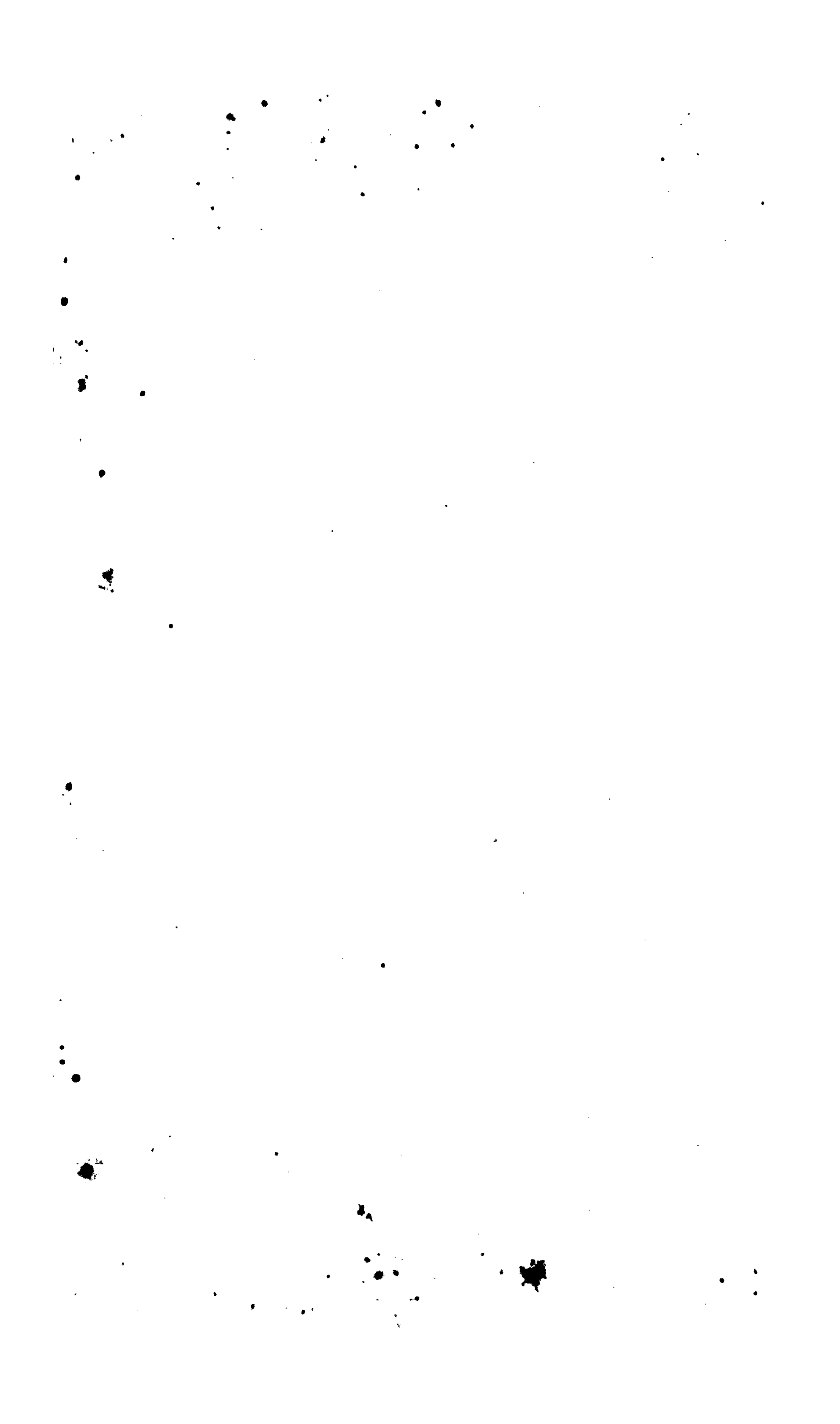












Lehrbuch

der

Biblischen Theologie

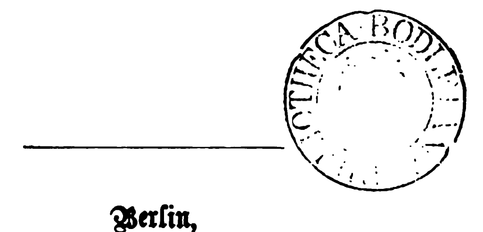
des

Neuen Testaments

von

Dr. Bernhard Weiß,
Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

Dritte umgearbeitete Auflage.



Berlin,
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)
1880.

Vorwort.

Seit dieses Buch zum zweiten Male ausging, ist auf dem Gebiete der Neutestamentlichen Theologie viel und eindringend gearbeitet worden. Es war daher meine Pflicht, nicht nur den Leser mit allen hier einschlagenden Arbeiten am geeigneten Orte bekannt zu machen, sondern auch mich mit denselben so eingehend wie möglich auseinanderzusetzen. Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, auch diesmal durch das ganze Buch hin nicht nur meine Auffassung der Dinge, sondern auch ein Bild der verschiedenen Hauptauffassungen derselben und der Hauptpunkte, um welche sich die wissenschaftliche Discussion darüber dreht, zu geben. Wenn ich allerdings auf einzelne Erscheinungen ungleich mehr Rücksicht genommen habe, als auf andre, so ist es nicht irgend eine Vorliebe, geschweige denn die Bogenzahl gewesen, die mich dabei geleitet hat, sondern die Abgeschlossenheit und Bedeutsamkeit ihrer Resultate, sowie die Solidität ihrer Begründung. Es ist eben nicht möglich, sich mit Ausführungen, die zu keinem klaren, greifbaren Resultate gelangen oder jeder eingehenden Begründung entbehren, auseinanderzusetzen. Wo Beides vorhanden, ist es Freude und Gewinn, selbst auf sehr abweichende Auffassungen einzugehen, und ich hoffe, daß es auch diesmal der schärferen Herausstellung und der allseitigen, besonders auch der exegetischen Begründung der eignen Ansicht reiche Frucht gebracht hat.

In der Anlage des Buchs ist nichts geändert, alle Capitel- und Paragraphenzahlen sind dieselben geblieben. Es ist mir eine hohe innere Befriedigung gewesen, daß ich trotz der genauesten erneuten Durcharbeitung alles Einzelnen hierin nichts zu ändern fand. Ich für mein Theil weiß die einzelnen Lehrbegriffe nicht übersichtlicher und durchsichtiger darzustellen. Auch

habe ich mich immer wieder überzeugt, daß auch von dem scheinbar Kleinsten, was das N. T. von Material für unsere Wissenschaft bietet, nichts unberücksichtigt geblieben ist. Im Einzelnen freilich wird der Kundige leicht erkennen, wie die fortgesetzte exegetische Arbeit und die fortgehende directe oder indirecte Auseinandersetzung mit andern Auffassungen grade in den dogmatisch wichtigeren Partieen zu zahlreichen Nachbesserungen und Umgestaltungen geführt hat. Wenn trotz derselben und trotz der umfassenden Berücksichtigung der neueren Erscheinungen der Umfang des Buches nicht gewachsen, so ist das nur möglich geworden durch die sorgfältigsten Kürzungen, welche überall da, wo es der Sache keinen Eintrag that, vorgenommen wurden, und durch die Entfernung aller Detaildiscussionen, die nicht für die eigne Darstellung der Sache Frucht schafften oder sich auf Ausführungen ohne bleibende Bedeutung bezogen.

Zum dritten Male beginnt dies Buch seinen Lauf, und die Thatsache, daß es das wagen darf, überhebt mich der Apologieen, mit denen ich es das erste und zweite Mal einführen mußte. Die Zahl derer, die darin einen brauchbaren Wegführer durch die reiche Gotteswelt der Schriftwahrheit in ihrer mannigfaltigen Ausprägung gefunden haben, ist stetig gewachsen und wird, so Gott will, fernerhin wachsen. Ich glaube, daß meine Darlegungen des biblisch-theologischen Sachverhalts und seiner verschiedenen Auffassungen objectiv genug gehalten sind, um auch denen, welche meine Ansichten im Einzelnen und meine Voraussetzungen in wichtigen Punkten nicht theilen, von Werth zu sein. Daneben mag es dem Buche vergönnt sein, auch ferner einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der heiligen Schrift Bahn zu machen und für die Anschauungen, die ich auf Grund derselben von der Geschichte der Neutestamentlichen Zeit und ihrer Urkunden gewonnen, einzutreten. Kann es dieselben auch nicht in allem Einzelnen begründen, was ja in den meisten Punkten von mir anderwärts reichlich geschehen ist, so genügt es doch zu zeigen, daß dieselben auf wissenschaftlichem Wege gewonnen und einer wissenschaftlichen Durchführung durch das Ganze der Neutestamentlichen Schrift fähig sind. Ich glaube gezeigt zu haben, daß ich jede Bestreitung derselben, die sich auf Gründe stützt, zu würdigen und mich mit ihr eingehend auseinanderzusetzen weiß.

Es ist jetzt 27 Jahre her, daß ich in meiner academischen Antrittsrede meine Liebe zu der Wissenschaft, der dies Buch dienen will, zum ersten Male

ausſprach und die Fragen über die principielle Auffaſſung und die methodiſche Darſtellung derſelben eingehend erörterte. Ich glaube ſeitdem in ernſter Arbeit bewieſen zu haben, daß dieſe Liebe kein Aufflackern jugendlicher Begeiſterung war; und daß dieſelbe mich noch heute beſeelt, ſoll dies Buch auch in ſeiner neuen Geſtalt beweiſen. Möge es denn auch ferner Freunde finden und Frucht ſchaffen, möge es dazu helfen, in den vollen Reichthum der Schriftwahrheit immer tiefer einzuführen und ſeine Schätze zu heben!

Meinem jungen Freunde, dem Theologieſtudirenden Albert Hirſch aus Berlin, der mit der größeſten Sorgfalt alle Schriftcitate, Rückweiſungen und Regiſter revidirt und ſo den Gebrauch des Buchs weſentlich gefördert hat, ſpreche ich auch hier dafür meinen herzlichſten Dank aus.

Berlin, im Auguſt 1879.

Dr. B. Weiß.

Inhalt.

Einleitung in die biblische Theologie des N. T's.

Erster Theil.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.

Einleitung.

Sechstes Capitel. Die messianische Vollendung.

Zweiter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die Reden der Apostelgeschichte.

Erstes Capitel. Die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit.

Zweites Capitel. Die Urgemeinde und die Heidenfrage.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Brief Petri.

Drittes Capitel. Der Beginn der messianischen Vollendung in der christlichen Gemeinde.

Viertes Capitel. Der Messias und sein Werk.

Dritter Abschnitt.

Der Jacobusbrief.

Fünftes Capitel. Das Christenthum als das vollkommene Gesetz.

Sechstes Capitel. Die göttliche Forderung und die göttliche Vergeltung.

Dritter Theil.
Der Paulinismus.

Einleitung.

Erster Abschnitt.
Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Zweiter Abschnitt.
Das Lehrsystem der vier großen Lehr- und Streitbriefe.

Achtes Capitel. Die Prädestinationslehre.

Neuntes Capitel. Die Lehre von der Gemeinde.

Zehntes Capitel. Die Eschatologie.

Dritter Abschnitt.

Die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen.

Elftes Capitel. Die paulinische Grundlage.

Zwölftes Capitel. Die fortgebildeten Lehren.

Vierter Abschnitt.

Die Lehrweise der Pastoralbriefe.

Dreizehntes Capitel. Das Christenthum als Lehre.

Vierter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Der Hebräerbrief.

Erstes Capitel. Der alte und der neue Bund.

Berichtigungen.

(Kleine Incorrectheiten, namentlich in der Interpunction und Accentuation, die sich von selbst als solche ergeben, bitte ich zu verbessern, auch ohne nähere Aufführung.)

S. 25 Z. 9 v. u. lies: breit statt: kurz
= 116 = 4 v. u. lies: urapostolisch statt: apostolisch
= 152 Anm. Z. 3 v. u. lies: zur statt: und
= 161 Anm. Z. 4 v. u. lies: προγινώσκειν
= 165 Z. 5 v. o. lies: §. 38, b statt: §. 38, 6
= 171 Anm. 5 Z. 1 v. u. lies: NTlicher statt: ATlicher
= 198 Z. 16 v. u. lies: Sünderwelt statt: Sündenwelt
= 210 = 9 v. o. lies: mit der statt: mit dem
= 318 Anm. 4 Z. 4 v. u. fehlt: so vor: scheint
= 406 Anm. 5 Z. 11 v. u. lies: εἴ τις
= 476 Anm. Z. 6 v. u. lies: von der statt: von dem
= 578 Anm. 5 Z. 6 v. o. streiche das Komma hinter §. 132
= 588 not. d. Z. 5 v. o. fehlt: aus hinter: Gesichtspunkte
= 670 Z. 10 v. o. fehlt: (v. 32) hinter: ausdehnt.
= 686 Z. 4 v. o. lies: v. 22 statt: v. 26.

Die

Biblische Theologie

des

Neuen Testaments.

Einleitung

in die

Biblische Theologie des Neuen Testaments.

---

§. 1. Aufgabe der Wissenschaft.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments ist die wissenschaftliche Darstellung der im Neuen Testamente enthaltenen religiösen Vorstellungen und Lehren. a) Dieselbe setzt voraus, daß durch die Neutestamentliche Einleitung und die Dogmatik die specifische geschichtliche Bedeutung und der normative Charakter der im Neuen Testamente vereinigten Schriften erwiesen ist. b) Sie hat die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrformen darzustellen, deren Einheit in den heilsgeschichtlichen Thatsachen der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt. c) Sie unterscheidet sich von der biblischen Dogmatik dadurch, daß diese der in der heiligen Schrift beurkundeten Wahrheit einen allgemein gültigen systematischen Lehrausdruck zu geben sucht. d)

a) Der Name der biblischen Theologie kann zunächst denjenigen Theil der theologischen Wissenschaft bezeichnen, welcher es speciell mit der Bibel zu thun hat (Vgl. z. B. Rosenkranz, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. 2. Aufl. 1845. S. 115). Er ist aber in neuerer Zeit üblich geworden zur Bezeichnung derjenigen Disciplin, welche es mit der Darstellung der in der Bibel enthaltenen Theologie zu thun hat. Diese Darstellung muß sich natürlich ebenso auf das Alte wie auf das Neue Testament erstrecken; es ergiebt sich aber aus der richtigen Bestimmung über Wesen und Aufgabe unsrer Disciplin von selbst, daß diese beiden nur gesondert behandelt werden können. Wir haben es hier ausschließlich mit der NTlichen Theologie zu thun. Unter Theologie ist bei dieser Anwendung des Namens nicht die Gotteslehre als solche zu verstehen, sondern die Gesammtheit derjenigen Vorstellungen und Lehren, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen. Dahin gehören nicht bloß die religiösen Vorstellungen im engeren Sinne, sondern da auch die sittlichen Fragen im N. T. überall aus dem religiösen Gesichtspunkte behandelt werden, darf die NTliche Theologie nichts von dem ausschließen, was über das natürliche oder religiöse Gemeinschafts-

leben im N. T. gelehrt wird. Eine Unterscheidung von Dogmatik und Ethik kann es auf dem Gebiete der biblischen Theologie nicht geben. Auch die kosmologischen, anthropologischen und psychologischen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller wird dieselbe, soweit sie mit den religiösen Vorstellungen verwebt sind, in ihren Bereich zu ziehen haben. Sofern unsere Wissenschaft es lediglich mit der objectiven Darstellung der im N. T. vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren mit Ausschluß jeder subjectiven Beurtheilung zu thun hat, ist sie eine rein historische Disciplin.

b) Die Berechtigung, den theologischen Inhalt der im N. T. vereinigten Schriften zum Gegenstande einer gesonderten wissenschaftlichen Darstellung zu machen, ergiebt sich aus der specifischen Bedeutung dieser Schriften. Diese Bedeutung kann die NTliche Theologie nicht erst erweisen, sie muß dieselbe voraussetzen. Nur unter der Voraussetzung, daß die NTliche Einleitung diese Schriften als die ältesten und ursprünglichsten Denkmäler des Christenthums d. h. zunächst des durch die Erscheinung Christi bestimmten religiösen Bewußtseins und Lebens erwiesen hat, darf man dieselben von den Denkmälern der späteren und abgeleiteten Formen des christlichen Bewußtseins, deren Entwicklung die Dogmengeschichte darstellt, absondern [1]). Aber selbst die geschichtliche Stellung und Bedeutung dieser Schriften würde ihre gesonderte Behandlung in einer theologischen Disciplin höchstens praktisch wünschenswerth, aber nicht methodologisch gerechtfertigt erscheinen lassen, wenn nicht dieselben zugleich kraft ihrer geschichtlichen Stellung und Bedeutung einen specifischen Charakter vor allen anderen christlichen Schriften voraushätten. Einen solchen könnten sie freilich nicht haben, wenn die Entwicklung des christlich-religiösen Bewußtseins und Lebens einen rein menschlichen Anfang genommen hätte, weil dann das wahre Wesen desselben in seinen ursprünglichen Denkmälern zwar keimartig beschlossen sein, aber nach dem Grundgesetz menschlicher Entwicklung sich doch nur aus unvollkommenen Anfängen allmählig immer vollkommener entfaltet haben könnte. Nur unter der Voraussetzung, daß in der Erscheinung Christi d. h. in seiner Person und seinem Werk, wie es in seinem irdischen Leben begonnen und nach seiner Erhöhung fortgesetzt ist, die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben und daß in den ältesten und ursprünglichsten Denkmälern des durch sie gewirkten religiösen Bewußtseins und Lebens eine für alle Zeit normgebende urkundliche Bezeugung jener Gottesoffenbarung nach ihrem richtigen Verständniß und ihrem vollen Heilswerth sichergestellt ist, kann die Darstellung der in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren ein besondrer Gegenstand der theologischen Wissenschaft sein. Die NTliche Theologie muß diesen normativen Charakter der NTlichen Schriften als durch die Dogmatik erwiesen voraus-

1) Es versteht sich von selbst, daß hier nur von einem solchen Nachweis in Betreff dieser Schriften im Großen und Ganzen die Rede sein kann. Es ist damit nicht ausgeschlossen, daß hinsichtlich der Zugehörigkeit einzelner NTlicher Schriften zu diesen Denkmälern Zweifel bestehen bleiben, die aber an sich noch nicht hindern, dieselben in der NTlichen Theologie mit zu behandeln (Vgl. §. 2, b.). Wenn es aber freilich nachzuweisen gelänge, daß die Mehrzahl dieser Schriften ihrem Ursprunge nach dem nachapostolischen Zeitalter angehören, so wäre es durchaus unmotivirt, die gleichzeitigen außerkanonischen christlichen Schriften abgesondert von ihnen zu behandeln und so die erste Periode der christlichen Dogmengeschichte mit den jüngsten der NTlichen Schriften abzugrenzen.

setzen, wenn sie nicht das Recht einer selbstständigen Disciplin neben der Dogmengeschichte aufgeben will. Doch liegt es in der Natur der Sache, daß sie selbst an ihrem Orte diejenigen Vorstellungen und Lehren der NTlichen Schriftsteller zur Darstellung bringen wird, auf denen ihnen die Gewißheit von der unbedingten Zuverlässigkeit und der specifischen Bedeutung ihrer Bezeugung der die vollkommene Gottesoffenbarung constituirenden göttlichen Heilsthatsachen ruht.

c) Die im N. T. vereinigten Schriften rühren anerkanntermaßen von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit her. Nach aller Analogie wird daher eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren in ihnen zu erwarten sein. Dies könnte allerdings nicht der Fall sein, wenn die Offenbarung Gottes in Christo ihrem Wesen nach bestände in der übernatürlichen Mittheilung einer Summe von religiösen Vorstellungen und Lehren, deren correcte Ueberlieferung dann durch eine schlechthin übernatürliche Einwirkung des Geistes Gottes auf die NTlichen Schriftsteller sichergestellt sein müßte. Unter dieser Voraussetzung hätte die biblische Theologie des N. T. nichts anders zu thun, als diese in freilich sehr zweckwidriger Weise in den verschiedenartigen Schriften des N. T. zerstreuten Vorstellungen und Lehren zu sammeln, systematisch zu ordnen und, da dem ersten Blick unstreitig eine gewisse Mannigfaltigkeit sich darbietet, die unterschiedslose Einheit und Gleichheit derselben zu erweisen. Die NTliche Theologie wäre dann nicht mehr eine rein historische Disciplin, sondern eine systematische [2]). Jene Voraussetzung ist aber gerade durch die Arbeit der biblischen Theologie wesentlich mit zerstört worden, und unsere ganze Darstellung derselben wird zeigen, daß sie unhaltbar ist. Die Offenbarung Gottes in Christo hat sich nicht vollzogen durch die Mittheilung gewisser Vorstellungen und Lehren, sondern durch die geschichtliche Thatsache der Erscheinung Christi auf Erden, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht und in seinem gottgegebenen principiellen Anfang seine Vollendung garantirt hat. So gewiß die NTlichen Schriften die authentischen Urkunden dieser Thatsache sind, so wenig ist damit ausgeschlossen, daß dieselbe in ihnen von verschiedenen Seiten her aufgefaßt und dargestellt wird. Diese Verschiedenheit ist einerseits begründet in der Individualität der Einzelnen oder ganzer Richtungen, welche in Christo die volle Befriedigung ihrer verschiedenen religiösen Bedürfnisse fanden, andererseits in der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung, in welche das einmal in der Welt erschienene Heil behufs seiner vollen Verwirklichung in derselben nach ihrem allgemeinen Lebensgesetz eingehen muß. Hiernach mußte das durch die Offenbarung in Christo gewirkte religiöse Bewußtsein und Leben in den verschiedenen Hauptträgern desselben und auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung sich verschieden gestalten. Da nun die in den NTlichen Schriften vorliegenden religiösen Vorstellungen und

2) Diese systematische Disciplin würde man dann natürlicher als biblische Dogmatik bezeichnen, und diese müßte, wo die Bibel als die alleinige unmittelbare Quelle eines offenbarten Lehrsystems gefaßt wird, zugleich unmittelbar die kirchliche sein. Von der altorthodoxen Schriftauffassung aus giebt es ebensowenig eine biblische Theologie im Unterschiede von der biblischen (oder kirchlichen) Dogmatik, wie es von der negativ kritischen Schriftauffassung (not. b) aus eine biblische Theologie im Unterschiede von der Dogmengeschichte giebt.

Lehren nur der unmittelbare Ausdruck dieses Bewußtseins und Lebens sind, so wird die biblische Theologie es von vornherein mit einer Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren zu thun haben, deren Einheit in den göttlichen Heilsthatsachen liegt, welche sie erzeugt haben [3]).

d) Für die richtige Auffassung der Aufgabe der biblischen Theologie ist von wesentlicher Bedeutung ihre Unterscheidung von der biblischen Dogmatik. Wie jene eine historische, ist diese eine systematische Wissenschaft; wie jene es mit der Mannigfaltigkeit der biblischen Lehrformen, hat diese es mit der Einheit der in ihnen beurkundeten Wahrheit zu thun. Allerdings sind nun die biblischen Schriften zunächst Urkunden der Offenbarung Gottes im alten wie im neuen Bunde, wie sie sich in einer Reihe geschichtlicher Thatsachen vollzogen hat; allein sofern die Wahrheit in der adäquaten Erkenntniß dieser Thatsachen und ihrer Bedeutung besteht, muß sich dieselbe in einer einheitlichen Reihe von Lehrsätzen ausdrücken lassen, welche einer systematischen Zusammenordnung fähig und bedürftig sind. Eben weil die heilige Schrift die Wahrheit in diesem Sinne nicht in der Form eines einheitlichen Lehrsystems darbietet, sondern sie nur aus der Mannigfaltigkeit der durch die göttliche Offenbarung gewirkten religiösen Bewußtseins- und Lebensformen erkennen läßt, bedarf es einer eigenen Disciplin zur Eruirung derselben [4]).

---

3) Wenn Baur in seinen Vorlesungen über NTliche Theologie (1864. S. 34) behauptet, eine Verschiedenheit von Lehrbegriffen sei nicht möglich, ohne daß möglicher Weise auch Gegensätze und Widersprüche stattfinden, welche die Einheit des Ganzen aufheben, so ist das in abstracto richtig, unter den concreten Voraussetzungen aber, unter denen es allein eine NTliche Theologie giebt (not. b.), unrichtig. Sind die NTlichen Schriften die normativen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo, so kann in ihnen nur „die reine ungetrübte Wahrheit sein, und wo Wahrheit ist, muß auch Einheit und Uebereinstimmung sein" (S. 33). Aber diese Einheit liegt eben nicht in der Lehrform, sondern in den geschichtlichen Heilsthatsachen, welche, wenn auch unter mannigfaltigen Lehrformen, doch überall dem Zweck ihrer wahrheitsgemäßen und lebensvollen Erfassung entsprechend dargestellt werden. Der „Offenbarungscharakter" der Schrift liegt nicht in einem wesentlich einheitlichen System religiöser Vorstellungen und Lehren, in einer „Offenbarungslehre", sondern in der authentischen, d. h. ihr richtiges und allseitiges Verständniß sichernden Beurkundung der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung.

4) Natürlich kann man diese Aufgabe auch einem Schlußtheil der biblischen Theologie zuweisen, wie ich selbst noch in der Deutschen Zeitschrift 1852, S. 311 gethan habe; aber methodologisch dürfte es correcter sein, sie einer besonderen Disciplin vorzubehalten. Denn eine historische Aufgabe ist sie so gewiß nicht, als die biblischen Offenbarungsurkunden ihrer geschichtlichen Entstehung und der ihren praktischen Zwecken entsprechenden Beschaffenheit gemäß nun einmal nicht darauf angelegt sind, die Heilswahrheit allseitig und in systematischer Form zu entwickeln, und als die lehrhaften Aussagen ihrer Verfasser auch nicht einem ihnen mitgetheilten System übernatürlicher Erkenntnisse entspringen, das man nur aus seinen Bruchstücken wiederzusammenzufügen hätte. Es ist vielmehr ein von der geschichtlichen Forschung wesentlich verschiedenes wissenschaftliches Bedürfniß, welches dazu treibt, die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten auf constructivem Wege zur Einheit eines Systems zusammenzuschließen. Für eine Disciplin, welche diese Aufgabe löst, ist der herkömmliche Terminus einer Dogmatik ebenso passend, wie er für die biblische Theologie in unserm Sinne ungeeignet wäre. Man muß nur eben jenen Terminus nicht in dem ohnehin schiefen Gegensatz zur Ethik nehmen (in welchem ihn nach not. a

Die biblische Dogmatik setzt die Resultate der biblischen Theologie voraus und arbeitet mit ihnen als mit ihrem Material. Sie prüft die von ihr constatirten Vorstellungen und Lehren der biblischen Schriftsteller, wie weit dieselben geeignet sind, den allgemein gültigen Ausdruck für die allseitige Erkenntniß der Offenbarung Gottes in Christo zu bilden, auf welche die ganze Offenbarungsgeschichte abzielt. Indem diejenigen Lehren, welche die Wahrheit nur von einer Seite her oder in individueller Auffassung ausdrücken, sich gegenseitig ergänzen; indem die noch unentwickelten Lehren in den höher entwickelten ihre nähere Bestimmung finden; indem diejenigen Vorstellungen, welche aus der religiösen Vergangenheit der Schriftsteller lediglich mit hinübergenommen oder aus dem vorübergehenden Einfluß zeitgeschichtlicher Mächte und Eindrücke entstanden sind, ohne durch die in der Schrift bezeugten Heilsthatsachen nothwendig bedingt oder bestimmt zu sein, ihre Bedeutung verlieren, entsteht aus den mannigfaltigen Lehrformen eine einheitliche Lehrform, welche alles individuelle und temporelle abgestreift hat. Es wird nur darauf ankommen, daß die biblische Dogmatik kein gegebenes kirchliches oder philosophisches System zum Maßstabe ihrer kritischen oder systematisirenden Operationen macht, sondern lediglich die aus den übereinstimmenden Aussagen der Schrift erhellende wesentliche Bedeutung der Offenbarungsthatsachen. Daß sie aber auf diesem Wege eine einheitliche Lehrform finden wird, die sich durch ihre Systematisirung als der allseitige Ausdruck der Schriftwahrheit erweist, dafür bürgt ihr die Voraussetzung, die sie mit der biblischen Theologie theilt, daß die NTlichen Schriften die authentische Urkunde der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo sind, die ihrerseits wieder selbst auf die Urkunden der vorbereitenden Gottesoffenbarung zurückweist; denn daraus folgt von selbst, daß sich aus ihnen eine adäquate Erkenntniß der Wahrheit gewinnen lassen muß [5]).

---

schon die biblische Theologie abweist), sondern dabei an ein System von Lehrsätzen denken, und hier näher an dasjenige, welches der in der heiligen Schrift beurkundeten Wahrheit einen einheitlichen Ausdruck giebt.

5) Wenn die kirchliche Symbolik den Befund der in den Symbolen einer bestimmten Kirche niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren beschreibt und die kirchliche Dogmatik die systematische Darstellung ihrer Lehre in ihrem inneren Zusammenhange ist, so wird sich die biblische Dogmatik zur biblischen Theologie verhalten, wie die kirchliche Dogmatik zur kirchlichen Symbolik. Die Dogmatik einer Kirche aber, welche die heilige Schrift als die einzige Norm ihrer Lehre erklärt, wird die Rechtfertigung ihres Systems in dem Nachweise zu suchen haben, daß dasselbe auf allen Punkten mit dem System der biblischen Dogmatik übereinstimmt oder aus ihr folgerichtig abgeleitet ist. Darum fällt die letztere aber noch keineswegs mit der kirchlichen Dogmatik zusammen, welche als Dogmatik einer bestimmten Kirche immer ein individuelles und geschichtlich bedingtes Gepräge tragen wird, das mehr einer einzelnen biblischen Lehrform entspricht und den ganzen Reichthum der biblischen Heilswahrheit nicht erschöpft, welche aber andererseits theils zur Ueberwindung der Gegensätze, mit denen diese bestimmte Kirche auf ihrem Entwicklungsgange zu kämpfen gehabt hat, theils zur Befriedigung eines entwickelteren Erkenntnißstrebens die biblische Wahrheit nach verschiedenen Seiten hin in ihre letzten Gründe und ihre weiteren Consequenzen verfolgen wird, denen die NTlichen Schriftsteller nachzugehen noch keinen Anlaß hatten. Natürlich kann man die Lösung der Aufgabe, die wir der biblischen Dogmatik zuweisen, auch Hand in Hand mit der Darstellung der kirchlichen

§. 2. Eintheilung und Anordnung.

Die biblische Theologie des Neuen Testaments hat die Lehrbegriffe der einzelnen Neutestamentlichen Schriften oder der Verfasser, von denen mehrere seiner Schriften herrühren, gesondert darzustellen. a) Sie entlehnt der Neutestamentlichen Einleitung die Resultate über die Abfassungszeit und die Verfasser der einzelnen Schriften, vorbehaltlich der Entscheidung, welche sie selbst über einzelne kritisch zweifelhafte Fragen herbeizuführen mithelfen kann. b) Aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, der sie selbst den Stoff für die Darstellung seiner inneren Entwicklung bietet, entlehnt sie die Kenntniß der Zeitverhältnisse und Richtungen, nach denen sie die einzelnen Lehrbegriffe zusammenordnet. c) Daraus ergeben sich die vier Hauptheile, in welchen die Lehrbegriffe der Neutestamentlichen Schriften abzuhandeln sind. d)

a) Da die biblische Theologie die Mannigfaltigkeit der in den NTlichen Schriften vorliegenden Lehrformen darstellen soll (§. 1, c.), so zerfällt sie in eine Reihe verschiedener Lehrbegriffe. Man bezeichnet mit diesem herkömmlichen, wenn auch nicht sehr geschickten Ausdrucke die Darstellung der religiösen Vorstellungen und Lehren, wie sie in den Schriften desselben Verfassers enthalten sind [1]). Wir haben aber eine Anzahl NTlicher Schriften, welche als die einzigen Denkmäler für die Lehrweise ihrer Verfasser ganz isolirt dastehen. Sind dies umfassendere, ihrem Hauptinhalte nach lehrhafte Schriften, wie der Hebräerbrief, so hat man meist gegen die gesonderte Darstellung ihres Lehrbegriffs nichts einzuwenden. Desto mehr hat man häufig in Betreff einiger kleinerer Schriften, namentlich derer, welche überwiegend paränetischen Inhalts sind, die Berechtigung bestritten, von ihrem Lehrbegriffe zu reden. Allein hiezu wäre nur dann ein Grund vorhanden, wenn man, wozu der Name allerdings veranlassen könnte, unter ihrem Lehrbegriff den Gesammtgehalt der religiösen Vorstellungen und Lehren ihres Verfassers verstände, da sich eben nicht voraussetzen läßt, daß jede kurze, zumal paränetische Schrift dem Verfasser Anlaß bot, dieselben in ihrem vollen Umfange darzulegen. Ja, selbst bei den Schriftstellern, für deren Lehrbegriff wir umfangreichere Quellen besitzen, würde man doch sehr irren, wenn man mit der Summe von Vorstellungen und Lehren, welche ihre Schriften darbieten, das religiöse Bewußtsein ihres Verfassers in seinem Gesammtumfange erkannt zu haben glaubte. Die biblische Theologie macht aber auch keineswegs diesen Anspruch. Sie hat eben nur zu constatiren, welche religiöse Vorstellungen und Lehren in den gegebenen NTlichen Urkunden vorliegen, und da

---

Dogmatik verfolgen, die ja doch an ihr fortgehends geprüft werden muß; allein es liegt auf der Hand, daß dabei der Schematismus der letzteren einen Einfluß auf die einheitliche Zusammenfassung der biblischen Heilswahrheit gewinnt, der nach dem über das Verhältniß beider gesagten weder einer vollständigen noch einer organischen Reproduction derselben förderlich sein kann.

1) Wo, wie bei den paulinischen, diese Schriften zu sehr verschiedenen Zeiten geschrieben sind und darum eine geschichtlich bedingte Verschiedenheit der Lehrform auch in ihnen noch sich finden kann, da wird die Darstellung des Lehrbegriffs auch die etwa sichtbaren Entwicklungsstufen derselben ins Auge zu fassen haben.

alles Einzelne erst in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise, in welchem es bei dem betreffenden Schriftsteller vorkommt, seine richtige Beleuchtung empfängt, so hat sie das Recht und die Pflicht, auch die Lehrbegriffe der kleineren oder isolirt dastehenden Schriften besonders darzustellen. Wo sie sich davon eine Ausnahme gestatten darf, wird sich im Laufe der Untersuchung von selbst ergeben.

b) Die biblische Theologie darf sich nicht auf die kritischen Einzeluntersuchungen über den Ursprung der NTlichen Schriften einlassen, weil sie lediglich eine historisch-beschreibende, nicht eine historisch-kritische Wissenschaft ist. Sie muß daher der historisch-kritischen Einleitung ins N. T. die Resultate über die Verfasser und die Abfassungszeit der einzelnen Schriften entlehnen, welche sie nicht entbehren kann, um danach zu entscheiden, welche Schriften sie als Quellen eines bestimmten Lehrbegriffs zu betrachten und in welchem Zusammenhange sie die einzelnen Lehrbegriffe darzustellen hat. Wo die historische Kritik über die Authentie einer Schrift so erheblich im Zweifel ist, daß es nicht rathsam erscheint, das Urtheil über dieselbe abzuschließen, da wird dieselbe immer auch im Verhältniß zu den anderen gleichnamigen Schriften einer so anderen Zeit angehören und so viel Eigenthümlichkeiten in ihrer Lehrweise zeigen, daß eine gesonderte Behandlung derselben ohnehin gerathen erscheint. Je unbefangener ihre Lehrweise in ihrer Eigenart untersucht wird, um so mehr wird dann die biblisch-theologische Untersuchung das Ihrige dazu beitragen können, die historisch-kritische zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen. Selbst wo die Kritik gegen die Zugehörigkeit einer Schrift zu den Denkmälern des apostolischen Zeitalters überhaupt Zweifel erhebt (§. 1, b.), wird die Darstellung ihres Lehrgehalts und seines Verhältnisses zu den übrigen Lehrformen der apostolischen Zeit wesentlich zu der Entscheidung beitragen, ob jene Zweifel gewichtig genug sind, um diese Schrift aus unserem Kanon auszuschließen[2]).

c) Die biblische Theologie darf die einzelnen Lehrbegriffe, welche sie darstellt, nicht willkürlich zusammenordnen, da die verwandtschaftlichen Lehrbegriffe schon in ihrer richtigen Zusammenstellung sich gegenseitig illustriren. Da aber die Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehrformen theils durch die Individualität der einzelnen Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, theils durch den Standpunkt innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, auf dem sie stehen, bedingt ist, so darf weder die individuelle Verwandtschaft noch die Zeitstellung der einzelnen Schriften all-

2) Es könnte gerathen erscheinen, überhaupt auf alle Entlehnungen aus dem Gebiete der NTlichen Einleitung zu verzichten, da nur wenige ihrer Resultate über alle Zweifel erhaben sind und die NTlichen Schriften lediglich als Repräsentanten der Richtungen zu betrachten, welche die biblische Theologie selbstständig als in ihnen gegeben constatirt. Aber dieses Verfahren läßt sich nicht durchführen, ohne die doch für den unbefangenen Forscher feststehenden Resultate der historischen Kritik künstlich zu ignoriren, ohne sich des Schlüssels zu berauben, welchen die geschichtlich bekannte Individualität einzelner apostolischer Männer für das Verständniß ihrer Lehrweise darbietet, und ohne für die Zusammenordnung der einzelnen Lehrbegriffe vielfach den sicheren Maßstab zu verlieren. Endlich erscheint es inconsequent, Entlehnungen dieser Art principiell für unberechtigt zu erklären, da die biblische Theologie nach §. 1, b nur auf Grund einer solchen Entlehnung ihre Berechtigung als eine selbstständige Disciplin nachweisen kann.

ein den Maßstab für die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe abgeben. Je mehr aber beide Momente zugleich sich bei der Eintheilung der biblischen Theologie geltend machen, um je mehr zeigt sich, daß dieselbe auch hier an Entlehnungen aus einer anderen Disciplin, nämlich aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, gewiesen ist. Aus ihr muß sie die Individualitäten der Männer, welchen sie die einzelnen Schriften zuzuschreiben berechtigt ist, oder der Richtungen, welchen sie dieselbe einordnet, aus ihr die Eigenthümlichkeiten der Zeitepochen, welchen sie die einzelnen Schriften zuweist, die Fragen und Kämpfe, welche dieselben bewegen, als bekannt voraussetzen [3]).

d) Die Geschichte des apostolischen Zeitalters lehrt, daß die beiden Hauptrichtungen, welche die innere Entwicklung desselben bestimmen, die urapostolische und die paulinische sind. Die biblische Theologie wird daher zuerst die Lehrbegriffe derjenigen Denkmäler darstellen, welche aus dem urapostolischen Kreise stammen und der Zeit angehören, welche noch diesseits der eingreifenden paulinischen Wirksamkeit oder der vollen Entwicklung seiner eigenthümlichen Theologie liegt. Durch die Zusammenstellung derselben im ersten Theile ergiebt sich dann, was uns von dem urapostolischen Lehrtropus der vorpaulinischen Zeit bekannt ist. Es wird sodann im zweiten Theile die Darstellung des Paulinismus nach seinen verschiedenen Entwicklungsstufen

3) Es scheint freilich auch hier nichts näher zu liegen, als auf alle solche Entlehnungen zu verzichten und die biblische Theologie, die ja doch auch eine historische Disciplin sein will, selbst zu einer Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter zu gestalten, sofern sie dieselbe aus ihren Quellen selbständig construiren kann. Aber abgesehen davon, daß diese innere Geschichte der apostolischen Zeit sich nie ganz darstellen läßt, ohne vieles zu berücksichtigen, was der äußeren Geschichte angehört und darum doch anderswoher entlehnt werden müßte, kann keine geschichtliche Entwicklung dargestellt werden ohne historische Kritik und die biblische Theologie ist keine historisch-kritische, sondern eine historisch-beschreibende Disciplin. Die Entwicklungsgeschichte der Theologie würde sich auch [illegible] auf jedem Punkte nicht mit dem begnügen können, was unsere Denkmäler über die ursprünglichen Verhältnisse und Zeiten ihrer Verfasser oder der Richtungen, denen sie angehören, darbieten, sondern dieselbe durch historische Combination oder aus anderweitigen Quellen zu einem Gesammtbilde vervollständigen müssen. Umgekehrt würde dieselbe für viele Details, welche unsere Quellen darbieten, in diesem Gesammtbilde keinen Raum finden, während die biblische Theologie sich jeder Kritik über das, was als wesentlich oder unwesentlich erscheint, zu enthalten, und den ganzen Befund ursprünglicher Vorstellungen und Lehren mit gleicher Sorgfalt darzustellen hat. Die biblische Theologie wird daher der Geschichte des apostolischen Zeitalters für die Darstellung seiner inneren Entwicklung den Stoff liefern, indem sie die literarischen Denkmäler desselben ihrem theologischen Gehalte nach erschöpft, aber sie kann nicht in ihr Gebiet eingreifen, ohne ihre Grenzen zu überschreiten und die Lösung ihrer besondern Aufgabe zu gefährden. Eine vollkommene Parallele bilden hier die neueren Versuche, die biblische Einleitung zu einer Literaturgeschichte des apostolischen Zeitalters umzugestalten, die ebenfalls nur Fremdartiges in die Disciplin hineinziehen und die allseitige Lösung ihrer eigentlichen Aufgabe hindern. Die biblische Einleitung, wie die biblische Theologie sind Hülfswissenschaften, die selber Material beizuschaffen, das erst in anderen Disciplinen seine volle Verwerthung findet. Daraus folgt aber dort so wenig wie hier, daß das Material in chronologischer Gestalt zusammengebracht werden muß, da dasselbe die Normen für eine planmäßige Anordnung in sich selber trägt.

folgen müssen mit Einschluß derjenigen Schriftdenkmäler, über deren direct-paulinischen Ursprung die Kritik noch zweifelhaft geblieben ist. Der dritte Theil wird die Lehrbegriffe derjenigen Schriften darstellen, welche ihrem Grundtypus nach der urapostolischen Richtung angehören, aber aus einer Zeit stammen, in welcher der Einfluß des Paulinismus bereits spürbar oder doch denkbar ist. Aus ihrer Zusammenordnung wird sich ergeben, was wir von dem urapostolischen Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit kennen. Da endlich in der spätesten Zeit des apostolischen Zeitalters einer der urapostolischen Lehrbegriffe seine individuellste Ausprägung in der johanneischen Theologie erlangt hat, so wird der letzte Theil diese für sich darzustellen haben. Welche Schriften als Quellen für die Darstellung der einzelnen Theile zu verwerthen sind, welchen Einfluß die Individualität ihrer Verfasser einerseits und die Zeitverhältnisse andererseits auf die Ausbildung ihres Lehrbegriffs gehabt haben, wird die specielle Einleitung in die einzelnen Theile nachzuweisen haben. In welchem Sinne diesen vier Haupttheilen eine Darstellung der Lehre Jesu voranzuschicken ist, wird einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben müssen.

§. 3. Quellenforschung.

Bei der Ermittlung der Neutestamentlichen Vorstellungen wird man zunächst auf das Alte Testament zurückzugreifen haben, dabei aber freilich sich in die Art, wie dasselbe zur apostolischen Zeit aufgefaßt wurde, zurückversetzen müssen. a) Wieweit die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums oder die Lehren der jüdischen Theologie auf die Bildung der Neutestamentlichen Vorstellungen und Lehren eingewirkt haben, kann erst nach der Constatirung der letzteren durch die biblische Theologie ermittelt werden. b) Die Hauptaufgabe bleibt die Ermittlung derselben aus den Gedankenzusammenhängen der Quellen selbst, wobei grundsätzlich jeder Schriftsteller nur aus sich selbst heraus erklärt werden darf. c) Als Vorbedingung dafür bedarf es der grammatisch-historischen Exegese, die aber mit der biblischen Theologie in steter Wechselwirkung bleiben muß. d)

a) Um die einzelnen Lehren der NTlichen Schriftsteller zu verstehen, kommt es vor Allem auf die richtige Bestimmung der Vorstellungen an, welche dieselben mit den bei ihrer Verkündigung gebrauchten Ausdrücken verbinden. Man darf weder dogmatische Begriffe, die eine spätere Zeit ausgeprägt und mit biblischen Ausdrücken bezeichnet hat, ohne weiteres in dieselben hineinlegen, noch den philosophischen Begriff, der sich etwa an die philologische Analyse eines Ausdrucks anknüpfen läßt, zum Maßstabe für den Sinn machen, welchen der Verfasser mit demselben verbindet. Als historische Wissenschaft ist die biblische Theologie lediglich an den religiösen Vorstellungskreis gewiesen, in welchem die NTlichen Schriftsteller nach ihrer geschichtlichen Situation stehen und aufgewachsen sind. Da nun die Hauptquelle desselben das A. T. ist, so wird in allen zweifelhaften Fällen der Sinn, welchen sie mit ihrem Ausdrucke verbinden, zunächst aus diesem zu erläutern sein. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß das A. T. zur apostolischen Zeit keineswegs immer in dem Sinne gelesen und verstanden wurde,

in welchem es ursprünglich geschrieben war. Man wird sich daher wohl zu hüten haben, die Vorstellungen, welche nach den Resultaten der ATlichen Theologie in dieser oder jener Epoche der ATlichen Geschichte mit gewissen Ausdrücken verknüpft wurden, ohne weiteres auf die analogen Ausdrücke des N. T. zu übertragen. Man wird von vornherein festhalten müssen, was im Lauf unserer Untersuchung näher begründet werden wird, daß die NTlichen Schriftsteller das A. T., soweit sie eine eingehendere Kenntniß davon hatten, als ein in allen Theilen gleich heiliges und daher nur Eine Lehre enthaltendes Gotteswort lasen, dessen Sinn nicht aus dem contextlichen Zusammenhange und den geschichtlichen Voraussetzungen jeder einzelnen Stelle, sondern aus ihrem zunächst liegenden Wortlaut entnommen wurde. Man wird deshalb den Vorstellungskreis, von welchem dieselben ausgehen, nicht nach unserer exegetischen und historisch-kritischen Auffassungsweise des A. T. zu bemessen, sondern sich beim Zurückgehen auf dasselbe an den einfachsten Wortlaut zu halten und sich möglichst auf diejenigen ATlichen Stellen, Bücher und Vorstellungsweisen zu beschränken haben, die als den NTlichen Schriftstellern geläufig sich ausdrücklich erweisen lassen. Endlich aber wird stets im Auge zu behalten sein, daß das A. T. nur den Ausgangspunkt bilden darf für die Ermittlung der NTlichen Vorstellungen, deren Bildung und Ausprägung bei den einzelnen Schriftstellern noch von mancherlei anderen Momenten abhing.

b) Von der Zeitepoche, deren religiöse Vorstellungen und Lehren wir aus den jüngsten Büchern des A. T. kennen lernen, sind die NTlichen Schriftsteller durch Jahrhunderte getrennt. Daß in dieser Zwischenzeit das religiöse Bewußtsein des Judenthums eine eigenthümliche Entwicklung durchgemacht hat, welche in vielen Punkten und nach verschiedenen Seiten hin den ATlichen Vorstellungskreis überschritt, ersehen wir aus den literarischen Denkmälern derselben (Vgl. Bretschneider, systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. Leipzig, 1805 und die biblisch-theologischen Werke von de Wette und v. Cölln, vgl. §. 6, b.). Allein da dieselben keineswegs die gleiche Verbreitung und allgemeine Autorität erlangten, wie die ATlichen Schriften, so werden die in ihnen vorliegenden religiösen Vorstellungen und Lehren auch nicht in dem Maße Gemeingut der NTlichen Zeit gewesen sein, wie die ATlichen. In diese Zwischenzeit fällt auch die beginnende Entwicklung einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Theologie, sowohl in ihrer palästinensisch-rabbinischen, als in ihrer alexandrinisch-philosophischen Gestalt. (Vgl. die Darstellungen der Neutestamentlichen Zeitgeschichte von Hausrath, 2. Aufl. Heidelberg 1873—75, und Schürer, Leipzig 1874.) Aber in dem Maße, in welchem die erstere den NTlichen Schriftstellern näher stand, ist der Umfang ihrer Ausbildung zur apostolischen Zeit aus den zum Theil späten und das Alte mit Jüngerem vermischenden Quellen schwerer zu constatiren (Vgl. Schoettgen, horae hebraicae et talmudicae. Dresden und Leipzig, 1733. 42. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. Stuttgart, 1838. J. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1866), und in dem Maße, in welchem wir die letztere genauer kennen (Vgl. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Halle, 1834), ist es geschichtlich unsicherer, wie weit die NTlichen Schriftsteller in Berührung mit ihr gekommen sind. So

gewiß darum auch sowohl die religiösen Vorstellungen des späteren Judenthums als die Lehren der jüdischen Theologie von Einfluß gewesen sein werden auf die Bildung des religiösen Bewußtseins, wie es sich in den NTlichen Schriften darstellt, so fehlt es uns doch viel zu sehr an einer gesicherten Kenntniß desjenigen Umfangs jener Vorstellungen und Lehren, welcher im Gesichtskreise der NTlichen Schriftsteller lag, als daß wir von ihnen bei der Ermittlung ihres religiösen Bewußtseins ausgehen könnten. Die biblische Theologie wird nur in den seltensten Fällen mit Sicherheit dieselben zur Erläuterung heranziehen können. Im Uebrigen wird sie sich darauf beschränken müssen, vorkommenden Falls die Uebereinstimmung NTlicher Vorstellungen und Lehren mit den anderweitig bekannten Zeitvorstellungen zu constatiren und es im Weiteren der Geschichte überlassen, wie weit sie hiernach auf Grund anderer geschichtlicher Erwägungen einen Einfluß derselben auf die Entwicklungsgeschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter nachzuweisen im Stande ist[1]).

c) Da wir hienach auf die Erläuterung der NTlichen Vorstellungen aus den Zeitvorstellungen in den meisten Fällen verzichten müssen und auch das A. T. nur als Ausgangspunkt und nur in seiner erst selbst durch die biblische Theologie zu constatirenden Auffassung Seitens der NTlichen Schriftsteller dafür maßgebend sein kann, so bleiben wir zur Ermittlung derselben doch hauptsächlich auf die uns vorliegenden NTlichen Schriften beschränkt. Es wird der wesentliche Inhalt jeder Vorstellung aus dem verschiedenartigen Zusammenhange aller Stellen, in welchen sie vorkommt, aus ihrer Verbindung mit anderen, bereits bekannten, Vorstellungen, aus der charakteristischen Individualität der Verfasser und ihrer Stellung innerhalb der Geschichte des apostolischen Zeitalters zu ermitteln sein. Daraus folgt, daß man zur Ermittlung der Vorstellungen einer Schrift zunächst ausschließlich an diese Schrift selbst oder an die Schriften, welche demselben Verfasser angehören, gewiesen ist. Erst wo diese nicht ausreichen oder zur sekundären Erläuterung des schon Ermittelten ist man in zweiter Linie an die Schriften, welche einer verwandtschaftlichen Richtung und derselben Zeit angehören, erst in dritter Linie an ältere NTliche Schriften gewiesen, zumal wenn man ihre Kenntniß nachweisen oder voraussetzen

1) Es muß als ein unberechtigter Anspruch an die NTliche Theologie zurückgewiesen werden, wenn man von ihr verlangt, daß sie die Genesis der in den Büchern des N. T. vorliegenden Vorstellungen und Lehren aus den verschiedenen auf die Verfasser einwirkenden Momenten darlegen soll. So weit dieselben sich als das Product der Offenbarung Gottes in Christo einerseits, sowie der Individualität und Zeitstellung der Verfasser andererseits erweisen, wird die biblische Theologie allerdings bei ihrer Darstellung immer auch auf diese Factoren zurückweisen müssen. Aber wenn sie schon auf das A. T. nur behufs ihrer Ermittlung zurückgeht, so wird ihr etwa durch die Geschichte constatirter Causalzusammenhang mit den von jener Offenbarung unabhängigen Zeitvorstellungen erst für die kritische Thätigkeit der biblischen Dogmatik (§. 1, d.) in Betracht kommen. Gegenüber denen, welche der biblisch-theologischen Erörterung ihren geschichtlichen Charakter und Werth absprechen, sobald sie nicht ausführlich auf alle ihre Bezüge zu den außerbiblischen Zeitvorstellungen eingeht, gilt das Wort von Baur: „Die Lehre, die diese Schriften enthalten, ist so für sich abgegrenzt, daß ihre Kenntniß aus keiner anderen Quelle als eben nur aus diesen Schriften geschöpft werden kann." (S. 30.)

kann. Dagegen ist die wechselseitige Erläuterung von Schriften, die ihrer Zeitstellung wie der Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser nach einander ganz fern stehen, auseinander durchaus unberechtigt und hat in der biblischen Theologie nur Unklarheit und Verwirrung angerichtet. Man kann die Eigenart eines Petrus und Jacobus nur völlig verkennen, wenn man sie an dem Maßstabe paulinischer Vorstellungsweise mißt, man kann das Verständniß des Paulus und Johannes sich nur verschließen, wenn man einen durch den andern erklären will. Wenn schon jede Vorstellung durch die geistige Individualität des einzelnen Schriftstellers ihre eigenthümliche Ausprägung erhält, so ist jede Lehre in ihrer vollen Bedeutung nur zu verstehen, wenn man sie in dem Zusammenhange, in welchem sie mit den übrigen Lehren desselben Verfassers steht, verstehen lernt. Durch diesen Zusammenhang können scheinbar sehr ähnliche Lehren verschiedener Verfasser doch eine sehr verschiedene Färbung erhalten. Die biblische Theologie kann sich darum freilich nicht damit begnügen, eine einzelne Belegstelle für eine Lehre gefunden zu haben, sie muß jede Stelle, in welcher sie auftritt, in ihrem eigenthümlichen Gedankenzusammenhange prüfen, um so vielseitig wie möglich die Fäden kennen zu lernen, durch welche sie mit anderen Vorstellungen und Lehren verknüpft ist. So erst gewinnt sie die Vorstellungsreihen und Gedankenkreise, aus welchen ihr das Gesammtbild von der Lehrweise eines Schriftstellers entstehen kann.

d) Das wichtigste Hülfsmittel für die biblische Theologie wird hienach eine methodische, d. h. eine nach den Regeln der grammatisch-historischen Interpretation geübte Exegese sein. Zwar wird die biblische Theologie die Resultate einer solchen nicht immer ohne weiteres verwerthen können. Je mehr die Exegese jede Schrift in allem Einzelnen aus ihrer geschichtlichen Situation und dem in derselben liegenden Zwecke heraus verstehen lehrt, um so mehr wird die biblische Theologie oft die von ihr ermittelte Aussage erst wieder ihrer Bedingtheit durch zufällige Umstände entkleiden müssen, um auf den reinen Vorstellungs- oder Lehrgehalt der Stelle zu kommen. Andererseits wird die biblische Theologie ungleich tiefer noch in die Analyse der Gedankengänge und Ideenassociationen eindringen müssen, als es die sorgfältigste Exegese für das Verständniß eines NTlichen Schriftstücks bedarf. Immer aber kann die biblische Theologie ihre Arbeit erst beginnen, wenn die Exegese das allseitige Verständniß ihrer Quellen vermittelt hat[2]). Die methodische Exegese, deren hermeneutischer Fundamentalsatz ist, die Schrift nicht aus einem dogmatischen oder philosophischen Lehrsystem oder aus vermeintlichen Schriftparallelen heraus, deren Aehnlichkeit man erst selbst erzeugt, indem man sie willkürlich durch einander erklärt, sondern jeden Schriftsteller aus sich selbst zu erklären, um das einzelne Wort aus dem gesammten Vorstellungskreise heraus zu verstehen,

2) Eine Darstellung der biblischen Theologie kann sich, ohne alle Uebersichtlichkeit zu verlieren, nicht in exegetische Detailuntersuchungen einlassen. Sie wird in der Benutzung jeder einzelnen Stelle ihre exegetische Auffassung derselben möglichst klar hervortreten lassen und in besonders wichtigen und schwierigen Fällen die Hauptmotive dieser Auffassung andeuten. Die Auseinandersetzung mit abweichenden exegetischen Auffassungen liegt nur soweit in ihrem Bereiche, als etwa die Abweisung anderer Ansichten in biblisch-theologischen Fragen sie fordert.

aus dem es geschrieben ist, bedarf freilich andererseits wieder der biblischen Theologie, die ihr allein das Gesammtbild des Vorstellungskreises, wie sie ihn in den Lehrbegriffen der einzelnen Schriftsteller darstellt, suppeditiren kann. Beide Disciplinen treten dadurch in ein Verhältniß fruchtbringender Wechselwirkung, welche für jede die Perspective in eine immer reichere Vervollkommnung öffnet, eben darum aber dieselben schwer auch zu einem vollkommen befriedigenden Abschluß kommen läßt. Wegen dieses Wechselverhältnisses zur Exegese ist die biblische Theologie im besonderen Sinne eine werdende Wissenschaft.

§. 4. Methode der Darstellung.

Die Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe wird von dem Mittelpunkt, um den sich die Lehranschauung jedes einzelnen Schriftstellers bewegt, auszugehen und von da aus auf Grund der bei ihm selbst vorliegenden Gedankengänge den gesammten Kreis seiner Vorstellungen und Lehren zu umschreiben haben. a) Daraus wird sich von selbst ergeben, auf welchen Punkten derselbe, ohne selbstständig darauf einzugehen, allgemeiner verbreitete Vorstellungen und Lehren aufgenommen b) und auf welchen er dieselben eigenthümlich fortgebildet oder in neuen Formen ausgeprägt hat. c) Es wird dabei endlich die Einheit der allen zu Grunde liegenden Heilsoffenbarung in ihrer immer reicheren und tieferen Erfassung zur Anschauung kommen. d)

a) Die Darstellung der verschiedenen Lehrbegriffe kann die aus den Quellen ermittelten einzelnen Vorstellungen und Lehren nicht planlos und in zufälliger Aufeinanderfolge aufzählen. Eben so wenig aber kann sie das Schema eines hergebrachten dogmatischen Systems oder ein noch so sinnreich ausgedachtes neues systematisches Schema zur Grundlage ihrer Darstellung machen, da das Einzelne von vorn herein in ein falsches Licht gesetzt wird, wenn man es in fremdartige Combinationen hineinstellt. Wo nun, wie im paulinischen Lehrbegriff, derselbe im Geiste des Apostels bereits eine fast systematische Ausgestaltung erlangt hat, da ist es freilich nur nöthig, diese Gestaltung aufzusuchen. Aber weder darf man voraussetzen, daß alle NTlichen Schriftsteller ihre Vorstellungen und Lehren so systematisch ausgestaltet haben, noch würden die uns vorliegenden Quellen genügen, für die meisten anderen Lehrbegriffe einen derartigen Versuch zu wagen. Da nun aber ohnehin die Ermittlung der einzelnen Vorstellungen und Lehren nur gelingen kann, wenn man überall den Gedankengängen und Ideenverbindungen des Schriftstellers nachgeht, so wird es auf diesem Wege möglich sein, den Mittelpunkt zu finden, um welchen sich die vorzüglichsten Gedankenreihen und Vorstellungskreise jedes Einzelnen bewegen. Von diesem wird dann die Darstellung auszugehen und daran so viel als möglich alles Weitere so anzuknüpfen haben, wie es sich gelegentlich im Geiste des Schriftstellers damit verknüpft zeigt, bis zuletzt der Gesammtumfang seiner Vorstellungen und Lehren beschrieben ist. Diese Methode läßt sich natürlich nicht mit mathematischer Sicherheit vollziehen, es kommt dabei vielfach auf eine glückliche Intuition an, und verschiedene Wege können

relativ gleich gut zu demselben Ziele führen. Daß dabei gewisse Hauptgesichtspunkte, unter denen wir die Heilswahrheiten zu betrachten und anzuordnen pflegen, sich immer wieder geltend machen werden, ist unvermeidlich und unverfänglich, da dieselben, soweit sie in der Natur der Sache gegeben sind, auch für die Gedankengänge der NTlichen Schriftsteller maßgebend gewesen sein werden.

b) Wenn die so entwickelte Methode allein im Stande ist, ein richtiges Gesammtbild von dem Lehrbegriffe jedes einzelnen Schriftstellers zu geben, so ist doch nicht zu leugnen, daß dieselbe die übersichtliche Anschauung von dem Verhältniß derselben zu den überall im N. T., wenn auch in verschiedener individueller Ausprägung vorkommenden Vorstellungen und Lehren erschwert. Da die Darstellung jedesmal ihren eigenthümlichen Gang nimmt, so ist die Stelle, an der das Einzelne zur Sprache kommt, meistentheils eine verschiedene. Allein dieser Uebelstand, der sich durch Verweisungen auf die Stellen, in denen derselbe Gegenstand in früheren Lehrbegriffen behandelt war, großentheils heben läßt, wird weit aufgewogen dadurch, daß nun alles Einzelne nur in dem Zusammenhange abgehandelt wird, in welchem es bei dem einzelnen Schriftsteller wirklich vorkommt. Es kann nicht vorkommen, daß dem Einzelnen dem einmal festgestellten Schematismus zu Liebe Aussagen über Fragen abgepreßt werden, auf die er sich nirgends wirklich einläßt; es wird vielmehr aus dem Zusammenhange, in welchem jede Frage besprochen wird, von selbst erhellen, ob der Schriftsteller sie irgendwie selbstständig erfaßt und eigenthümlich beantwortet hat, oder ob er Vorstellungen und Lehren darüber, die seiner Richtung oder Zeit gemeinsam waren, nur schlechthin mit aufgenommen und reproducirt hat. Es könnte freilich scheinen, als ließe sich dies noch einfacher dadurch erreichen, daß man die Allen gemeinsamen oder doch bei Vielen in gleicher Weise vorkommenden Vorstellungen und Lehren, namentlich die mehr oder weniger Allen gemeinsamen ATlichen Voraussetzungen, ausdrücklich von den jedem eigenthümlichen abgesondert darstellt, und es ist nicht zu leugnen, daß dies Vieles vereinfachen und manche ermüdende Wiederholungen unnöthig machen würde. Allein dadurch würde der lebensvolle Zusammenhang des Gedankenkreises bei jedem einzelnen Schriftsteller zerrissen, das Eigenthümliche würde isolirt und, von der Anlehnung an die gemeinsame Basis losgelöst, in ein falsches Licht gestellt und die feinere Nüancirung, die das Gemeinsame oft durch seine Verbindung mit dem Eigenthümlichen empfängt, leicht vernachlässigt werden [1]).

c) Ist im Sinne von not. a. der Mittelpunkt richtig gefunden, um welchen sich die Lehranschauung des einzelnen Schriftstellers bewegt, so werden von selbst diejenigen Punkte in das volle Licht treten, auf welchen die Eigenthümlichkeit desselben zu suchen ist. Diese kann, wo es sich nicht um ganz neue, einem Schriftsteller durchaus eigenthümliche handelt, darin bestehen, daß Vorstellungen und Lehren, die auch sonst sich finden, tiefer und reicher entwickelt, oder daß sie in neuen Formen ausgeprägt sind. Um dies zu constatiren, wird die Darstellung stets die Vergleichung der

1) Eine Ausnahme von der hier aufgestellten Regel haben wir uns hinsichtlich der urchristlichen Anthropologie gestattet (vgl. §. 27); aber es erhellt von selbst, daß hier die obenerwähnten Uebelstände nicht eintreten können.

späteren mit früheren Lehrbegriffen im Auge behalten müssen. Es muß diese comparative Thätigkeit mit der thetisch darstellenden stets Hand in Hand gehen. Freilich ist dabei ebenso die Gefahr vorhanden, haarspaltend Unterschiede zu erkünsteln, wo in Wahrheit keine sind, oder sie doch mit Vernachlässigung des gemeinsamen Grundes zu überschätzen, wie andererseits wirkliche Unterschiede zu verwischen, weil über dem Gemeinsamen das Eigenthümliche in der Ausprägung oder Entwicklung übersehen wird. Beide Gefahren können nur dadurch vermieden werden, daß die Darstellung des einzelnen Lehrbegriffs in seinem Gesammtumfange und in seiner inneren Oeconomie der leitende Gesichtspunkt bleibt, an welchen sich die comparative Thätigkeit nur anschließt. Sobald sich die letztere von der ersteren loslöst, liegt die Versuchung nahe, einzelne, vielleicht geistreich aufgefaßte Gesichtspunkte der Vergleichung zu isoliren, die doch nur von einer Seite her das wirkliche Verhältniß der Lehrbegriffe ausdrücken, und andere ebenso wichtige Seiten in den Schatten zu stellen.

d) Die biblische Theologie kann in ihrem Unterschiede von der biblischen Dogmatik kein einheitliches System der NTlichen Wahrheit darstellen, weil sie es nach §. 1, c. mit der Mannigfaltigkeit der Lehrformen zu thun hat. Sie kann im Unterschiede von der Geschichte der Theologie im apostolischen Zeitalter (§. 2, c.) keine fortlaufende Entwicklung der religiösen Vorstellungen und Lehren aufweisen. Lehrbegriffe, die sie als spätere darzustellen hat, können unentwickeltere Formen des religiösen Bewußtseins festhalten, verschiedene Formen der religiösen Vorstellungen und Lehren können, obwohl zeitlich einander folgend, sachlich mit völliger Gleichberechtigung neben einander hergehen. Dennoch wird und muß in der Darstellung der NTlichen Theologie auch die aller Verschiedenheit der Lehrweise zu Grunde liegende Einheit zur Anschauung kommen, nicht in Folge eines ihr aufgedrungenen Systems, sondern in Folge der in der dargestellten Sache liegenden inneren Nothwendigkeit. Liegt diese Einheit in der Heilsthatsache der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo, so wird diese in dem Mittelpunkt, um den sich jede einzelne Lehranschauung dreht (not. a.), immer auf's Neue ergriffen und von immer neuen Seiten her angeschaut sein. Scheidet sich bei der hieran anknüpfenden weiteren Entwicklung das Gemeinsame von dem jedem Eigenthümlichen, so wird jene Einheit als der rothe Faden durch die Darstellung von Beidem hindurchgehen, und der leitende Gesichtspunkt für die vergleichende Feststellung von Beidem sein. Ist endlich die Anordnung der einzelnen Lehrbegriffe zwar nicht allein, aber doch zugleich durch die Zeitfolge bedingt, und muß die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Zeit trotz der aller menschlichen Entwicklung anhaftenden Abweichungen von der geraden Linie doch im Großen und Ganzen zu immer vielseitigerer und tieferer Erfassung des in Christo gegebenen Heils führen, so wird die Darstellung der biblischen Theologie des N. T. ein fortlaufender Beweis dafür sein, wie der Geist, der in der apostolischen Gemeinde waltete und die ungetrübte Erhaltung der seligmachenden Offenbarung Gottes in Christo sicherstellte, dieselbe immer mehr und mehr in alle Wahrheit leitete.

§. 5. Der Ursprung der Wissenschaft.

So lange die kirchliche Theologie in naiver Weise sich ihrer Einheit mit der biblischen bewußt war, fehlte das Bedürfniß für die wissenschaftliche Darstellung der letzteren. a) Den ersten Anstoß dazu gab die gesonderte Erörterung der biblischen Beweisstellen, mochte dieselbe nun im Sinne der Kirchenlehre oder im Gegensatz zu ihr unternommen sein. b) Daraus ergab sich von selbst der Versuch, die so gewonnenen Resultate in selbstständiger Weise der kirchlichen Dogmatik als ihre Stütze oder als ihr Correctiv gegenüber zu stellen. c) Erst Gabler hat den rein geschichtlichen Charakter der biblischen Theologie, wie er seither principiell fast allgemein zugestanden ist, zur Geltung gebracht. d)

a) Seit im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Kirche genöthigt wurde, von der lebendigen Ueberlieferung der Apostellehre auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen, um in ihnen Grund und Recht ihrer Lehre im Gegensatz zu der häretischen Irrlehre nachzuweisen, hat die kirchliche Theologie im Grunde nichts anderes sein wollen, als eine biblische. Aber weder ist damals eine methodische Ableitung derselben aus der Schrift versucht worden, noch hätte eine solche bei der herrschenden unmethodischen Interpretationsweise gelingen können, der es von vornherein nicht schwer fiel, neue Lehrbildungen, auf welche ganz andere Momente eingewirkt hatten, in unbefangenster Weise in die Schrift zurückzutragen. Je mehr sich neben der Schrift außerdem principiell die Tradition als Lehrnorm geltend machte, um so mehr mußte sich die kirchliche Theologie in ihrer weiteren Ausbildung von der in der Bibel enthaltenen entfernen. Wohl hat es nie an solchen gefehlt, welche der herrschenden Kirchenlehre gegenüber auf die reine Lehre der Schrift zurückwiesen, aber erst die Reformation brachte den Gegensatz der kirchlichen und der biblischen Lehre zum vollen Bewußtsein und forderte eine Erneuerung der Theologie nach ihrem Formalprincip, der alleinigen Autorität der heiligen Schrift. Die ersten Darstellungen der evangelischen Glaubenslehre wollten nichts anderes sein als eine Reproduction der in der Schrift enthaltenen Lehre. Allein so sehr die Exegese in der Reformationszeit durch das Wiederaufblühen der klassischen Studien einerseits, durch das aus den Tiefen des religiösen Bedürfnisses heraus erschlossene Verständniß für den wesentlichen Offenbarungsgehalt der Schrift andererseits gefördert war, so konnte doch der Grundsatz von der perspicuitas der sich selbst auslegenden heiligen Schrift bei der herrschenden Inspirationslehre nur verstanden werden im Sinne einer Erklärung des Einzelnen aus der analogia fidei heraus. So gewiß aber das Glaubensbewußtsein der Reformatoren aus der Schrift heraus geboren war, so gewiß empfing es seine Form doch durch das ihnen mit der katholischen Kirchenlehre gemeinsame oder im Kampf mit ihr entwickelte Begriffssystem, und diese Form wurde durch die Exegese in die Schrift zurückgetragen. Die in Folge dessen aus ihr entwickelte Lehre war zwar eine durch die Vertiefung ins N. T. wesentlich gereinigte und der Schriftlehre in ihrem tiefsten Kern entsprechende, aber keine aus ihr methodisch entwickelte. Je mehr nun die scholastische Ausbildung dieser Lehre fortschritt, um so weiter

entfernte sie sich in formaler und materialer Hinsicht von der eigenthümlichen Form der im N. T. niedergelegten religiösen Vorstellungen und Lehren. In der vollen Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit des kirchlichen Systems behandelte man seine selbstständige Ausbildung als das Primäre, die Beweisführung aus der Schrift als das Sekundäre; die Exegese trug die formulirten Lehren des Systems in die Schrift hinein, statt die Lehre der Schrift selbstständig aus ihr zu entwickeln, und verhinderte so immer mehr, daß ein Bewußtsein über den Unterschied der biblischen Theologie von der kirchlichen auch nur aufkommen konnte.

b) Der erste Schritt, durch welchen man wieder den Schriftinhalt von der Dogmatik zu scheiden begann, war eine selbstständige Zusammenstellung und exegetisch-dogmatische Erörterung der sogenannten dicta probantia, die man bisher innerhalb der Dogmatik selbst den einzelnen loci zur Begründung beigefügt hatte (Vgl. Sebastian Schmidt, collegium biblicum. Strassburg, 1671. ed. 3. 1689. Joh. Hülsemann, vindiciae S. S. per loca classica system. theolog. Leipzig, 1679. Joh. Guil. Baier, analysis et vindicatio illustrium script. dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium. Altorf, 1716. C. E. Weissmann, institutiones theol. exeg.-dogm. Tübingen, 1739. F. G. Zickler, ausführliche Erklärung der Beweissprüche der heiligen Schrift. Jena, 1753—65). Die Darlegung des biblischen Lehrgehalts ist hier nur Mittel, nicht Zweck, die Anordnung ganz durch die dogmatischen loci bestimmt, die Exegese der einzelnen aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stellen hat ein ganz dogmatisches Gepräge. Die Sache blieb dieselbe, als der Rationalismus, der mit der kirchlichen Lehre gebrochen hatte und doch mit der Schrift in Uebereinstimmung stehen wollte, sich dieser Form bemächtigte, um die kirchliche Dogmatik von ihrem eigenen Boden aus zu bekämpfen. Die Behandlung der Schriftlehre wurde dadurch keineswegs von dem Druck eines ihr fremdartigen Systems befreit; es trat nur an die Stelle des in seinem Ursprunge doch immer aus ihr hervorgewachsenen kirchlichen Systems das auf völlig fremdartigem Boden erwachsene rationalistische, in dessen Interesse nun die gesammelten Beweisstellen umgedeutet oder ihres wesentlichen Gehalts entleert wurden (Vgl. Teller, topice sacrae scripturae, Leipzig, 1761. Semler, historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1764. 68. Vgl. Exegetisches Handbuch für die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik. Halle, 1795. 1802. Hufnagel, Handbuch der biblischen Theologie. Erlangen, 1785. 89).

c) Schon der Pietismus hatte mit seiner lebendigen praktischen Frömmigkeit den Unterschied zwischen dem Formalismus des herrschenden kirchlichen Systems und dem unmittelbaren Ausdruck des religiösen Bewußtseins in der Lehrweise der Schrift tief gefühlt und darum versucht, die Bibellehre in einer einfacheren, derselben mehr entsprechenden Weise darzustellen, ohne im Wesentlichen mit den Anschauungen der Kirchenlehre zu brechen. Doch sind diese Darstellungen mehr für den praktischen Gebrauch bestimmt und ohne wissenschaftliche Bedeutung (Vgl. A. F. Büsching, epitome theologiae e solis literis sacris concinnatae. Lemgo, 1757. Ders., Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen. 1758). Aber auch auf orthodoxer Seite

war durch die Kritik der biblischen Beweisgründe Seitens des Rationalismus das Gefühl geweckt, daß die kirchliche Dogmatik neuer Stützen bedürfe und diese nur aus einer selbstständigen, zusammenhängenden, wenn auch die systematische Form von der Dogmatik entlehnenden Darstellung der Schriftlehre gewinnen könne (Vgl. Storr, doctrinae christ. e solis sacris libris repetitae pars theoretica. Stuttgart, 1793. 1807; deutsch mit Zusätzen von C. Ch. Flatt, 1803. 13). Zachariae gesteht, daß die kirchliche Lehre zwar ihrem Gehalt, aber nicht ihrer Terminologie und Anordnung nach mit der heiligen Schrift übereinstimme, deren Begriffe und ganze Denkungsart vielfach eine andere sei als die unserige. Er will allein die in der Schrift befindliche Lehre nach ihrem biblischen Verstande und ihren Beweisgründen aus der Schrift und nach der aus ihr und der Natur der Heilsordnung sich ergebenden Ordnung darstellen, um diese dann mit der kirchlichen zu vergleichen, in der Hoffnung, daß dieselbe dadurch in ihrer Gewißheit nicht leiden, sondern nur in einem neuen Lichte werde dargestellt werden. Dennoch verweilt auch er noch wesentlich bei den einzelnen Bibelstellen und in der Art, wie ihm die concreten biblischen Vorstellungen in abstracte Begriffe zerfließen, zeigt sich bereits stark der Einfluß des Rationalismus (Vergl. Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren. Göttingen und Leipzig, 1772. 3. Auflage von Vollborth. 1786). Von rationalistischer Seite suchte K. F. Bahrdt (Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. Gotha und Leipzig. 1769. 70. 2. Aufl. 1784) mittelst des Zurückgehens auf die Schrift ein System allgemeiner Vernunftwahrheiten an die Stelle des kirchlichen zu setzen. C. F. Ammon (Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erlangen, 1792. 2. Aufl. unter d. T.: Biblische Theologie. 1801. 2.) betrachtet die biblische Theologie als eine Vorarbeit und Hülfswissenschaft der Dogmatik, der sie nur Materialien zu liefern hat, ohne sich um den Zusammenhang derselben zu bekümmern. Sie gewinnt dieselben als die reinen, d. h. von aller Eigenheit des Vortrags abgesonderten Resultate derjenigen Stellen, aus welchen die Lehrsätze der biblischen Dogmatik fließen. Obwohl er aber in der Einleitung schon von Eigenheiten der heiligen Schriftsteller, Stufen der Offenbarung und verschiedenen Lehrtypen redet, so geht doch seine Arbeit über eine geordnete Erörterung der einzelnen Beweisstellen im Sinne des Rationalismus noch wenig hinaus.

d) So lange der Rationalismus sich damit abmühte, seine eigene Lehre in der Schrift nachweisen zu wollen, konnte er zu einer wirklichen biblischen Theologie so wenig gelangen, als die auf dem Standpunkte der Orthodoxie stehende Wissenschaft. Nun hatte aber Semler in seinen Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanon (Halle, 1771—1775) mit dem altprotestantischen Inspirationsdogma gebrochen und in den kanonischen Schriften neben der ewigen und göttlichen Wahrheit überall rein menschliche und zeitlich bedingte Vorstellungen gefunden. Machte man mit dieser Unterscheidung vollen Ernst, so konnte man die völlig vorurtheilsfreie factische Ermittlung der biblischen Religionsbegriffe mit allem individuellen, lokalen, und temporellen, was ihnen anhaftete, der biblischen Theologie überlassen und sich vorbehalten, den dürftigsten Extract allgemeiner religiöser oder sittlicher Wahrheiten für den ewig gültigen Kern zu erklären, den die Dogmatik anzuerkennen und zum System auszubauen habe. Diesen Schritt

that J. Ph. Gabler in seiner Epoche machenden academischen Rede: de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altdorf, 1789 (abgedruckt in seinen kleinen theologischen Schriften. 1831. Bd. 2). Damit war die rein geschichtliche Aufgabe der biblischen Theologie anerkannt und die Berücksichtigung der durch die Individualität und Zeitstellung der einzelnen Verfasser bedingten Mannigfaltigkeit biblischer Lehrweisen gefordert. Es hing aber diese richtige Auffassung unserer Disciplin keineswegs von den rationalistischen Voraussetzungen ab, auf Grund derer sie errungen war. Wo nur überhaupt die Auffassung von dem Offenbarungscharakter der Schrift für die Anerkennung eines menschlichen Factors bei der Entstehung der einzelnen Schriften Raum ließ, konnte auch eine Mannigfaltigkeit von biblischen Lehrformen anerkannt werden, und wo nur irgend eine dieser Mannigfaltigkeit zu Grunde liegende Einheit gefunden wurde, konnte die unbedingteste normative Geltung der Schrift mit der freien geschichtlichen Untersuchung ihrer Lehrformen sich aussöhnen. Daher hat die von Gabler errungene Auffassung der biblischen Theologie principiell fast allgemeine Geltung in der theologischen Wissenschaft erlangt (Vgl. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie, in Keil und Tzschirners Analekten Bd. III, 1. 1816. Schirmer, die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältniß zum Ganzen der Theologie. Breslau, 1820. Schmid, über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des N. T. in unserer Zeit, in der Tübinger Zeitschrift 1838, 4. Schenkel, die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft, in den Studien und Kritiken 1852, 1. Weiß, das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1852 No. 38. 39).

§. 6. Die älteren Arbeiten.

Der erste Versuch Bauers, die Gablersche Auffassung unserer Wissenschaft durchzuführen, war noch zu sehr von rationalistischem Dogmatismus beeinflußt. a) Wissenschaftlich ungleich höher stehen die Arbeiten von de Wette, Rückert und v. Cölln, obwohl auch in ihnen der geschichtliche Charakter derselben weder formell noch materiell zu seinem Rechte kommt. b) Bei Baumgarten-Crusius aber wird der bereits gewonnene richtige Gesichtspunkt für die Bearbeitung der biblischen Theologie großentheils wieder aufgegeben. c)

a) Da nach G. L. Bauer die biblische Theologie die „reine und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Entwicklung der Religionstheorie der Juden vor Christo und Jesu und seiner Apostel nach den verschiedenen Zeitaltern und Ansichten der heiligen Schriftsteller" sein sollte, so mußte er zuerst die biblische Theologie des A. (Leipzig, 1796) und des N. T. (1800—1802) gesondert darstellen und in letzterer die Religionstheorie der drei ersten Evangelisten, des Johannes, der Apokalypse, des Petrus und Paulus unterscheiden [1]). Allein jeder der hier zum ersten Mal

1) Band 5, welcher den Hebräerbrief und Jacobus enthalten sollte, ist ausgeblieben.

gesondert dargestellten Lehrbegriffe wird nach demselben dogmatischen Schema in die Christologie, Theologie und Anthropologie getheilt und da Bauer überall zwischen der eigentlichen Ansicht Jesu und der Apostel und zwischen dem, worin sie sich an die irrigen Volksbegriffe accommodiren, unterscheidet, so ist ein wirklich geschichtliches Verständniß der einzelnen Lehrbegriffe, die ohnehin viel zu isolirt neben einander stehen, bei ihm nicht zu gewinnen. In der That ist es aber trotz der von Gabler entlehnten Begriffsbestimmung der Wissenschaft darauf auch nicht abgesehen. Bauer will die christlichen Religionsurkunden unparteiisch untersuchen, um die große Frage zu entscheiden, ob das Christenthum eine vernünftige und göttliche Religion sei und ob sie verdiene, Weltreligion zu werden. Da ihm aber feststeht, daß nur, was den Principien der Erfahrung und der gesunden Vernunft (natürlich im Sinne des Rationalismus) nicht widerstreitet, allgemein gültige Wahrheit sein kann, so muß doch zuletzt die rationalistische Lehre unter Polemik gegen das kirchliche System als der eigentliche Kern der biblischen Lehre erwiesen, alles übrige als Accommodation an die Volksbegriffe verworfen werden [2]).

b) Einen wesentlichen Fortschritt bezeichnen die Arbeiten von W. M. L. de Wette (Biblische Dogmatik des A. und N. T. Berlin, 1813. 2. Aufl. 1830) und Dan. v. Cölln (Biblische Theologie, herausg. von Dav. Schulz. Leipzig, 1836). Beide behandeln zuerst den Hebraismus und das Judenthum, sodann die Lehre Jesu und der Apostel, der sie einen geschichtlichen Abschnitt voraufschicken und in der sie eine judenchristliche, paulinische und alexandrinische Richtung unterscheiden. Beide stellen aber die Apostellehre nach einem ganz dogmatischen Schema in einem einheitlichen System dar, so daß jene Unterschiede, die auch nach v. Cölln fast lediglich formale sind, nur bei einzelnen Lehren zur Sprache kommen. Wie hiernach die historische Methode in der Darstellung noch durch die systematische beeinträchtigt ist, so ist auch in der Fassung der Aufgabe, wenigstens bei de Wette, der rein geschichtliche Charakter unserer Disciplin noch nicht zur Geltung gekommen. Denn obwohl er nach S. 40 das zu geben beabsichtigt, was wir biblische Theologie nennen, so scheidet er doch nach seinem philosophi-

---

die biblische Moral des N. T. (Leipzig, 1804) gesondert behandelt. Vgl. noch sein breviarium theol. biblicae. 1803.

2) Auf ähnlichem Standpunkte stehen Pölitz (das Urchristenthum nach dem Geiste der sämmtlichen NTlichen Schriften entwickelt. Danzig, 1802), Cludius (Uransichten des Christenthums. Altona, 1808) und Schwarz (die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. Heidelberg, 1808). Wenig mehr als den Namen hat mit unserer Wissenschaft das Werk von Kaiser gemein (Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religion und in die universale Religion. Erlangen, 1813. 14), das eine Geschichte der einzelnen religiösen Ideen, Cultusgebräuche und Moralgrundsätze giebt, in deren Entwicklungsproceß auch Judenthum und Christenthum verflochten wird. Zu einer selbstständigen zusammenhängenden Darstellung der biblischen Religion kommt es nicht, und auch hier ist die geschichtliche Darstellung nicht der letzte Zweck; denn der Verfasser ist von dem Interesse geleitet, aus der Schale der biblischen Vorstellungen überall den Kern seiner Universalreligion herauszuschälen.

schen Religionsbegriff (§. 1—45) die im A. und N. T. sich findenden rein religiösen Elemente von den angeblich fremdartigen Bestandtheilen, um so den Stoff für seine „biblische Dogmatik“ zu gewinnen, welche das Christenthum in seinem Verhältniß zur jüdischen Zeitbildung darstellen will (§. 46—61). Dagegen will v. Cölln das geschichtliche Princip strenger als bisher geschehen durchführen und die Denkart der einzelnen Zeiten und Lehrer völlig unabhängig von jedem kirchlichen System und jedem philosophischen Parteiinteresse darstellen. Aber wenn er auch das Material der biblischen Theologie vollständiger als seine Vorgänger durchgearbeitet hat, so ist doch schon seine Unterscheidung einer symbolischen und unsymbolischen Religionslehre dem Geiste der NTlichen Schriftsteller völlig fremd und seine Auffassung biblischer Vorstellungen und Lehren vielfach durch die eigenen rationalistischen Anschauungen beeinflußt. Auch Rückert faßt in seiner christlichen Philosophie (Band 2: die Bibel d. h. systematische Darstellung der theologischen Ansichten des N. T. Leipzig, 1825) die Lehre der Apostel systematisch zusammen, wobei nur gelegentlich auf den Unterschied der apostolischen Lehrweisen Rücksicht genommen wird. Doch führt er denselben nicht mehr auf den Gegensatz des Judenchristlichen und Hellenistischen, sondern auf die Individualitäten der Hauptapostel zurück[3]).

c) Die Schrift von L. F. O. Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie. Jena, 1828) bezeichnet in der Geschichte unserer Wissenschaft, sofern dieselbe ihre Idee immer vollkommener realisiren soll, einen Rückschritt. Die Lehren des A. und N. T. werden zwar geschichtlich auseinander gehalten, aber doch stets in jedem einzelnen Punkte zusammen dargestellt. Eine Mannigfaltigkeit von Lehrtropen im N. T. wird nicht anerkannt oder doch auf ein Minimum individueller Stimmungen, Ausdrucks- und Beweisarten zurückgeführt; verschiedene Richtungen und eine fortschreitende Entwicklung der NTlichen Lehre werden ausdrücklich geleugnet. Dennoch will der Verfasser eine Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen und Lehren der biblischen Schriftsteller von Gott und Menschenbestimmung geben und beschäftigt sich in dem ersten allgemeinen Theil mit dem Judenthum und Christenthum in ihrem Wesen und ihren geschichtlichen Beziehungen, sowie mit der Charakteristik ihrer Schriften und Schriftsteller. Der specielle Theil stellt als die Grundbegriffe beider Religionsanstalten die Begriffe vom Reiche Gottes und von Kindern Gottes hin, behandelt dann aber nach einem ganz dogmatischen Schema die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Heil der Menschen. Die Darstellung im Einzelnen enthält viel Feines und Geistvolles, ist aber sehr ungleich und aphoristisch gehalten.

§. 7. Die neueren Arbeiten.

Von Neander angeregt, hat Schmid die Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrtropen aus der religiösen Individualität der Schrift-

3) Von kleineren Arbeiten vgl. noch C. F. Böhme, die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden. Halle, 1825. Die Religion der Apostel Jesu Christi. 1829. Matthäi, der Religionsglaube der Apostel Jesu. Göttingen, 1826—1829. L. D. Cramer Vorlesungen über die biblische Theologie des N. T., herausg. von Naebe. Leipzig, 1830.

steller zu entwickeln gesucht und mancherlei Nachfolger gefunden. a) Von der anderen Seite haben die Arbeiten der Tübinger Schule die Eigenthümlichkeit der Neutestamentlichen Lehrtropen mehr aus dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums auffassen gelehrt. b) Von ihr angeregt, haben Ritschl und Reuß die einzelnen Lehrbegriffe im Zusammenhange mit der Geschichte des apostolischen Zeitalters dargestellt, während Baur in seiner Neutestamentlichen Theologie alle Vorzüge, aber auch alle Mängel dieser Betrachtungsweise zur Anschauung bringt. c)

a) Eine neue Anregung zur tieferen Erfassung und eingehenderen Ausführung der unserer Wissenschaft gestellten Aufgabe ging von Neander aus, der in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (Hamburg, 1832. 4. Aufl. 1847) die Lehre der Apostel, und zwar des Paulus, Jacobus und Johannes gesondert darstellte (II. Abschnitt 6, S. 653—914). Mit seinem tiefen Verständniß für die Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens in seinen verschiedenen Ausprägungen und Ausdrucksformen hatte er die Verschiedenheit der Lehrtypen auf die Individualität der apostolischen Persönlichkeiten zurückgeführt und die lebensvolle Einheit des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit menschlicher Auffassungsformen nachgewiesen. Diesen Gesichtspunkt machte im ausdrücklichen Gegensatze zu de Wette und v. Cölln, welche den Unterschied der apostolischen Lehrbegriffe mehr nach geschichtlichen Einflüssen, die außerhalb des Christenthums liegen, bestimmten, Chr. Fr. Schmid geltend in seiner „biblischen Theologie des N. T." (herausgegeben von Weizsäcker. Stuttgart, 1853. 4. Aufl., besorgt durch A. Heller. Gotha, 1868.) Indem er davon ausgeht, daß das Christenthum die Erfüllung des alten Bundes sei, der aus Gesetz und Verheißung besteht, und daß man das Christenthum mehr in seiner Einheit mit demselben und mehr in seinem Gegensatz dazu auffassen könne, gewinnt er eine vierfache Möglichkeit von Lehrtropen, die sich in den vier apostolischen Persönlichkeiten ausgeprägt haben soll. Jacobus stellt das Christenthum dar als das erfüllte Gesetz, Petrus als die erfüllte Verheißung, Paulus in seinem Gegensatz zum Gesetz, Johannes im Gegensatz zu Gesetz und Weissagung. So viel Beifall diese Gruppirung gefunden und so gewiß sie in manchen Punkten auf die richtige Spur geleitet hat, so ist doch nicht zu verkennen, daß hier ein aprioristisches Schema an die individuelle Mannigfaltigkeit der apostolischen Lehrweise angelegt ist, in welches dieselbe nur durch einen seltsamen Zufall oder ein Spiel der göttlichen Vorsehung hineinpassen könnte, in welches sie aber in Wirklichkeit nicht paßt, da von einem Gegensatz gegen die ATliche Verheißung überall nicht die Rede sein kann und selbst die nothdürftige Modification, die Schmid dieser vierten Gestalt giebt, sich mit der specifisch johanneischen Eigenthümlichkeit durchaus nicht deckt. Im Uebrigen faßt Schmid die Aufgabe der biblischen Theologie viel zu weit, wenn er sie als die historisch genetische Darstellung des Christenthums, wie dieses in den canonischen Schriften des N. T. gegeben ist, charakterisirt und demgemäß auch vor der Lehre das Leben der Apostel (II., S. 7 bis 69) noch ungleich ausführlicher, als es bei de Wette und v. Cölln geschah, darstellt. Die Behandlung der einzelnen Lehrtropen hat vielfach richtige Gesichtspunkte aufgefaßt und zur

Norm für die Entwicklung derselben im Einzelnen gemacht, ist aber doch formell und materiell noch zu sehr von dogmatischen Kategorien abhängig und ermangelt häufig der Vollständigkeit und Schärfe in der Erfassung ihrer Eigenthümlichkeit. Im engen Anschluß an Neander und Schmid hat H. Meßner in seiner „Lehre der Apostel" (Leipzig, 1856) die einzelnen Lehrbegriffe, doch ausführlicher als sie auch die der kleineren Schriften, behandelt und mit eingehender Sorgfalt jeden einzelnen in seinem innern Zusammenhange zu entwickeln und mit den andern zu vergleichen gesucht. In derselben Richtung, wenn auch viel weniger eingehend, bewegt sich G. V. Lechler (das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Stuttgart 1851. 2. Aufl. 1857), welcher dem paulinischen Lehrbegriff die Darstellung der urapostolischen Predigt voraufschickt und die Lehren des Jacobus, Petrus und Johannes, wie sie in der nachpaulinischen Zeit ausgeprägt sind, folgen läßt (Vgl. noch Jul. Köstlin über die Einheit und Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehre in den Jahrb. für deutsche Theologie 1857, 2. 1858, 1), und das freilich wenig selbstständige und der wissenschaftlichen Bestimmtheit gar sehr ermangelnde Handbuch von J. J. van Oosterzee (die Theologie des Neuen Testaments. Barmen, 1869), welches außer der Theologie Jesu Christi (nach den Synoptikern und nach Johannes) die Theologie der Apostel als petrinische, paulinische und johanneische abhandelt. Wie man auch katholischer Seits sich in diese Betrachtungsweise des N. T. finden konnte, zeigt die Darstellung des petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriffs bei Lutterbeck (die NTlichen Lehrbegriffe. Mainz, 1852. II. 4). Die Geschichtlichkeit derselben stellt sich aber freilich als eine nur scheinbare heraus, wenn man sieht, nach welchen willkürlichen Schematismen das Verhältniß dieser drei bei ihm bestimmt wird (Vgl. S. 139, besonders S. 152—154).

b) War seit Neander die Verschiedenheit der NTlichen Lehrtropen mehr auf die religiöse Individualität der einzelnen Schriftsteller zurückgeführt, so wurde nun auch die andere Seite, ihre Bestimmtheit durch die Stellung der Einzelnen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums zur Geltung gebracht. Die Tübinger Schule, welche diese Entwicklung als die allmählige Vermittlung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen dem urapostolischen Judenchristenthum und dem antijüdischen Paulinismus auffaßte, hatte die Fragen, welche das apostolische Zeitalter bewegten, und damit auch ihren Einfluß auf die Theologie desselben schärfer erfassen gelehrt, den Blick für die Unterschiede der apostolischen Richtungen, weil sie dieselben als Gegensätze auffaßte, geschärft und behufs der Begründung ihrer historischen und kritischen Aperçus die NTlichen Schriften einer ungleich eingehenderen Analyse ihrer ganzen theologischen Eigenthümlichkeit unterzogen, als es bisher geschehen war (Vgl. Plank, Judenchristenthum und Urchristenthum; Köstlin, zur Geschichte des Urchristenthums, in den theologischen Jahrbüchern 1847, 4. 1850, 2. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen, 1853. 2. Aufl. 1860. Hilgenfeld, das Urchristenthum in den Hauptmomenten seines Entwicklungsganges. 1855.). Allerdings wurde durch die Resultate dieser Schule eine große Zahl NTlicher Schriften ins zweite Jahrhundert herabgerückt, ihre specifische Bedeutung im Sinne von §. 1, b aufgehoben und dadurch die NTliche Theologie zu einer Dogmengeschichte des apostolischen und nach-

apostolischen Zeitalters gemacht, in welcher viele Schriften des zweiten Jahrhunderts als gleichberechtigte Factoren neben den NTlichen ihre Stelle erhalten mußten. Von diesem Standpunkte aus hat Schwegler „das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung" (Tübingen, 1846) dargestellt und darin die Lehrbegriffe der wichtigsten NTlichen Schriften eingehend behandelt (Vgl. Ludw. Noack, die biblische Theologie A. und N. T. Halle, 1853). Aber auch wer die Resultate dieser Untersuchungen sich nicht aneignen kann, wird in denselben eine bedeutende Anregung für die schärfere Bestimmung und das geschichtliche Verständniß der NTlichen Lehrtropen finden, zumal die Tübinger historisch-kritische Schule im Unterschiede von dem älteren Rationalismus, der nie ganz über die Neigung, seine Vernunftlehre zugleich als den Kern der Bibellehre zu erweisen, hinweggekommen ist, nach ihrer Auffassung von dem Wesen und der Geschichte des Christenthums an die ältesten Auffassungen desselben sich in keiner Weise gebunden fühlt und darum völlig unbefangen der Erforschung derselben sich hingeben kann.

c) In seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl. Bonn, 1857) hat A. Ritschl, nachdem er von gleich freiem historisch-kritischem Standpunkte aus zu einem principiellen und durchgreifenden Widerspruch gegen die Resultate der Tübinger Schule gelangt war, eine vortreffliche Charakteristik sowohl des paulinischen Lehrbegriffs als der Lehrweise derjenigen Schriften, welche das jüdische Christenthum im apostolischen Zeitalter repräsentiren, gegeben. Den ganzen Stoff unserer Wissenschaft aber behandelt von einem der Tübinger Schule zwar verwandteren, aber ihre Resultate doch vielfach moderirenden und modificirenden Standpunkte aus Ed. Reuß in seiner histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique (Strasbourg, 1852. 3. ed. 1864), wobei aber trotz seiner glänzenden Darstellungsgabe die Detailuntersuchung der übrigens stets geistreich erfaßten und lichtvoll entwickelten Lehrbegriffe die Geschichtserzählung ebenso oft störend unterbricht, wie die Rücksicht auf die für diese wichtigen Momente jene beschränkt (Vgl. §. 2, c). Er behandelt nach einer Darstellung der Geschichte des Judenthums, der Lehre Jesu und der Entwicklungsgeschichte der apostolischen Kirche zuerst die judenchristliche Richtung und den Paulinismus. Dann folgen die Schriften der vermittelnden Richtung, wozu außer dem Hebräerbrief, 1. Petrus und den geschichtlichen Schriften des N. T. auch die Briefe des Barnabas und Clemens gezählt werden, und schließlich die johanneische Theologie. Erst nach seinem Tode erschienen die „Vorlesungen über NTliche Theologie" (Leipzig, 1864), wie sie Baur selbst in den Jahren 1852—60 gehalten hat. Wenn Baur unsere Wissenschaft als denjenigen Theil der geschichtlichen Theologie beschreibt, welcher sowohl die Lehre Jesu als die auf ihr beruhenden Lehrbegriffe soweit darzustellen hat, als dies auf der Grundlage der NTlichen Schriften geschehen kann, so fehlt es auf seinem kritischen Standpunkte, der consequenter Weise nur eine Darstellung wie die Schweglersche zuläßt, für dieses „Soweit" an jeder principiellen Berechtigung. Zur „Lehre der Apostel" gehört ihm ja in Wahrheit nur der Lehrbegriff des Paulus und des Apokalyptikers, die er als die ursprüngliche Antithese innerhalb des apostolischen Christenthums in der ersten Periode behandelt. Die zweite Periode, welche die Lehrbegriffe des Hebräer-

briefs, der (unechten) paulinischen Gefangenschaftsbriefe, des Jacobus, Petrus und der geschichtlichen Bücher des N. T. behandelt, und die dritte, welche mit dem Lehrbegriff der Pastoralbriefe und des Johannesevangeliums schließt, stellen ja keineswegs mehr „die Lehre der Apostel", sondern die Lehre viel späterer christlicher Schriften dar, neben denen die Lehrbegriffe anderer gleichzeitiger mit völlig gleicher Berechtigung stehen könnten. Abgesehen davon hat Baur die Aufgabe, die „eigenthümliche Grundanschauung" jedes Lehrbegriffs aufzusuchen und von da aus „den ganzen Inbegriff der zusammengehörenden Vorstellungen in seinem natürlichen Zusammenhange" zu entwickeln, klar erkannt und mit gewohnter Meisterschaft durchgeführt, obwohl seine historisch-kritischen Voraussetzungen über die Entwicklungsgeschichte des Christenthums und den Ursprung der NTlichen Schriften ihm „die individuelle Gestaltung" der einzelnen Lehrbegriffe oft von vornherein in einer falschen Beleuchtung erscheinen lassen. Ueberhaupt aber tritt es in seiner Darstellung klar hervor, wie die Betrachtung der NTlichen Lehrbegriffe vom Standpunkte der theologischen Entwicklung aus nicht weniger einseitig ist, wie die, welche ausschließlich von der religiösen Individualität der Verfasser ausgeht. Denn es handelt sich in ihnen eben nicht nur um die Lösung religions-philosophischer Probleme, um den Kampf und die Vermittlung theologischer Gegensätze, sondern um eigenthümliche Gestaltungen des religiösen Lebens, welche die Lehrweise der einzelnen Schriftsteller bestimmen; und die lebensvolle Mannigfaltigkeit derselben kann eben darum nicht in sich ausschließende Gegensätze auseinandergehen, weil die einheitliche Gottesoffenbarung in Christo der apostolischen Lehre ihre religiösen Impulse gab. Nachdem sodann unser Lehrbuch in zwei Auflagen (1868. 1873) erschienen war, stellte zuletzt (im Wesentlichen nach dem Schema der Tübinger Schule) Dr. A. Immer (Theologie des neuen Testaments. Bern, 1877) nach einem einleitenden Abriß der hebräischen und jüdischen Religion die Religion Jesu, das Judenchristenthum der Urapostel und der Urgemeinde, den Paulinismus, das nachpaulinische Judenchristenthum (Jac. Apoc.), die zwischen Paulinismus und Judenchristenthum vermittelnde (Luc. Petr.) und die über dem Gegensatz stehende Richtung (Joh.) dar. Dennoch kommt, abgesehen von ihren historisch-kritischen und dogmatischen Voraussetzungen, der Standpunkt der Schule hier durchaus nicht zur klaren Darstellung. Höchst dürftig ist die Behandlung des urapostolischen Standpunkts, eine antipaulinische Richtung ist bei der Apokalypse so wenig nachgewiesen, wie eine vermittelnde bei den Petrusbriefen. Ueberhaupt kommen trotz im Ganzen exacter Exegese und oft sogar ermüdender Breite die einzelnen Begriffe und Gedankenreihen fast nirgends zu präcisem, übersichtlichem Ausdruck. Unwichtiges wird sehr kurz, Entscheidendes oft gar nicht, oft sehr kurz behandelt, öfter noch in der Schwebe gelassen oder verwaschen. Uebrigens wird hier viel exegetisches, historisches und kritisches Material in die Darstellung mitverflochten, das der richtig erfaßten Aufgabe und Methode der biblischen Theologie fernliegt.

§. 8. Die Hülfsarbeiten.

Als Hülfsarbeiten für die biblische Theologie dienen die Versuche, ein einheitliches System biblischer Lehre darzustellen, in dem Maße, als sie auf die Reproduction der Gedankenreihen einzelner Schriftsteller eingehen. a) Un-

mittelbarer noch ist derselben vorgearbeitet durch die Darstellung einzelner NTlicher Lehrbegriffe oder durch die Bearbeitungen einzelner Vorstellungen und Lehren aus ihnen. b) Viel dankenswerthen Stoff liefern auch die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Hauptlehren, soweit dieselben auf die Schriftlehre ausführlicher eingehen. c) Endlich kann auch die NTliche Lexicographie in den Dienst unserer Wissenschaft treten. d)

a) Die Versuche, ein System biblischer Lehre unmittelbar aus der Schrift zu entwickeln, gehen von der durch die biblische Theologie widerlegten Voraussetzung aus, daß sich eine einheitliche Reihe von religiösen Vorstellungen und Lehren in all ihren Theilen vorfinde. In diesem Sinne hat J. T. Beck (die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Stuttgart 1841) den Alt- und NTlichen Lehrstoff ohne weiteres zu einem Ganzen verarbeitet [1]), während Dr. J. Chr. K. v. Hofmann (der Schriftbeweis, Nördlingen 1852—55. 2. Aufl. 1857—59), obwohl im scharfen Gegensatz gegen jede Annahme verschiedener biblischer Lehrtropen, das voraufgeschickte „Lehrganze" in seinen einzelnen Lehrstücken so begründet, daß er vom A. zum N. T., von den Aussagen Jesu zu denen seiner Apostel fortschreitet. Wie er schon hier dieselben durch zusammenhängende Betrachtung der auf jeden Lehrpunkt bezugnehmenden Schriftabschnitte methodisch eruirt, so hat er seine höchst originelle Exegese später auch in seinem großen Bibelwerk (die heilige Schrift neuen Testaments, zusammenhängend untersucht. 7 Bde. Nördlingen, 1862—76) durch fast alle Neutestamentlichen Briefe durchgeführt. Obwohl mehr der geschichtlichen Betrachtung zugewandt, findet doch auch H. Ewald (die Lehre der Bibel von Gott oder die Theologie des alten und neuen Bundes. 4 Bde. Leipzig 1871—76) schon im A. T. ein „so vollkommenes Abbild des Lebens in der wahren Gottesscheu" (Religion), daß er für die Darstellung „des Weges zu Gott durch Christus und den heiligen Geist", welche zeigen soll, „daß jener Weg jetzt nur durch Christus und den heiligen Geist sicher betreten und zurückgelegt" werden könne (III, S. 303), von den etwa 1600 Seiten seines einleitend die Lehre vom Worte Gottes, und dann in drei Haupttheilen die Glaubenslehre, die Lebenslehre und die Reichslehre behandelnden Werkes nur etwa 80 S. braucht. — Richtig unterscheidet Sam. Lutz (biblische Dogmatik, hersg. von R. Rüetschi. Pforzheim 1847) seine Aufgabe von der der biblischen Theologie, entwickelt aber mit vielfacher Berücksichtigung der geschichtlichen Unterschiede vom A. und N. T., sowie der Verschiedenheit NTlicher Lehrtropen ein sehr kunstvoll angelegtes System der nach ihm wesentlich überall gleichen Grundideen der biblischen Religion angeblich auf rein historischem Wege und dann die damit in Verbindung gesetzte Geschichtsauffassung oder die göttliche Offenbarungsökonomie in der Geschichte. Auch G. L. Hahn (Theologie des N. T. Leipzig 1864) schickt

---

1) Erschienen ist nur der erste Theil, welcher die Lehre von Gott voranschickt und dann als „die Logik der Christlichen Lehre" oder als „die in Christo als Weisheit zur Erkenntniß gebrachte Wahrheit" die Weltschöpfung, den Weltabfall und die Weltversöhnung behandelt. Vgl. noch Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre. Stuttgart 1838. 2. Aufl. 1870).

(in dem allein erschienenen ersten Theile) der beabsichtigten Darstellung der Entwicklung der religiös-sittlichen Anschauung im apostolischen Zeitalter, aus der sich erst die Bildung der einzelnen Lehrbegriffe erklären soll, das dem ganzen N. T. zu Grunde liegende Begriffssystem voraus, in dem aber nicht nur die ATlichen Grundvoraussetzungen, sondern bereits Gott als „Vollstrecker eines ewigen Rathschlusses hinsichtlich der Welt" (§. 70—80) und der Sohn Gottes, sowie der heilige Geist in ihrem innertrinitarischen Verhältniß (§. 40—50) wie in ihrem Verhältniß zur Welt (§. 84—98) betrachtet werden, sodaß im Wesentlichen schon die NTlichen Vorstellungen und Lehren, nur ohne Beziehung auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftsteller, zur Sprache kommen. Obwohl auf dem Standpunkte der neueren kritischen Schule stehend, welche sonst aufs Schärfste gegen die Voraussetzung einer einheitlichen Schriftlehre polemisirt, hält es Dr. A. E. Biedermann (christliche Dogmatik. Zürich 1869) doch für möglich, auf Grund der Resultate der rein historischen Wissenschaft der biblischen Theologie das in der Schrift sich documentirende urchristliche Glaubensbewußtsein in seinem innern Zusammenhange zum systematischen Ausdruck zu bringen, indem er die einzelnen Momente des ganzen Glaubenssystems der Bibel in der Verschiedenheit ihrer Einzelgestaltung, wie sie in der Schrift vorliegen, und in der Entwicklung von dem einen zum andern vorführt, doch so daß das Gemeinsame und Einheitliche darin als das Wesentliche erscheint (S. 163). Seine durch Schärfe und Klarheit ausgezeichnete Darstellung der Schriftlehre (S. 163—302) nimmt im ersten Theil (die biblischen Voraussetzungen des Evangeliums von Jesu Christo) naturgemäß nur gelegentlich auf die Besonderheiten der biblischen Schriftsteller Rücksicht, während der 2. (das Evangelium von Jesus, dem Christus) sich geradezu nach der synoptischen, paulinischen und johanneischen Christologie gliedert und der 3. (die Verwirklichung des christlichen Heils in der Menschheit), die Soteriologie und Eschatologie umfassend, meist in den einzelnen Lehren den Entwicklungsgang vom A. T. bis zur johanneischen Theologie aufweist. Nach dem Vorbilde von C. J. Nitzsch (System der christlichen Lehre. Bonn, 1829. 6. Aufl. 1853) sucht R. Kübel „das christliche Lehrsystem nach der heiligen Schrift" (Stuttgart 1873) darzustellen, indem er seine Aufgabe ausdrücklich von der historischen oder deskriptiven der biblischen Theologie unterscheidet. Aber obwohl auch er in vielen Lehren auf die Verschiedenheiten der einzelnen Lehrtropen eingeht, so ist doch die Tendenz auf die Gewinnung eines aus dem lebensvollen, erfahrungsmäßigen und darum in der Form der Anschauung gegebenen Schriftzeugnisses in seiner mannigfaltigen Gestaltung abgeleiteten und in der Form discursiven wissenschaftlichen Erkennens entwickelten Systems (S. 9) vorherrschend. Dr. K. F. A. Kahnis hat die biblisch-dogmatischen Ausführungen, welche seine „Lutherische Dogmatik, Leipzig 1861" Bd. I, §. 14. 15 brachte, in der 2. Aufl. (1874. 75) sehr verkürzt und auf die verschiedenen Lehrartikel vertheilt; dagegen gehen die sehr präcis gefassten Uebersichten über die biblische Lehre, welche Dr. R. A. Lipsius (Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig 1876) den einzelnen Lehrstücken vorausschickt, vielfach auch auf die Fortbildung der verschiedenen Lehrtropen innerhalb des N. T's ein.

b) Besonders dankenswerthe Vorarbeiten für unsere Disciplin bilden

die selbstständigen Darstellungen einzelner Lehrbegriffe, zumal da dieselben vielfach sehr sorgfältige Vergleichungen des dargestellten mit den anderen NTlichen Lehrbegriffen darbieten. Wir haben solche für den paulinischen (Meyer, 1801. Usteri, 1832—51. Dähne, 1835. Pfleiderer, 1873), johanneischen (Frommann, 1839. Köstlin, 1843. Hilgenfeld, 1849. Weiß, 1862), petrinischen (Weiß, 1855), sowie den Lehrbegriff des Jacobus (Schmidt, 1869), des Hebräerbriefs (Riehm, 1858. 59) und der Apokalypse (Gebhardt, 1873); doch können dieselben genauer erst bei den einzelnen Lehrbegriffen zur Sprache kommen. Vielfach sind auch einzelne Vorstellungen und Lehren aus diesen Lehrbegriffen besonders behandelt worden. Die betreffenden Schriften werden bei unserer Darstellung derselben angeführt werden.

c) Von einer andern Seite her bieten der biblischen Theologie mancherlei Materialien dar die Bearbeitungen einzelner dogmatischer Lehrstücke, mögen dieselben nun mehr die gemeinsame Grundanschauung des N. T. darstellen, oder auf die Vorstellungen und Lehren der einzelnen NTlichen Schriftsteller eingehendere Rücksicht nehmen. Es sind das gleichsam Querdurchschnitte durch das Ganze unserer Disciplin, die zwar, sofern keine einzelne Lehre außerhalb des Zusammenhanges des Lehrbegriffs, in welchem sie vorkommt, vollständig gewürdigt werden kann, immer etwas mangelhaftes behalten, aber ihren eigenthümlichen Vorzug darin haben, daß das Verhältniß der verschiedenen Lehrbegriffe in einem bestimmten Punkte unmittelbarer als in der Gesammtdarstellung unserer Disciplin zur Anschauung kommt. Als besonders umfassend ist hier zu erwähnen die ganz neue Bearbeitung seiner „Lehre von der Person Christi" (Basel 1856, vgl. auch seine Auff. über den Entwicklungsgang der NTl. Versöhnungslehre in den Jahrb. f. d. Theol. 1857—59) von W. F. Geß (Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniß und den Zeugnissen der Apostel. Basel 1870. 78. 79), welche nicht nur alle bezüglichen Aussagen Jesu in ihrer geschichtlichen Folge, sondern auch die apostolischen nach den einzelnen Briefen bespricht, wobei freilich vielfach die Uebersichtlichkeit der Resultate verloren geht. Sodann hat A. Ritschl seine früheren biblisch dogmatischen Arbeiten (Vgl. Jahrb. f. d. Th. 1863, 2. 3. de ira dei, Bonn 1859) zusammengefaßt und erweitert im 2. Bande seiner „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1874": Der biblische Stoff der Lehre. Seine höchst originellen Auffassungen einzelner Lehrtropen stützen sich vielfach auf eine eigenartige Fassung ATlicher Grundbegriffe, auf welche er sie zurückführt. (Vgl. insbesondere Diestel, über die Heiligkeit und über die Gerechtigkeit Gottes in den Jahrb. f. d. Theol. 1859, 1. 1860, 2. Teichmann, die Opferbedeutung des Todes Jesu, ibid. 1878, 1). Endlich erschien von Dr. Dan. Schenkel „das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit" (Leipzig, 1879), welches in seinen grundlegenden geschichtlichen Theil eine umfassende biblisch theologische Charakteristik aller einzelnen apostolischen und nachapostolischen Schriften verflicht. Da in den übrigen hierher gehörigen Arbeiten bald mehr der dogmatische, bald mehr der exegetische, bald mehr der biblisch-dogmatische, bald mehr der biblisch-theologische Gesichtspunkt überwiegt, so sind dieselben von sehr ungleichem Werthe für unsere Disciplin. Wir führen die wichtigsten derselben an, ohne auf Vollständigkeit Anspruch machen zu können. Für die Christo-

logie vgl. Kleuker (Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga, 1785), Schumann (Christus oder die Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers. Hamburg und Gotha, 1852), Beyschlag (die Christologie des N. T. Berlin, 1866), Hasse (das Leben des verklärten Erlösers im Himmel nach den eigenen Aussprüchen des Herrn. Leipzig, 1854), R. Ziemßen (Christus der Herr. Kiel, 1867), auch Zeller, einige Fragen in Betreff der NTlichen Christologie (Theologische Jahrbücher 1842, 1. Vgl. 1842, 3). Ueber die Sacramente handeln Höfling (das Sacrament der Taufe. Erlangen, 1846), A. Caspers (der Taufbegriff des Neuen Testaments. Bredstedt, 1877), Scheibel (das Abendmahl des Herrn. Breslau, 1823), David Schulz (die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtext des N. T. Leipzig, 1824), Lindner (die Lehre vom Abendmahl nach der Schrift. Hamburg, 1831), Kahnis (die Lehre vom Abendmahl. Leipzig, 1851), Rückert (das Abendmahl. Leipzig, 1856). Die biblische Psychologie behandeln in neuerer Zeit J. T. Beck (Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttgart, 1843. 3. Aufl. 1871), Delitzsch (System der biblischen Psychologie. Leipzig, 1855. 2. Aufl. 1861), H. H. Wendt, die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. Gotha 1878. Vgl. dazu J. Müller, die christliche Lehre von der Sünde (5. Aufl. Breslau, 1867). Winzer, de daemonologia in s. Ni Ti libris (Wittenberg, 1812), Lücke über die Lehre vom Teufel (deutsche Zeitsch. f. christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1851. Febr.), G. Roskoff, Geschichte des Teufels (Leipzig, 1869). Besonders häufig ist die Eschatologie behandelt von Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre (Studien und Kritiken 1836, 3. 4. Vgl. ders. in den Studien der würtembergischen Geistlichkeit IX., 2. X., 1), Kern, Beiträge zur NTlichen Eschatologie (Tübinger theologische Zeitschrift 1840, 3), Georgii, über die eschatologischen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller (theologische Jahrbücher 1845, 1), Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode (ibid. 1847, 3), Schumann, die Unsterblichkeitslehre des A. und N. T. (Berlin, 1847), Hofmann, die Wiederkunft Christi und das Zeichen des Menschensohns am Himmel (Leipzig, 1850), Hebart, die zweite sichtbare Zukunft Christi, eine Darstellung der gesammten biblischen Eschatologie in ihren Hauptmomenten (Erlangen, 1850), Güder, die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen (Bern, 1853), Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen (Leipzig, 1861), H. Gerlach, die letzten Dinge (Berlin, 1869). Vgl. noch O. Zöckler, de vi ac notione vocabuli ἐλπις in novo test. Giessen, 1856. Von einzelnen Lehrstücken wäre noch zu nennen: Kahnis, die Lehre vom heiligen Geiste (Halle, 1847), Schaf, die Sünde wider den heiligen Geist (Halle, 1841), Fr. Hosseus, de notionibus providentiae praedestinationisque (Bonn, 1868), Ed. Preuß, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott (Berlin, 1868), Tholuck, das Heidenthum nach der heiligen Schrift (Berlin, 1853), Tholuck, das A. T. im N. T. (5. Aufl. Gotha, 1861), Kähler, das Gewissen (I, 1: Alterthum und Neues Testament. Halle, 1878).

d) Die NTliche Lexicographie kann eigentlich gar nicht umhin, sich auf biblisch-theologische Untersuchungen einzulassen. So gewiß dieselbe eine rein philologische Seite hat, so gewiß kann sie von dieser Seite her ihrer

Aufgabe nicht genügen. Denn wenn schon eine Reihe von termini technici, welche die NTliche Lehrsprache ausgeprägt hat, zunächst aus dem analogen ATlichen Sprachgebrauch erläutert werden muß, so hat doch auch dieser, wie ihr in der Profangräcität üblicher Sinn, von dem christlichen Bewußtsein aus vielfach eine eigenthümliche Umbildung erfahren. (Vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist. Leipzig, 1859). Ist aber eine Mannigfaltigkeit der Vorstellungs- und Lehrweise in den NTlichen Schriftstellern constatirt, so wird auch diese Umbildung keineswegs überall eine gleiche gewesen sein. Von den NTlichen Lexicographen hat nur Schirlitz (griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. Gießen, 1851. 2. Aufl. 1858) die biblisch-theologische Betrachtung der in einzelnen terminis ausgedrückten Vorstellungen sich geflissentlicher zur Aufgabe gestellt. Ein eigentlich biblisch-theologisches Lexicon sollte das „Wörterbuch des N. T. zur Erklärung der christlichen Lehre von Dr. W. A. Teller" (5. Aufl. Berlin, 1792) sein. Aber abgesehen von dem flachrationalistischen Standpunkt desselben, ist es nur für den praktischen Gebrauch bestimmt und macht keine wissenschaftliche Ansprüche. Erst neuerdings ist die Ausarbeitung eines solchen unternommen worden (H. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch der NTlichen Gräcität. Gotha, 1866. 1868. 2. Aufl. 1872). Allerdings wird es immer schwer sein, außerhalb des Zusammenhanges eines Lehrbegriffs die Bedeutung seiner termini eingehend zu erläutern; aber wie weit auch der letzte Zweck erreicht werde, immer wird ein solches Wörterbuch eine der wichtigsten Hülfsarbeiten für die biblische Theologie des N. T. sein [2]).

---

2) Wo einzelne Schriftsteller im Folgenden ohne Angabe ihrer Werke angeführt werden, sind überall ihre in der Einleitung besprochenen oder später noch anzuführenden biblisch-theologischen Arbeiten gemeint.

Erster Theil.

Die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung.

Einleitung.

§. 9. Leben und Lehre Jesu in ihrem Verhältniß zur biblischen Theologie.

Es ist weder methodisch zulässig, noch dem Zwecke unserer Wissenschaft förderlich, eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu in dieselbe aufzunehmen. a) Nicht das Leben Jesu an sich in seinem geschichtlichen Verlaufe, sondern die Auffassung von der religiösen Bedeutung desselben, auf welcher die älteste NTliche Verkündigung ruht, bildet den Ausgangspunkt für die biblische Theologie. b) Diese Auffassung war aber zunächst bedingt durch die Lehre Jesu, sofern dieselbe die authentische Erläuterung über die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung gab, und daher muß eine Darstellung dieser Lehre den grundlegenden Abschnitt der biblischen Theologie bilden. c)

a) Es liegt der Gedanke nahe, daß der Ausgangspunkt für die biblische Theologie eine Darstellung des Lebens Jesu sein müsse. Ist der Zweck derselben, den religiösen Vorstellungs- und Lehrgehalt der NTlichen Schriften darzustellen, sofern dieselben die authentischen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo sind, so scheint zunächst diejenige Reihe von Thatsachen ermittelt werden zu müssen, in welchen sich jene Offenbarung vollzogen hat, weil an sie nothwendig die apostolische Lehre anknüpft, und diese Thatsachen würde eben eine Darstellung des Lebens Jesu vorzuführen haben [1]). Allein damit würden wir die Grenzen unserer Disciplin weit

---

1) In der That hat auch G. L. Bauer in die erste Abtheilung seiner Darstellung des synoptischen Lehrbegriffs (Bd. I.) ausführliche Untersuchungen über geschichtliche Fragen des Lebens Jesu verflochten. In der „historisch-kritischen Einleitung," die de Wette der Darstellung der Lehre Jesu und der Apostel voraufschickt, giebt er §. 207—224 einen geschichtlichen Abriß des Lebens Jesu, und ähnlich von Cölln in dem der Darstellung der Lehre Jesu vorausgehenden „allgemeinen Theil" eine Darstellung der „Lebensverhältnisse Jesu aus dem religiösen Standpunkte betrachtet" (§. 132—138). Seiner Auffassung von der Aufgabe der biblischen Theologie entsprechend, hat endlich Schmid in der Darstellung des „messianischen Zeitalters" das „Leben Jesu" als ersten Theil der Lehre Jesu vorausgeschickt (I. S. 33—120).

überschreiten. Schon methodisch angesehen, fordert die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu Untersuchungen von durchaus heterogener Art. Sie setzt eine historisch-kritische Quellenprüfung voraus, die völlig anderer Art ist, wie die Methode der biblischen Theologie. Diese hat ausschließlich zu fragen, welches die Vorstellungen und Lehren der uns vorliegenden Schriften sind; jene fragt, ob die Berichte der uns vorliegenden Quellen glaubwürdig sind oder nicht. Aber auch inhaltlich wird jede (selbst die skizzenhafteste) wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu eine Menge concreter Details enthalten und eine Reihe geschichtlicher Fragen zur Erwägung stellen müssen, welche, weil sie mit dem rein menschlichen Entwicklungsgange oder mit den localen und temporellen Bedingungen desselben zusammenhängen, für den Offenbarungscharakter dieses Lebens und darum für die biblische Theologie ohne Bedeutung sind. Vor Allem aber dürften wir doch das geschichtliche Bild von dem Leben Jesu, welches wir auf wissenschaftlichem Wege aus unsern Quellen gewinnen, keineswegs ohne weiteres mit demjenigen identificiren, von welchem die älteste Verkündigung des Evangeliums ausging. War das letztere, sofern es aus der unmittelbaren Anschauung des öffentlichen Lebens Jesu geschöpft war, einerseits ungleich reicher und lebensvoller, als unsre jedenfalls nur eine beschränkte Auswahl von Thatsachen darbietenden Quellen es ergeben können, so ist es andererseits ebenso denkbar, daß wir aus dem, was diese auf Grund späterer Nachforschungen oder individueller Erinnerungen mittheilen, noch Thatsachen zu ermitteln vermögen, welche in dem zunächst schon auf das öffentliche Wirken und Leiden Jesu beschränkten und auch hier von bestimmten Gesichtspunkten begrenzten Bilde seines Lebens, wie es sich in der Gemeinüberlieferung der Urgemeinde gestaltete, noch fehlten [2]). Immer kann also eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu nicht der Ausgangspunkt für die biblische Theologie sein.

2) Wer z. B. auf Grund der Vorgeschichten unserer (zu den spätesten NTlichen Schriften gehörenden) Evangelien die übernatürliche Erzeugung Jesu als geschichtliche Thatsache betrachtet, wird doch nicht ohne weiteres annehmen dürfen, daß dieselbe der ältesten Ueberlieferung bekannt war und somit auf die Anschauung der ältesten NTlichen Schriftsteller von der Person Jesu einwirkte. Und wer das vierte Evangelium für apostolischen Ursprungs hält, wird in demselben manche Erinnerungen niedergelegt finden, von denen keineswegs erhellt, daß dieselben in die älteste Gemeinüberlieferung übergegangen und daher für die älteste Verkündigung von Christo wirksam geworden sind. Wer umgekehrt auf Grund der historisch-kritischen Untersuchung annimmt, daß das Leben Jesu ein durchaus anderes war, als unsere Quellen mit ihrem „verherrlichenden Sagenschmuck" es darstellen, der wird erst recht zugeben müssen, daß dies Resultat für die biblische Theologie nicht nur werthlos, sondern geradezu irreführend wäre. Denn wenn schon unsere auf der ältesten Gemeinüberlieferung ruhenden Evangelien ein so getrübtes Bild des Lebens Jesu zeigen, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Anschauung von seinem Leben, von welchem die ältesten NTlichen Schriftsteller ausgingen, jenem angeblich kritisch ermittelten Sachverhalt mehr entsprach. Und wenn auch uns nach §. 1, b feststeht, daß unsre Evangelien, als authentische Urkunden der Offenbarungsthatsachen, kein verzerrtes und getrübtes Bild des Lebens Jesu darbieten können, so wird doch die wissenschaftliche Darstellung desselben selbst bei der kritisch ermittelten ältesten Ueberlieferungsform immer noch häufig zwischen dem geschichtlichen Thatbestand und der in ihr sich ausprägenden Vorstellung von den Ereignissen und ihrem Entwicklungsgange unterscheiden müssen.

b) Allerdings ist die in Christo erschienene, in seiner Person und den heilbringenden Thatsachen seines Lebens sich vollziehende Gottesoffenbarung der zeugende Impuls für die religiösen Vorstellungen und Lehren gewesen, welche die biblische Theologie als den Inhalt der ältesten NTlichen Verkündigung darzustellen hat. Aber wie jene Thatsachen nicht an sich, sondern in ihrer rechten Bedeutung erfaßt, die vollkommene Gottesoffenbarung constituiren, so wird auch die Art, wie diese von den ältesten Zeugen erfaßt und lehrhaft verwerthet ist, nicht aus diesen Thatsachen an sich, sondern nur aus ihrer Auffassung Seitens der ersten Verkündiger des Evangeliums verstanden werden können. Nicht was die ältesten NTlichen Schriftsteller von den Thatsachen des Lebens Jesu wußten, sondern was ihnen davon für ihre Anschauung von der Bedeutung der Person Jesu und seiner Erscheinung und somit für die Bildung ihrer religiösen Vorstellungen und Lehren maßgebend war, darauf kommt es der biblischen Theologie an. Es thut aber der wesentlichen Richtigkeit ihrer Auffassung von der religiösen Bedeutung des Lebens Jesu, die wir nach §. 1, b allerdings voraussetzen müssen, keinen Eintrag, wenn von ihnen noch nicht alle Offenbarungsthatsachen als solche erkannt sind. Und nicht wie wir auf Grund des Gesammtzeugnisses der NTlichen Urkunden den Offenbarungscharakter der Thatsachen dieses Lebens aufzufassen haben, darf die biblische Theologie fragen, sondern nur wie derselbe von den ältesten Verkündigern des Evangeliums aufgefaßt ist, da nur diese Auffassung auf ihre religiösen Vorstellungen und Lehren bestimmend eingewirkt haben kann. Denn so gewiß das in Christo gegebene Heil erst allmählig unter der Leitung des Geistes immer tiefer und allseitiger erkannt wurde, so gewiß läßt sich voraussetzen, daß auch die Erkenntniß von der religiösen Bedeutung der grundlegenden Offenbarungsthatsachen eine immer wachsende gewesen ist und dieselben daher in der ältesten Verkündigung noch nicht in ihrer umfassendsten Bedeutung gewürdigt sind [3]).

c) Hat sich in der Erscheinung Jesu die volle Gottesoffenbarung vollzogen, so muß dieselbe sich auch als solche der Welt verständlich gemacht haben. Es liegt im Wesen der Offenbarung, daß dieselbe nicht nur in gewissen Thatsachen bestehen kann, sondern daß sie zugleich die wesentlich richtige Auffassung von der Bedeutung dieser Thatsachen von vornherein sicher stellen muß, und dieses kann bei der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung nur durch das seine Erscheinung begleitende Selbstzeugniß Jesu (im weitesten Um-

---

3) Hieraus erhellt aber vollends, daß nicht eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu der biblischen Theologie zu Grunde gelegt werden kann. Ließe sich z. B. wirklich aus dem ältesten Evangelium constatiren, welches die geschichtlichen Momente gewesen sind, die Jesum zu dem gemacht haben, was er war, und wie er unter dem Einfluß derselben seine Ansichten und Absichten erst allmählig während seiner öffentlichen Wirksamkeit entwickelt hat, so fragt sichs immer noch, ob die NTlichen Schriftsteller diese angeblichen Thatsachen als solche erkannt und in ihrer Bedeutung für die Auffassung der Person Jesu gewürdigt haben. Oder meint man z. B. den in den Evangelien erzählten Hergang bei der Taufe Jesu als eine bloße Vision des Täufers auffassen zu müssen, so hat derselbe offenbar eine ganz andere Bedeutung, als wenn man ihn als ein Erlebniß Jesu faßt. Für die biblische Theologie aber kommt es zunächst gar nicht darauf an, welche dieser Auffassungen geschichtlich die richtige ist, sondern darauf, welche die ältesten NTlichen Schriftsteller gehabt haben, weil nur diese für ihr Lehren maßgebend sein konnte.

fange) geschehen sein. Auf diesem Selbstzeugniß Jesu ruht aber selbstverständlich und geschichtlich die Auffassung seiner Erscheinung in der ältesten NTlichen Verkündigung. Haben wir not. b erkannt, daß diese Auffassung ihren vollen Offenbarungsgehalt noch nicht erschöpfen kann, so ist der Grund davon ein doppelter. Einmal läßt sich nicht erwarten, daß der volle Reichthum des Selbstzeugnisses Jesu bereits in das Verständniß und die Verkündigung der ältesten Zeugen übergegangen ist, und sodann war Jesus bei seiner Lehrthätigkeit (und also auch bei jenem Selbstzeugniß) theils durch die pädagogische Rücksicht auf die Verständnißfähigkeit seiner Hörer für die erst in die Welt eintretende Offenbarung (Vgl. Ev. Joh. 16, 12), theils durch die heilsgeschichtliche Rücksicht auf die ihrer Vollendung erst noch entgegengehenden und darum dem vollen Verständniß ihrer Bedeutung noch unzugänglichen Heilsthatsachen gebunden. Schon daraus erhellt, wie unzulässig es ist, den Wahrheitsgehalt der entwickelteren apostolischen Lehre daran zu bemessen, wie weit derselbe bereits in der Lehre Jesu ausdrücklich vorliegt. Vollends aber die Unterscheidung einer Lehre der Apostel von Jesu und einer Lehre Jesu in dem Sinne, in welchem man sie früher oft gemacht hat, ist durchaus ungeschichtlich. Wäre die Lehre Jesu wesentlich eine neue Gotteslehre oder Sittenlehre gewesen, so hätte die Lehre seiner Apostel sich nicht in dem Maße um die Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung drehen können, wie sie es thut. Die Lehre Jesu war vielmehr ihrem wesentlichen Kern nach selbst nichts anderes als eine Lehre von der Bedeutung seiner Person und seiner Erscheinung und mußte in dieser Beziehung grundlegend sein für die ursprünglichen Vorstellungen der NTlichen Schriftsteller von derselben [4]). Jemehr man die Lehre Jesu in dieser ihrer geschichtlichen Bedeutung und damit in ihrem eigentlichen Offenbarungscharakter auffaßt, um so einfacher erledigt sich die Frage nach dem Verhältniß der biblischen Theologie zu den Thatsachen des Lebens Jesu. Soweit die Lehre Jesu nämlich auf diese Thatsachen zurückweist, um ihre wahre Bedeutung erkennen zu lassen, oder soweit sie dieselben zu ihrem Verständniß voraussetzt, werden sie auch für die biblische Theologie in Betracht kommen und derselben durch die Ueberlieferung, aus welcher sie die Lehre Jesu schöpft, dargeboten sein. Immer aber wird nur die Lehre Jesu den Ausgangspunkt für sie bilden, weil in ihr die Auffassung der ältesten Verkündiger des Evangeliums von der Bedeutung Jesu und seiner Er-

4) Wenn in den der Lehre Jesu vorausgeschickten Darstellungen seines Lebens (not. a) von seinem Verhältniß zum Täufer oder zu den Parteien im Volk, von seinem Zweck und Plan, von dem Gottesreich und den Mitteln zu seiner Begründung, von dem Messiasbegriff und der Stellung Jesu zu dem A. T. oder zu der Volkserwartung, von der Bedeutung der Wunder und des Todes Jesu, von den Weissagungen Jesu und von der Bestimmung seiner Apostel gehandelt wird, so sind das Alles Fragen, die für die Auffassung seiner Person und seiner Erscheinung von entscheidender Bedeutung sind; aber die nächste Antwort auf diese Fragen war in den Aussprüchen Jesu gegeben und diese mußten für die Auffassung der apostolischen Zeit das zunächst maßgebende sein. Das Alles gehört also in die Lehre Jesu, ja es bildet die eigentliche Substauz derselben. Was sonst etwa von Aussagen theologischen oder anthropologischen Gehalts oder von sittlichen Ermahnungen in den Aussprüchen Jesu vorkommt, das wird erst darauf anzusehen sein, inwiefern es etwas der Lehre Jesu Eigenthümliches ist und in welchem Zusammenhange es mit jenem Mittelpunkte derselben steht.

scheinung wurzelt und damit die Grundlage für das Verständniß ihrer religiösen Vorstellungen und Lehren gegeben ist.

§. 10. Die Quellen für die Darstellung der Lehre Jesu.

Die biblisch-theologische Darstellung der Lehre Jesu hat nicht zu fragen, was Jesus gesagt, sondern was von den Aussprüchen Jesu und in welcher Form es die älteste Ueberlieferung besaß. a) Die johanneische Ueberlieferung bleibt demnach von den Quellen dieser Darstellung völlig ausgeschlossen. b) Aber auch aus den synoptischen Evangelien kann nur auf Grund der kritischen Untersuchung über die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniß derselben der Thatbestand der ältesten Ueberlieferung von der Lehre Jesu erhoben werden. c)

a) Auch die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu hat sich mit der Lehre Jesu zu beschäftigen, da sein Lehren nicht nur einen Haupttheil seiner Wirksamkeit bildete, sondern auch über wichtige Fragen in Betreff seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung den nächsten und sichersten Aufschluß giebt. Sie wird daher zu fragen haben, welche Aussprüche Jesu sich der historischen Kritik als authentisch beglaubigen und welches Bild sich aus einer möglichst vollständigen Sammlung und Erwägung derselben von der Form und dem Inhalt seiner Lehre ergiebt. Anders die biblische Theologie. Sie fragt nur, welche Aussprüche Jesu die ältesten NTlichen Schriftsteller ursprünglich kannten und welche Auffassung seiner Lehre sich aus der Fassung, in welcher sie dieselbe besaßen, ergiebt. Ob der Kreis jener Aussprüche ein vollständiges Bild von dem, was Jesus gesagt und gelehrt hatte, ergiebt, ob ihre älteste schriftliche Fassung von den Ohrenzeugen selbst herrührt und daher als authentisch gelten kann, darauf kommt es ihr zunächst nicht an. Jedenfalls stammt die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu, aus welcher die apostolische Zeit schöpfte, von den Ohrenzeugen her; aber so gewiß in dem Offenbarungscharakter der Lehre Jesu die Garantie gegeben ist, daß seine Jünger dieselbe nicht in einer ihre wesentliche Bedeutung aufhebenden Weise mißverstanden hatten, so wenig läßt sich a priori voraussetzen, daß Alles, was Jesus gesagt hatte, in der Erinnerung der ersten Zeugen haften geblieben und so in den Kreis der ältesten Ueberlieferung übergegangen oder daß Alles von Allen im ursprünglichen Sinne aufgefaßt und diesem Sinne entsprechend ausgedrückt war. Immer aber konnte die Lehre Jesu nur in dem Umfange und in der Auffassung, welche die älteste Ueberlieferung darstellt, auf die Anfänge der NTlichen Lehrentwicklung einwirken. Was Jesus sonst etwa gesagt hatte, oder was sonst etwa über den Sinn seiner Lehre sich ermitteln läßt, war für die ältesten unter den NTlichen Schriftstellern so gut wie nicht vorhanden. Darum kann die biblische Theologie nicht von der Lehre Jesu an sich, sondern nur von der Lehre Jesu, wie sie in der ältesten Ueberlieferung sich darstellt, ausgehen.

b) Hiernach bemißt sich, aus welchen Quellen die biblische Theologie ihre Darstellung der Lehre Jesu zu schöpfen hat. Für eine Darstellung der Lehre Jesu, wie sie das Leben Jesu erfordert, ist die Benutzung des Johannesevangeliums (mag man dasselbe für direct apostolisch halten oder nur auf selbstständiger apostolischer Ueberlieferung beruhen lassen) nicht nur zulässig,

sondern ganz unentbehrlich, obwohl dasselbe auf eine unbedingte Authentie seiner Christusreden allerdings keinen Anspruch machen kann. Allein als Quelle für die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu ist es nicht zu gebrauchen. Wie viel auch in ihm nach Inhalt und Form von authentischen Aussprüchen Jesu enthalten ist, wie manche Seiten der Lehre Jesu dasselbe uns auch in einem neuen Lichte oder in größerer Klarheit sehen läßt, so zeigt doch die Thatsache, daß wir erst in diesem spätesten Evangelium von jenen Aussprüchen Kunde bekommen und diese Seiten beleuchtet sehen, wie in der ältesten Ueberlieferung jene Aussprüche fehlten, diese Seiten zurücktraten und also für die Lehrentwicklung in den älteren Schriften des N. T. nicht mitbedingend werden konnten. Und selbst wenn sich sollte nachweisen lassen, daß einzelne Aussprüche Jesu, die wir erst der johanneischen Ueberlieferung verdanken, bereits in älteren Lehrtropen des N. T's. wirksam geworden sind, so würde das doch keine Berechtigung verleihen, den so wesentlich eigenthümlich gestalteten Gedankenkreis, in welchem sich die Christusreden dieses Evangeliums bewegen, mit der ältesten Ueberlieferung der Lehre Jesu zusammenzumengen oder mit ihr an die Spitze unsrer Darstellung zu stellen. Auch die uns häufig entgegengestellte Erwägung, daß der Apostel Johannes die seiner individuellen Erinnerung oder Auffassung angehörigen Aussprüche Jesu nicht für sich behalten haben wird bis zu der Zeit, aus welcher die seinen Namen tragenden Schriften stammen, kann uns hiezu nicht veranlassen, da die so eigenthümlich von ihnen verschiedene Gestalt der ältesten Gemeinüberlieferung von der Lehre Jesu nun einmal zeigt, daß sie jedenfalls auf dieselbe nicht merklich eingewirkt haben. Mögen also in dem Evangelisten Johannes erst später reichere Erinnerungen aufgetaucht sein und ihr eigenthümliches Licht über Vieles in der Lehre Jesu verbreitet haben, oder mögen sie wirklich bis dahin in ihm geruht haben, wo sie im Zusammenhange mit seiner eignen theologischen Entwicklung ihre eigenthümliche Ausprägung erhielten, immer kann der Schatz derselben in fruchtbarer Weise nur im Zusammenhange mit der daraus erwachsenen und so unlösbar damit verwachsenen johanneischen Theologie dargestellt werden [1]).

---

1) Während schon G. L. Bauer, „die christliche Religionstheorie nach den drei ersten Evangelien" und „nach Johannes" gesondert behandelte, gehen de Wette und v. Cölln bei der Darstellung der Lehre Jesu von allen vier Evangelien aus. Ersterer stellt §. 226 den Grundsatz auf, daß hinsichtlich des Inhalts der Lehre das Johannesevangelium als Richtschnur der Kritik zu gebrauchen, die Vortragsform aber in den Synoptikern treuer erhalten sei, und letzterer (§. 139) meint, daß gerade das Johannesevangelium es erleichtere, die subjective Ansicht des Evangelisten zu erkennen und so den eigentlichen Lehrvortrag Jesu von der subjectiven Form, worin er von seinen Schülern überliefert worden, zu unterscheiden. Ohne weiteres hat Schmid die Lehre Jesu nach allen vier Evangelien dargestellt (Vgl. I, §. 3) und theilweise selbst noch Reuß, obwohl derselbe daneben auch die Christusreden des vierten Evangeliums als Quelle der johanneischen Theologie verwerthet (Vgl. I, S. 156). Ebenso einseitig ist es freilich, wenn Baur es durch die neuere Kritik für erwiesen ansieht, daß das Johannesevangelium schon wegen seines Unterschiedes von den Synoptikern und seines ganz eigenthümlichen Lehrbegriffs überhaupt nicht eine Quelle für die Lehre Jesu, sondern nur für die Auffassungsweise des Evangelisten sein könne (S. 22). Aber selbst die Weise, wie v. Oosterzee erst die Theologie Jesu gesondert nach den synoptischen Evangelien (§. 10—16) und nach dem Johannesevangelium

c) Die älteste Ueberlieferung über die Aussprüche Jesu findet sich in den drei synoptischen Evangelien. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß wir nicht nur keinerlei Bürgschaft dafür haben, vielmehr nach ihren Entstehungsverhältnissen nur bezweifeln können, daß wir in diesen Evangelien den vollen Reichthum der Aussprüche Jesu noch besitzen, aus welchem die ältesten Schriftsteller des N. T's. ihre Anschauungen schöpften. Allein die biblische Theologie besitzt nun einmal für die Darstellung der ältesten Ueberlieferung von der Lehre Jesu keine andern Quellen und muß sich darum für ihren grundlegenden Abschnitt an diese halten. Andrerseits kann, da unsre synoptischen Evangelien in ihrer jetzigen Form wahrscheinlich später entstanden sind als die meisten unserer NTlichen Schriften, auch in sie bereits manches von Aussprüchen Jesu aufgenommen sein, was entweder überhaupt oder wenigstens in seiner jetzigen Fassung der ältesten Ueberlieferung, welche die NTliche Lehrentwicklung in ihrem Anfange allein voraussetzt, fremd war. Schon die Thatsache, daß viele Aussprüche von zweien oder allen dreien bezeugt, andere nur in einem enthalten sind, legt eine Unterscheidung unter dem von ihnen dargebotenen Material nahe, mehr noch die Beobachtung, daß auch in ihnen bereits derselbe Ausspruch oft in sehr verschiedener Fassung und Auffassung vorkommt. Eine Ausscheidung der ältesten Gestalt der Ueberlieferung von den Aussprüchen Jesu aus dem Gesammtbestande der synoptischen Ueberlieferung kann daher nur mittelst einer sorgfältigen Quellenkritik vollzogen werden [2]). Die dafür nothwendige Untersuchung über die Entstehung und das Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien kann freilich hier nicht geführt werden, sie gehört der historisch-kritischen Einleitung an. Die biblische Theologie kann nur ihre Resultate als Grundlage für ihre Darstellung axiomatisch aufnehmen [3]). Nur unter der Voraussetzung aber, daß

(§. 17—22) darstellt, um beide dann in eine höhere Einheit zusammenzufassen (§. 23. 24), führt doch über die Inconvenienz nicht hinaus, daß die biblische Theologie eine Darstellung der Lehre Jesu an ihre Spitze stellt, deren volle Verwerthung jedenfalls erst an ihrem Schlusse erscheinen kann.

2) Es ist ganz consequent, wenn Baur nach seiner kritischen Grundansicht von den Evangelien den Lucas als eine tendentiöse Bearbeitung des Matthäus und den Marcus als eine die Gegensätze beider neutralisirende Bearbeitung ganz bei Seite liegen läßt und sich ausschließlich an Matthäus hält, obwohl auch bei diesem nicht nur eine universalistische Bearbeitung von einer judenchristlichen Grundschrift, sondern auch in dieser der erst nach dem Tode Jesu sich bestimmter gestaltende Judaismus von der ursprünglichen Lehre Jesu zu scheiden sein soll (Vgl. S. 23). Allein abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit seiner Voraussetzung über den Tendenzcharakter und das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien, führt dieser ganze Scheidungsproceß den Kritiker zuletzt zu den wirklichen „Grundsätzen und Lehren Jesu" (S. 24. 25), auf die es der biblischen Theologie nach not. a zunächst gar nicht ankommt. Hätte wirklich die älteste apostolische Ueberlieferung bereits die Lehre Jesu im Sinne eines beschränkten Judaismus aufgefaßt, so begönne für uns die Geschichte christlicher Lehrentwicklung mit der so gefaßten Lehre Jesu. Was darüber hinaus etwa über eine „ursprüngliche" Lehre Jesu vermuthet wird, ist ohnehin nur eine historische Conjectur ohne jeden sichern Anhalt.

3) Es ist sehr unbillig, gegen die biblische Theologie den Vorwurf zu erheben, daß sie ihre Darstellung der Lehre Jesu auf willkürliche Hypothesen über die Evangelien baue. Denn da nun einmal allgemein anerkannte Resultate auf diesem Gebiete noch nicht ge-

diese Resultate die Berechtigung geben und den Weg zeigen, aus ihnen die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu zu entnehmen, kann sie überhaupt den Versuch einer Darstellung derselben unternehmen.

§. 11. Kritische Voraussetzungen für die Benutzung der drei synoptischen Evangelien.

Das von den beiden anderen Synoptikern bereits benutzte Marcusevangelium beruht auf direct apostolischer Ueberlieferung. a) Außerdem liegt allen drei Evangelien eine apostolische Schrift zu Grunde, welche es hauptsächlich auf eine Sammlung der Aussprüche Jesu abgesehen hatte, wie sie in der ältesten Gemeinüberlieferung gangbar waren. b) Was Lucas außerdem von Quellen benutzt hat, ist wahrscheinlich von gleichem Werthe mit einer dieser beiden Hauptquellen. c) So weit sich die Art der Quellenbenutzung in unseren Evangelien constatiren läßt, erweckt sie das Vorurtheil, daß aus ihnen die älteste Ueberlieferung nach Inhalt und Form noch im Wesentlichen sicher zu ermitteln sei. d)

a) Die Annahme, daß unser zweites Evangelium das älteste der drei Synoptiker und von den beiden anderen bereits benutzt sei, tritt zwar schon sehr früh auf (Vgl. G. Chr. Storr, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen, 1786. §. 58—62) und fand bereits in Weiße (Evangelische Geschichte. Leipzig, 1838) und Wilke (der Urevangelist. Dresden, 1838) eine höchst scharfsinnige, im Wesentlichen völlig ausreichende Begründung, errang sich aber doch erst, seit Ewald in seinen Jahrbüchern (1848. 49) dafür eintrat (Vgl. die drei ersten Evangelien. Göttingen, 1850. 2. Ausg. 1871), immer allgemeinere Anerkennung. Die einst fast herrschende Owen-Griesbachsche Hypothese, welche den Marcus zum jüngsten unserer drei Evangelisten macht, ist neuerdings nur noch vom Standpunkt der Tübinger Tendenzkritik aus eingehender vertheidigt (Vgl. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. Tübingen, 1846; Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen, 1847; Strauß, Leben Jesu. Leipzig, 1864; Zeller, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1865. 3. 4; Keim, Geschichte Jesu von Nazara, Zürich, 1867—72) und innerhalb der Schule selbst von Hilgenfeld (welcher aber an der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus festhält) seit 1850 mit Nachdruck und Erfolg un-

---

wonnen sind, so bleibt eben nichts übrig, als daß der Einzelne von denjenigen Ergebnissen ausgehe, zu welchen er gekommen ist und auf welche allein er seine Darstellung gründen kann. Uebrigens sind die im Folgenden entwickelten Anschauungen nichts weniger als neue Hypothesen. Sie wollen nur die bewährtesten Resultate der bisherigen Forschung zusammenfassen und zu einem Gesammtbilde gestalten. Zur näheren Begründung derselben, sowie zur Auseinandersetzung mit verwandten Anschauungen vgl. Weiß, zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien (Studien und Kritiken. 1861, S. 29—100. 646—753), die Redestücke des apostolischen Matthäus (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1864, S. 49—140), die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus (ibid. 1865, S. 319—376), das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen (Berlin, 1872), das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen (Halle, 1876).

ermüdlich bekämpft worden. Die Hypothese, wonach unser zweites Evangelium nur eine demselben freilich formell und materiell am nächsten stehende Bearbeitung des den beiden anderen Synoptikern zu Grunde liegenden Urmarcus ist (Holtzmann, die synoptischen Evangelien. Leipzig, 1863, Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Gotha, 1864), ist von den neuesten Vertretern der Marcushypothese mehr und mehr wieder aufgegeben worden (Vgl. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus. 5. Aufl. Göttingen, 1864. S. 34. 36; Scholten, das älteste Evangelium. Elberfeld, 1869; Volckmar, die Evangelien oder Marcus und die Synopsis. Leipzig, 1870). Da das Marcusevangelium nach einer immer allgemeiner als glaubwürdig erkannten und auf unser zweites Evangelium bezogenen Nachricht des Presbyter Johannes (bei Euseb. hist. eccl. III, 39) aus den Erinnerungen an die mündlichen Erzählungen des Apostel Petrus geflossen ist (Vgl. Klostermann, das Marcusevangelium. Göttingen, 1867; Grau, Entwicklungsgeschichte des NTlichen Schriftthums, Gütersloh, 1871 und mein Marcusevangelium, Einl.), so ist das Gesammtbild von dem Lehren und Leben Jesu, welches dasselbe giebt, das unmittelbare Erzeugniß der lebendigen apostolischen Verkündigung, die natürlich noch viel reicher war, als die daraus im Evangelium erhaltenen Züge, und bietet namentlich in den von ihm zuerst aufgezeichneten Gesprächen eine Fülle von Stoff für die Darstellung der Lehre Jesu.

b) Maßgebend für die weitere Erforschung der Quellen unserer Evangelien ist die Beobachtung, daß unser erstes und drittes Evangelium zwei von einander durchaus unabhängige Schriften sind (Vgl. außer Weiße, Ewald, Holtzmann, Weizsäcker auch Ritschl, theologische Jahrbücher 1851; Plitt, de composit. evangl. synopt. Bonn, 1860; Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T. 5. Aufl. Braunschweig, 1874). Hieraus ergiebt sich nämlich, daß überall da, wo beide Evangelien ohne Vermittlung des Marcus eine schriftstellerische Verwandtschaft zeigen, eine andere Quelle von beiden gemeinsam, aber von jedem in eigenthümlicher Weise benutzt ist. In dieser Quelle erkennen die meisten die von Papias erwähnte Schrift des Apostels Matthäus (bei Euseb. hist. eccl. III, 39), welche zwar ganz vorwiegend Reden und Aussprüche des Herrn, aber nach dem Resultat jener Analyse auch Erzählungsstücke enthielt. (Vgl. mein Matthäusev., Einl.). In dieser Schrift haben wir den reichsten Schatz directer apostolischer Ueberlieferung von Worten Jesu und von einzelnen Zügen aus seinem Leben, wie sie sich besonders um hervorragende Aussprüche desselben gruppiren, zu suchen. Wie diese Schrift die in dem ältesten Apostelkreise stehend gewordene Ueberlieferung am treuesten wiedergegeben hat, so hat sie auch am mächtigsten direct und indirect auf die spätere Evangelienliteratur eingewirkt. Unser erstes Evangelium, das sie am treuesten und vollständigsten benutzt und mit Hülfe des Marcus zu einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu verarbeitet hat, verdankt derselben den Namen des Matthäus, den es trägt. Wir werden sie als „apostolische Quelle", das erste Evangelium dem Herkommen gemäß als Matthäus bezeichnen. Lucas hat sie freier und weniger vollständig benutzt, aber dennoch manches aus ihr erhalten, was unser Matthäus in dem aus Marcus entlehnten Rahmen seiner Geschichte nicht mehr unterzubringen gewußt hat. Mit der Beschränkung dieser Schrift auf eine bloße Rede- oder Spruchsammlung hängt es meist zusammen, daß man die Benutzung dersel-

ben durch unser zweites Evangelium verkannt hat. Marcus hat theils die kurzen skizzenhaften, aber im Lapidarstil entworfenen Erzählungsstücke derselben nach petrinischer Ueberlieferung farbenreicher und vollständiger ausgeführt, theils einzelne Sprüche derselben, seltener größere Redestücke, zum Theil ziemlich frei umgestaltet, seinem Pragmatismus eingereiht. Daraus erklärt sich, daß unser zweites Evangelium gegenüber dem ersten, das die apostolische Quelle oft treuer benutzt hat und selbst da bei ihr stehen geblieben ist, wo ihm die Bearbeitung derselben durch Marcus vorlag, oft einen secundären Text zeigt, wodurch die Kritik so vielfach irre geleitet ist [1]).

c) Was Matthäus von größeren Redestücken Eigenthümliches hat, läßt sich auch ohne die Controle durch Lucas mit hoher Wahrscheinlichkeit als der apostolischen Quelle entnommen und nach Abzug der lehrhaften Eigenthümlichkeiten des Evangelisten als im Wesentlichen treu wiedergegeben ansehen. Selbst vereinzelte Aussprüche, die er allein erhalten, lassen sich vielfach theils auf diese Quelle, theils auf eine ihr gleichwerthige mündliche Ueberlieferung zurückführen. Da aber die älteste apostolische Quelle sicher keine Geburts-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte hatte, entbehrt auf diesen Gebieten alles, was dem ersten Evangelium eigenthümlich ist, der unmittelbaren Gewähr apostolischer Ueberlieferung. Während bei Matthäus sich nicht nachweisen läßt, daß er außer den not. a und b angegebenen noch andere schriftliche Quellen benutzt hat, ist dies bei Lucas hinsichtlich mancher Erzählungsstücke und wenigstens hinsichtlich vieler Parabeln überwiegend wahrscheinlich. Da derselbe nun in seinem Proömium ausdrücklich sagt, daß er der Ueberlieferung der Augenzeugen nachgegangen sei und sich auf analoge Vorarbeiten beruft (1, 1—3), so müssen seine Quellen entweder direct apostolischen Ursprungs gewesen sein oder unmittelbar aus apostolischer Ueberlieferung ge-

---

1) Wo Matthäus und Lucas ohne Vermittlung des Marcus wörtlich übereinstimmen, haben wir demnach den Wortlaut der von ihnen benutzten apostolischen Quelle. Wo sie von einander abweichen, ist die ursprüngliche Fassung nach dem kritischen Grundsatz herzustellen, daß die Fassung, deren Motiv noch erkennbar ist, für die secundäre gilt. Im Ganzen hat nach Obigem Matthäus das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Wir citiren, wo irgend ein wesentlicher Unterschied in der Fassung sich zeigt, diejenige Stelle, in welcher die Fassung sich als die ursprünglichste ergiebt, sonst schlechthin nach Matthäus. Bei Sprüchen, wo es besonders wichtig erschien, ihr Vorkommen in der apostolischen Quelle zu constatiren oder wo der Text bei keinem ganz ursprünglich erhalten scheint, stellen wir die Parallelstellen beider Evangelien neben einander. Wo Erzählungsstücke, Aussprüche und Reden aus der apostolischen Quelle in allen drei Evangelien erhalten sind, ist die kritische Operation zwar einerseits eine verwickeltere, weil die Fassung bei Matthäus und Lucas vielfach zugleich durch die des Marcus mit bedingt ist, aber anderentheils das Resultat auch oft ein um so sichereres. Häufig wird man mit der Constatirung der relativ ursprünglichsten Fassung sich begnügen müssen. Aber theils bietet das schlechthin sichere, dessen bei der häufig im Wesentlichen vollständigen Uebereinstimmung des Matthäus und Lucas nicht wenig ist, einen festen Grund und leitenden Maßstab für die Beurtheilung des Uebrigen, theils kann es der biblischen Theologie genügen, die uns erhaltene relativ ursprünglichste Form der Ueberlieferung in Betreff der Lehre (resp. des Lebens Jesu, so weit dasselbe nach §. 9, c in Betracht kommt) constatirt zu haben. Wo das Marcusevangelium originale Quelle ist, ist es stets ohne Rücksicht auf die dasselbe benutzenden Evangelisten citirt, die hier keinen selbstständigen Werth haben.

schöpft haben, sie stehen also entweder der apostolischen Quelle oder der Marcusquelle an Werth gleich. Wo sich also eine Benutzung solcher Quellen kritisch wahrscheinlich machen läßt, da ergeben auch die dem Lucas eigenthümlichen Abschnitte höchst werthvolle Quellen für die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu [2]).

d) Unmittelbar läßt sich nur die Art, wie Matthäus und Lucas den Marcus benutzt haben, controliren, allein auch die von beiden unabhängig von einander benutzten Redestücke der apostolischen Quelle sind theilweise so wörtlich übereinstimmend erhalten, daß man den ganzen Charakter derselben wohl erkennen und demnach auch meist mit ziemlicher Sicherheit constatiren kann, wo einer oder beide die ursprüngliche Fassung geändert haben. Jedenfalls erhalten wir so ein weites Gebiet, auf dem wir Beobachtungen darüber anstellen können, wie weit die Freiheit der Evangelisten in der Benutzung ihrer Quellen ging. Und hier erweist sich der durch die Tübinger Schule erregte Verdacht, daß dieselben ihre Stoffe nach lehrhaften Tendenzen und wechselnden Zeitrichtungen wesentlich umgestaltet und durch ganz freie Compositionen vermehrt haben, als durchaus unbegründet (Vgl. selbst Biedermann, S. 223). Die Abweichungen der Evangelisten von ihren Quellen erklären sich zum überwiegend größten Theile aus schriftstellerischen Motiven, aus dem Bestreben zu verdeutlichen, zu erklären, den Nachdruck des Gedankens zu verstärken oder die in der ältesten Ueberlieferung abgerissen erhaltenen Sprüche in einen bestimmten Zusammenhang einzuflechten, in welchem dann freilich zuweilen ihr ursprünglicher Sinn alterirt wird. Mißverständlich Erscheinendes ist eher weggelassen, als unkenntlich gemacht. Selbst wo bildliche Aussprüche oder Gleichnisse sichtlich gegen ihren ursprünglichen Sinn angewandt und umgewendet werden, blickt meist noch irgendwie ihre ursprüngliche Beziehung hindurch. Was sich als Zusatz eines Evangelisten ergiebt, zeigt, so weit wir es noch controliren können, schon so vielfach das Bestreben, sich in Form und Inhalt an eine der älteren Quellen anzuschließen, daß von dem verhältnißmäßig wenigen, wo eine solche Controle nicht mehr möglich ist, das Gleiche mit gutem Grunde angenommen werden kann. Der Beweis hiefür liegt klar vor Augen, wenn wir dasjenige betrachten, was sich als lehrhafte Eigenthümlichkeit unserer drei Evangelien als solcher herausstellt [3]), sofern leicht zu erkennen, wie wenig hierin zu einer wesentlichen Alterirung der ältesten Ueberlieferung Anlaß gegeben war.

---

2) Da Lucas freilich in der Benutzung der apostolischen Quelle ungleich freier verfährt als Matthäus, so gewähren die von ihm allein erhaltenen Redestücke, auch wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus der apostolischen Quelle oder einer gleichwerthigen Ueberlieferung abzuleiten sind, mindestens ihrer Fassung nach nicht die Sicherheit, wie die analogen Abschnitte des Matthäus. Doch darf man auch hier nach Abzug dessen, was sich als lehrhafte Eigenthümlichkeit des Evangelisten erweisen läßt, immer noch auf eine wesentlich treue Ueberlieferung rechnen, zumal wo durch die abweichende Deutung und Verwendung des Lucas der ursprüngliche Sinn noch hindurchblickt. Dagegen gilt hinsichtlich der Vorgeschichte, sowie der Leidens- und Auferstehungsgeschichte bei Lucas, das über die gleichen Abschnitte bei Matthäus Gesagte.

3) Dies kann nach der zeitgeschichtlichen Stellung unserer Evangelien erst Thl. 4. Abschn. 4 dargestellt werden, wo auch diejenigen synoptischen Aussprüche, welche ich zu der ältesten Ueberlieferung nicht rechnen kann, zur Sprache kommen werden. Wo solche

§. 12. Die Vorarbeiten.

Die älteren Darstellungen der Lehre Jesu gehen von zu abweichenden Gesichtspunkten aus, um für die uns gestellte Aufgabe fruchtbringend zu sein. a) Aehnliches gilt zwar auch von Schmid und Reuß, die aber wenigstens in manchen Punkten den Weg gewiesen haben, die Lehre Jesu nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit darzustellen. b) Baur hat die Lehre Jesu auf eine ganz allgemeine sittlich-religiöse Grundanschauung zu reduciren gesucht. c) Es blieb daher noch die Aufgabe, dieselbe von ihrem geschichtlichen Mittelpunkt aus in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. d)

a) Obwohl Bauer vor de Wette und v. Cölln das voraus hat, daß er die Synoptiker gesondert von Johannes behandelt, so stimmt er doch darin mit ihnen überein, daß er die Lehre Jesu nach demselben Schema behandelt, wie die apostolische Lehre. In dem ersten Abschnitt („Christologie". Vgl. Band I) wird Lehrhaftes und Geschichtliches in unklarer Vermischung abgehandelt, in den beiden anderen („Theologie" und „Anthropologie". Vgl. Band II, §. 7—42) werden Gottes Namen, Dasein und Einheit, seine Eigenschaften, die Schöpfung, Erhaltung und Regierung, Ursprung, Name und Eintheilung der Sünde u. A., besonders ausführlich die Unsterblichkeit abgehandelt, während §. 9, c gezeigt ist, daß Alles dieses zur Erkenntniß der wesentlichen Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu nicht führt, vielmehr dieselbe von vornherein unter einen unrichtigen Gesichtspunkt stellt. Bei de Wette sind wesentliche Hauptpunkte der Lehre Jesu schon in dem Abriß des Lebens Jesu vorweggenommen. Die Lehre Jesu selbst behandelt nach einer Einleitung über ihr „Princip und ihren Charakter", wie die Lehre der Apostel, erstens die Offenbarungslehre (§. 230—233) überwiegend nach johanneischen Aussprüchen, sodann die allgemeine Glaubenslehre von Gott, von den Engeln und Dämonen und vom Menschen (§. 234—245), von der wesentlich dasselbe gilt wie von den beiden letzten Abschnitten bei Bauer, endlich die Heilslehre (§. 246—254), in der noch das Meiste wirklich zur Sache gehört. Wesentlich dasselbe gilt von der Darstellung v. Cölln's, wo die „unsymbolische Religionslehre" (§. 141—153) im Wesentlichen dieselben Gegenstände abhandelt, wie de Wette's zweiter Abschnitt, nur daß auch die Lehre von der Offenbarung hier als zweiter Theil der Lehre vom Menschen und seinem Verhältniß zu Gott darin vorkommt, während die „symbolische Lehre vom Reiche Christi" (§. 154—168) erst zu dem Kern der Verkündigung Jesu gelangt.

b) Obwohl auch Schmid die Lehre Jesu nach den vier Evangelien behandelt, so unternimmt er doch mit Bewußtsein den Versuch, dieselbe nach einer ihr selbst entnommenen Gliederung und nicht nach den gangbaren dogmatischen Rubriken darzustellen (Vgl. S. 121. 25). Es wird dabei richtig von der Botschaft des erschienenen Heiles ausgegangen (S. 122); allein wenn dieselbe sich nach §. 20 gliedert in die Lehre von der Verklärung des Vaters

secundäre Züge unserer Evangelien oder Stellen, über welche ein einigermaßen sicheres Urtheil sich nicht mehr gewinnen läßt, einmal vergleichungsweise herangezogen sind, ist ihre Benutzung doch ausdrücklich von der der eigentlichen Beweisstellen unterschieden.

im Sohne (ein ganz den johanneischen Reden entnommener Begriff!), von der Erlösung der Menschen durch den Sohn und von dem Reiche Gottes, wodurch die Verklärung und Erlösung verwirklicht wird, so widerspricht es doch durchaus der Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu, wenn der Begriff des Reiches Gottes erst am Schlusse statt am Anfange erscheint, eine Schwierigkeit, welche Schmid wohl gefühlt, aber S. 124 keineswegs erledigt hat. Auch ist das dogmatische Schema nur scheinbar verlassen, innerhalb der einzelnen Theile erscheint dasselbe vielfach im Wesentlichen wieder und es werden daher auch ganz dogmatische Bestimmungen über das Wesen Gottes (der nach S. 132 „ein sich in sich selbst zusammenfassendes und in sich seiendes, aber zugleich ein sich mittheilendes Leben und Wesen ist"), über die göttlichen Eigenschaften, die Trinität, die verschiedenen Stände Christi, die Kirche mit ihren Gnadenmitteln u. s. w. Jesu zugeschrieben. Nur die Heilsordnung ist hie und da in eigenthümlicher, aber keineswegs immer durchsichtiger und dem Wesen der Lehre Jesu entsprechender Anordnung abgehandelt. Geistvoll schließt Reuß (I, S. 149—270) die Entwicklung der Lehre Jesu an das Wort Marc. 1, 15 an und behandelt demnach zuerst das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz und sodann die Abschnitte du royaume de dieu, de la conversion, de la perfection, de la foi, de la bonne nouvelle, wobei an den letzteren sich die Abschnitte de fils de l'homme et de dieu, de l'église und de l'avenir anschließen. Es ist dies bisher der gelungenste Versuch einer Darstellung der Lehre Jesu, so weit dieselbe die Grundlage der Lehre der Apostel geworden ist (Vgl. I, S. 158), obwohl auch hier die Einmischung johanneischer Aussprüche methodisch nicht zu billigen und die Anordnung nicht überall zweckentsprechend ist.

c) Die Darstellung der Lehre Jesu von Baur (S. 45—121) geht zwar von unrichtigen kritischen Voraussetzungen aus, aber da auch wir in unserem Matthäus die apostolische Quelle am vollständigsten erhalten finden, so disponirt er noch am meisten von allen bisherigen Bearbeitern über dasselbe Material, dem wir unsere Darstellung zu entnehmen denken. Freilich ist es von vornherein ungeschichtlich, wenn Baur Jesus als „Stifter einer neuen Religion" betrachtet (S. 45), da dieses sicher nicht der Gesichtspunkt ist, unter welchen er in seiner Lehre seine Erscheinung gestellt hat; und wenn Baur richtig von dem Verhältniß ausgeht, in welches Jesus seine Person und Erscheinung zur ATlichen Offenbarung setzt, so ist es sofort einseitig, daß er dabei nur sein Verhältniß zum Gesetz in Betracht zieht, während die Botschaft vom Gottesreich, mit welcher Jesus beginnt, gerade an die Prophetie anknüpft. Er kommt daher auch zu dem durchaus irrigen Resultat, der substanzielle Kern des Christenthums sei das sittliche Element, die Lehre Jesu nicht sowohl Religion als Sittenlehre (S. 65), faßt den Begriff des Gottesreichs als den eines sittlich-religiösen Gemeinwesens ohne alle Beziehung auf das auf Grund der Prophetie erwartete Messiasreich (S. 75) und streift von den Aussagen Jesu über seine Person und sein Werk, wo er sie nicht durch die willkürlichste Kritik entfernt, wie S. 86. 88. 99—105, durch eine entleerende Deutung (S. 89—92) möglichst alles Messianische ab, um dann in dem Sohnesnamen nur den Ausdruck für das neue Princip des religiösen Bewußtseins übrig zu behalten, welches er in der Idee Gottes als des Vaters findet (S. 115). So bleiben allerdings als Summa der Lehre Jesu nur „Grundanschauungen und Principien, Grundsätze und Vor-

schriften als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins" (S. 46) übrig. Soll freilich die apostolische Lehrentwicklung sich diametral widersprechende Richtungen zeigen, so kann die gemeinsame Wurzel derselben nur ein solches völlig allgemein gehaltenes sittlich-religiöses Princip sein; doch hat Baur nicht einmal den Zusammenhang der von ihm gefundenen Lehrgegensätze mit demselben ausreichend nachgewiesen.

d) Die Darstellung der Lehre Jesu wird mit der Botschaft vom Gottesreich als dem geschichtlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung zu beginnen haben (Cap. 1). Ist erst der Sinn derselben in ihrem Verhältniß zur Vergangenheit Israels und zum Bewußtsein der Gegenwart festgestellt, so wird sich diese Botschaft von selbst dahin gliedern, daß das Gottesreich in dem Messias und seiner Wirksamkeit da ist, daß es in der Jüngergemeinde verwirklicht wird und daß es in seiner zukünftigen Vollendung kommt. Alles Uebrige kann nur die weitere Ausführung dieser Grundzüge sein. Dieselbe wird mit Bezug auf das Dasein des Gottesreichs im Messias (§. 13) das messianische Selbstzeugniß (Cap. 2) und die messianische Wirksamkeit (Cap. 3) Jesu erörtern, mit Bezug auf die Verwirklichung des Gottesreichs in der Jüngergemeinde (§. 14) das Wesen derselben in der Gerechtigkeit des Gottesreichs (Cap. 4) und die empirische Gestalt derselben in der messianischen Gemeinde (Cap. 5) behandeln und endlich mit der messianischen Vollendung (Cap. 6. Vgl. §. 15) abschließen. Am meisten folgt demselben Gange die fast gleichzeitig mit meiner biblischen Theologie erschienene Darstellung der synoptischen Lehre Jesu bei v. Oosterzee (S. 44—79). Auch sie geht von dem Gottesreich und seinem Stifter aus, behandelt dann den König aller Könige und die Unterthanen des Reichs, endlich das Heil, den Heilsweg und die Vollendung. Auf sehr schwankender kritischer Grundlage hinsichtlich der synoptischen Evangelien, die er von vornherein als die alleinige Quelle voraussetzt (§. 44), baut Immer seine Darstellung der „Religion Jesu" (S. 50—177), immer wieder den geschichtlichen Gesichtspunkt mit dem biblisch-theologischen vermischend. Seine Anordnung der „leitenden Ideen Jesu" ist eine einfache und sachgemäße; aber wie er einen Abschnitt über das Verhältniß Jesu zum Täufer vorausschickt, so läßt er eine Erörterung über sein Verhältniß zum Judenthum folgen, in dem natürlich nur Gesagtes wiederholt oder viel früher zu sagendes nachgeholt werden kann, und schließt mit einer psychologischen Erklärung der Szene in Gethsemane und der Kreuzesworte. Vgl. noch den trefflichen Aufsatz von H. Weiß, die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern (Theol. Stud. und Krit. 1869, 1) und die vielfach werthvollen „Beiträge zur biblischen Theologie" von C. Wittichen (Göttingen 1865—72: die Idee Gottes als des Vaters, die Idee des Menschen, die Idee des Reiches Gottes).

Erstes Capitel.

Die Botschaft vom Gottesreich.

Vgl. F. F. Fleck, de regno divino, Lips. 1829.

---

§. 13. Das Gottesreich und der Messias.

Der Mittelpunkt der Verkündigung Jesu war die frohe Botschaft, daß das Gottesreich sich genaht habe, weil die Zeit erfüllt sei, in welcher sein Kommen erwartet wurde. a) Jesus knüpft damit an die Alttestamentliche Prophetie an, welche die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft und damit des höchsten Heils in Israel für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, sowie an die Volkserwartung, welche diese Vollendung der Theokratie auf Grund der Weissagung nur in den Formen des nationalen Gemeinwesens sich denken konnte. b) In seiner Wirksamkeit wies er die Zeichen der verheißenen Heilszeit nach, welche der letzte und höchste Gottgesandte herbeiführen mußte. c) Er wollte der verheißene und erwartete Messias sein; nur als solcher konnte er den Anbruch des Gottesreichs verkündigen. d)

a) Den geschichtlichen Mittelpunkt der Lehre Jesu bildet nicht eine religiöse Belehrung oder eine sittliche Forderung, sondern eine Verkündigung (*κηρύσσειν*: Marc. 1, 14. 38. 39). Nach der apostolischen Quelle charakterisirt Jesus selbst mit deutlicher Beziehung auf Jesaj. 61, 1 seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft an die Elenden (Matth. 11, 5 = Luc. 7, 22: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*) [1]). Besonders häufig läßt Marcus Jesum seine Verkündigung als eine Freudenbotschaft bezeichnen (1, 15. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9: *τὸ εὐαγγέλιον*). Der Inhalt derselben ergiebt sich aus der apostolischen Quelle, nach welcher Jesus seine Jünger bei ihrer Probemission mit der Botschaft aussandte: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Luc. 10, 9 = Matth. 10, 7); und mit derselben Botschaft läßt ihn Marcus selbst auftreten (1, 15). Was es um dieses Gottesreich sei, wird nirgends ausdrücklich gesagt, die Vorstellung wird als eine dem Volke durchaus geläufige behandelt. In der That konnte auch in Israel, das von jeher ein Reich sein wollte, dessen höchster Herr und König Jehova war, niemand darunter etwas anderes verstehen als ein Reich, in welchem der Wille Gottes auf

---

1) Die πτωχοί (עֲנָוִים) dürfen weder als leiblich Arme im engeren Sinne, noch als geistlich Arme im religiösen Sinne gefaßt werden; gemeint ist das ganze Volk in seinem nationalen Elende, das freilich für das theokratische Volk immer zugleich geistlicher wie politischer Art war.

Erden so vollkommen erfüllt wird als bei den Engeln Gottes im Himmel (Matth. 6, 10). Die Botschaft von seiner Nähe besagt nicht, daß das Gottesreich bereits da sei, aber auch nicht, daß es in einer, wenn auch weniger fernen Zukunft erscheinen werde. Sie setzt vielmehr voraus, daß sein Kommen nach Verlauf einer (göttlich) bestimmten Zeit erwartet wurde und verkündet, daß diese Zeit verflossen (Marc. 1, 15: πεπλήρωται ὁ καιρός) und darum das Erscheinen des Gottesreichs unmittelbar nahegerückt sei.

b) Jesus bringt keine neue Gotteslehre, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Marc. 12, 26) ist sein Gott. Damit ist die Offenbarung Gottes im A. T. anerkannt. Der Mittelpunkt dieser Offenbarung war aber, daß Gott dem Volke Israel auf Grund seines Bundesverhältnisses mit ihm seinen Willen kundgethan und an die Erfüllung desselben die Verheißung des höchsten Heiles geknüpft hatte. In der israelitischen Theokratie war demnach die Verwirklichung jenes Ideals eines Gottesreichs (Matth. 6, 10) stets angestrebt, aber noch nicht erreicht worden, und am wenigsten entsprach die Gegenwart, in der das Volk in Folge seiner Sünden unter dem Druck des nationalen Elendes seufzte, den Forderungen Gottes und dem Zukunftsbilde, das die Prophetie dem Volke vorgemalt hatte. Das angekündigte Gottesreich konnte also nur die Verwirklichung dieses Ideals sein. Diese Verwirklichung war aber von den Propheten, die im heiligen Geiste geredet (Marc. 12, 36), für die messianische Zeit verheißen; daher besagte die Botschaft von der Erfüllung der Zeit, daß diese verheißene messianische Zeit gekommen sei [2]). Die Prophetie setzt natürlich überall voraus, daß die in dieser Zeit eintretende Vollendung der Theokratie in den Formen des israelitischen Gemeinwesens erfolgen werde, mag sie nun, wie in den älteren Propheten, als Herstellung des alten Glanzes und höchste Verherrlichung des davidischen Reiches oder, wie Dan. 7, 13. 14, als Gründung eines ewigen Reiches, das allen Weltreichen ein Ende macht, gedacht sein. Hierauf gründet sich die damals besonders in den Frommen Israels lebende Hoffnung auf ein ewiges Reich des verheißenen Davididen (Luc. 1, 32. 33), auf die Restauration und Vollendung der Theokaratie, deren Vorbedingung die politische Befreiung ist (1, 68—75. 24, 21). In diesem Sinne begrüßt das Volk in dem Messias das kommende Reich seines Vaters David (Marc. 11, 10) und erwartet das Erscheinen des Gottesreichs (Marc. 15, 43. Luc. 17, 20. 19, 11) oder die Wiederherstellung des israelitischen Königthums (Act. 1, 6) [3]). Nur im Sinne dieser Erwartung konnte das Volk die Botschaft Jesu

2) Das Gottesreich, das in ihr naht, ist demnach nicht eine von Jesu herzustellende neue religiös-sittliche Gemeinschaft (Baur, S. 75), sondern die von den Propheten verheißene Vollendung der israelitischen Theokratie. Der Weinberg der Theokratie, welcher dem Volk Israel übergeben (Matth. 21, 33), ist in der mit der Erfüllung der Zeit angebrochenen Heilszukunft das Gottesreich (v. 43). Wir bedienen uns absichtlich nicht des Namens Himmelreich, da dieser nur im ersten Evangelium vorkommende Terminus der apostolischen Quelle nicht angehört haben kann. Vgl. §. 138, c.

3) Daß zur Zeit Christi die Erwartung eines persönlichen Messias in der Gestalt des verheißenen Davididen im Volke verbreitet war, glaube ich trotz der Ausführungen von Holtzmann (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1867, 3) festhalten zu müssen. Vollkommen richtig ist, daß dieselbe keineswegs ein unmittelbarer Ausläufer der alten Messiaserwartung aus der Königszeit war, sondern ein Product des Schriftstudiums, das

vom Gottesreiche verstehen. Das Neue an derselben ist also lediglich die Verkündigung der erfreulichen Thatsache, daß die Zeit gekommen sei, in der die verheißene und erwartete Vollendung der Theokratie eintreten soll. Es war das die heilsgeschichtlich nothwendige Form, in der Jesus die in seiner Erscheinung sich vollziehende, die Heilsvollendung begründende Gottesoffenbarung verkündigen mußte.

c) Nach der apostolischen Quelle verweist Jesus den Täufer, der ihn fragen läßt, ob er der erwartete sei, darauf, daß in seinen Heilwundern die Jesaj. 35, 5. 6 geweissagten Zeichen der messianischen Zeit erschienen seien (Matth. 11, 3—5 = Luc. 7, 19—22. Vgl. Matth. 16, 2. 3 = Luc. 12, 54—56.)[4]). Ebendaselbst erklärt Jesus den Pharisäern, als er ihnen bewiesen, daß er seine Teufelaustreibungen in der Kraft Gottes vollbringe, wie mit der Ueberwindung der satanischen Mächte auf Erden das Gottesreich gekommen sei (Matth. 12, 28 = Luc. 11, 20). Wo irgend die Herrschaft der Gott widerstrebenden Mächte gebrochen, da ist die Gottesherrschaft hergestellt. Beginnt aber in seiner Wirksamkeit die Verwirklichung des Gottesreichs, so ist er der erwartete Begründer desselben; daher soll sich der Täufer nicht hindern lassen, ihn als den Erwarteten anzuerkennen, auch wenn er nicht mit der Reichserrichtung im Sinne der populären Erwartung begonnen hat (Matth. 11, 6). Wenn Jesus sich als Gottgesandten bezeichnet (10, 40. 15, 24. 21, 34. 37. 22, 3. 4), so stellt er sich damit scheinbar nur unter die Kategorie der Propheten, wie er ausdrücklich Marc. 6, 4 thut. Allein da er die Zeit der Prophetie mit Johannes dem Täufer, der auf den Messias als den nach ihm kommenden hingewiesen hatte (Matth. 3, 11), für abgelaufen erklärte (11, 13 = Luc. 16, 16), so konnte er selbst nur der letzte und größte der Gottgesandten sein, der die Vollendung der Theokratie herbeiführen sollte. Hatte er doch in demselben Zusammenhange den Täufer, den er auch sonst seinen Elias nannte (Marc. 9, 12. 13. Vgl. Maleach. 3, 23), und für den ansah, von dessen Anerkennung die Stellung zu ihm abhing (Marc. 11, 28—33), für den Maleach. 3, 1 geweissagten Gottesboten erklärt, der dem Messias den Weg bereiten sollte (Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27). Mit seinem Erscheinen ist seinen Jüngern eine Freudenzeit angebrochen, die er Marc. 2, 19. 20 mit der Freude der um den Bräutigam zum Hochzeitsfeste versammelten Genossen vergleicht. Dennoch hat er den Dämonen, die ihn als den Messias erkannten (1, 25. 34. 3, 12) und selbst seinen Jüngern noch 8, 30 verboten, seine Messiaswürde öffentlich zu verkündigen. Die Geneigtheit des Volks, im Sinne seiner Erwartung, welche die politische Befreiung als Vorbedingung der theokratischen Vollendung dachte, ihn zum Helden der messianischen Revolution zu machen, nöthigte ihn, mit einer directen Verkündigung seiner Messianität zurückhaltend zu sein.

---

aber mittelst der Wirksamkeit der Schriftgelehrten in den Synagogen nothwendig ins Volksbewußtsein übergehen mußte. Vgl. Schürer, S. 565 ff.

4) So wenig wie bei Jesajas sind dabei freilich diese Wunder als bloße Legitimationen göttlicher Sendung gedacht; die Wiederherstellung der von Krankheitselend Gedrückten erscheint vielmehr als Sinnbild und Vorspiel der alles verheißene Heil verwirklichenden Wiederherstellung, welche die Vollendung der Theokratie dem unter dem Elend der Gegenwart seufzenden Volk bringen muß und welche daher auch zu gleicher Zeit den Elenden in der frohen Botschaft verkündigt wird (11, 5).

d) Jemehr aber die nahende Katastrophe seines Lebens Jesum aller Rücksichten entband, um so unverhohlener hat er sich zu seiner Messiaswürde bekannt. Die volksthümliche Anrufung als Davidsohn hat er bei Jericho nicht mehr zurückgewiesen (Marc. 10, 47), und beim Einzuge in Jerusalem hat er sich als den messianischen König feiern lassen (11, 8—10). Vor den Hierarchen hat er sich für den Eckstein der Theokratie erklärt, von dem Psalm 118, 22 geschrieben steht (12, 10. 11. Vgl. Matth. 21, 44), vor den Jüngern als den Sacharj. 13, 7 verheißenen Hirten (Marc. 14, 27), und vor Gericht hat er sich feierlich zu seiner Messiaswürde bekannt (14, 62. 15, 2). Jesus hat aber nicht irgend einen neuen Sinn in die Messiasvorstellung hineingelegt (Baur, S. 93) und in diesem Sinne dieselbe umgedeutet; er war überzeugt, daß er die Messiasidee im Geiste der Prophetie erfaßte und erfüllte. Gerade seine indirecte Beanspruchung der Messianität (not. c) führt überall darauf, daß er der von den Propheten verheißene und vom Volk erwartete Messias sein wollte. Er hat darauf hingewiesen, daß in seinem Schicksal sich erfüllen müsse, was von dem Messias geschrieben steht (Marc. 12, 10. 11. 14, 21. 27. 49)[5]), und daß die Jünger in ihm gefunden, was die Propheten und Frommen des A. T. zu sehen begehrten (Matth. 13, 17 = Luc. 10, 24). Wie viel ihm auch noch fehlte von dem, was die Volkserwartung in ihrer vielfach so einseitigen Auffassung der Weissagung zunächst und oft ausschließlich mit der Messiasvorstellung verknüpfte, und wie weit er auch über Alles hinausragte, was selbst das reichste ATliche Hoffnungsbild in Aussicht stellte; im Bewußtsein seiner göttlichen Sendung, die ihn zum Begründer der von aller Weissagung in Aussicht genommenen Vollendung der Theokratie oder des Gottesreiches berief, konnte er sich als den darstellen, der die messianische Zeit d. h. die Zeit der verheißenen Heilsvollendung zu bringen gekommen war. In seinem berufsmäßigen Wirken begann der auf die Vollendung der Theokratie gerichtete Wille Gottes sich auf Erden zu verwirklichen, in dem Messias als dem Gründer des Gottesreichs war das Gottesreich bereits da inmitten seines Volks (Luc. 17, 21).

§. 14. Das Gottesreich und die Jüngerschaft.

Der auf die Verwirklichung der Gottesherrschaft in Israel gerichtete Zweck der messianischen Sendung beginnt sich zu erfüllen, indem sich um Jesum her eine Jüngerschaft bildet, in deren Mitte das Gottesreich da ist. a) Seine reichsgründende Thätigkeit ist es, welche diese Gemeinschaft zu Stande bringt, und diese besteht nicht in einem gottesmächtigen Eingreifen in die äußeren Geschicke des Volks, sondern in einer geistigen Wirksamkeit. b). Dennoch bezeichnet Jesus nirgends die Gemeinschaft seiner Anhänger direct als das Gottesreich, vielmehr bedarf dasselbe in ihnen wie im ganzen Volke einer immer steigenden Verwirklichung auf dem Wege allmähliger Entwicklung. c) Noch kann sich in ihrer Gemeinschaft das Reich Gottes nicht auf schlechthin vollkommene Weise verwirklichen, weil das messianische Gericht

---

5) Ueber die Benutzung der ATlichen Weissagung nach ihrer formalen Seite vgl. das Nähere §. 74.

nicht der Reichsgründung vorhergeht, sondern an den Abschluß der Reichsentwicklung fällt. d)

a) Das Gottesreich soll nicht nur in dem Messias kommen, der Messias kommt auch, um das Gottesreich in Israel zu verwirklichen; und da seine Wirksamkeit nicht erfolglos sein kann, so muß in Folge derselben irgendwie auch außerhalb seiner Person das Gottesreich da sein. Nun wird aber Matth. 5, 3. 10. Marc. 10, 14 der Besitz des Himmelreichs deutlich als etwas bezeichnet, das den dazu qualificirten unmittelbar zu Theil wird, und Marc. 10, 15 als etwas, das bereits gegenwärtig in der rechten Weise in Empfang genommen werden soll (Vgl. 12, 34. Luc. 9, 62). Nach Matth. 21, 31 giebt es solche, die bereits ins Reich Gottes eingehen, nach 11, 11 (= Luc. 7, 28) solche, die bereits darin sind. Wenn aber der Geringere im Gottesreich größer ist als der Größte unter den Weibgeborenen, der noch fragt nach dem Erwarteten und in Gefahr steht, an dem Gekommenen Anstoß zu nehmen (11, 3. 6), so folgt daraus, daß die, welche in Jesu den Erwarteten sehen und mit ihm das Gottesreich gekommen glauben, vor jenem den unendlichen Vorzug haben, bereits im Gottesreich zu sein. Sie haben bereits Theil am Gottesreich, in ihrer Gemeinschaft beginnt es sich zu verwirklichen.

b) Seine reichsgründende Thätigkeit stellt Jesus dar im Gleichniß von vielerlei Acker (Matth. 13, 3—9). Da der Erfolg derselben von der Beschaffenheit der Herzen abhängt, wie der Erfolg der Sämannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers, auf welchen die Saat fällt, so folgt, daß diese Wirksamkeit eine geistige ist. Das älteste Evangelium deutete sie auf die Verkündigung des Wortes (Marc. 4, 14). Die eigentliche Pointe des Gleichnisses liegt aber nicht in der Schilderung der Verschiedenartigkeit des Ackers, sondern das dadurch enthüllte Geheimniß des Gottesreichs, das freilich nur den empfänglichen Hörern verständlich wird (4, 11), liegt darin, daß die Gründung des Gottesreiches nicht, wie die Volkserwartung voraussetzte, eine politische Wiederherstellung der Theokratie als vorgängig verlangt, welche durch äußere Machtübung mit unfehlbarem Erfolge zu Stande kommt; daß vielmehr das Gottesreich sich nur da verwirklicht, wo die geistige Wirksamkeit des Messias ihren von der Beschaffenheit der Menschenherzen abhängigen Erfolg hat, daß das wahre Wesen des Gottesreichs also unabhängig ist von seiner Verwirklichung in den Formen der nationalen Theokratie. Das Reich Gottes kommt nicht in augenfälligen Ereignissen, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen (*οὐκ—μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ*), wie sich daraus zeigt, daß es bereits in deren Mitte ist, die noch nach seinem Kommen fragen (Luc. 17, 20. 21). Das Trachten nach einer unmittelbaren äußeren Weltherrschaft hat Jesus als satanische Versuchung abgelehnt (Matth. 4, 8—10).

c) Auch seine Anhänger lehrt Jesus noch trachten nach dem Gottesreich (Matth. 6, 33), beten um sein Kommen (6, 10) und für dies höchste Gut alle anderen Güter hingeben (13, 44—46. 19, 12). So gewiß es also in seinen Anhängern da ist, so gewiß ist es doch auch in ihnen noch nicht vollständig verwirklicht, sie sind vielmehr nur Genossen des Gottesreichs, sofern sie dasselbe zu verwirklichen streben und kraft ihres Glaubens an ihn als den Messias gewiß sind, daß dies Streben sein Ziel erreichen wird. Ueberhaupt

aber muß das in seinen lebenskräftigen Anfängen begründete Gottesreich mit immanenter Triebkraft wachsen, bis der Tag kommt, der es zur Vollendung bringt. In diesem Sinne hat schon das älteste Evangelium eine der Parabeln der apostolischen Quelle umgebildet (Marc. 4, 26—29). Es kann seine Verwirklichung nicht beschlossen bleiben auf den kleinen Kreis der gegenwärtigen Anhänger Jesu, da diese gerade dazu bestimmt sind, was sie haben auch anderen mitzutheilen (Marc. 3, 14. Matth. 10, 26. 27). Das Gottesreich muß sich über das ganze Volk ausbreiten, wie das von kleinen Anfängen zu unverhältnißmäßiger Größe wachsende Senfkorn, es muß das ganze Volksleben durchdringen, wie der Sauerteig das Brod (Matth. 13, 31—33). Nach beiden Seiten zeigt sich, daß das Gottesreich auf Erden seinem wahren Wesen nach nicht zu Stande kommt durch den einmaligen Act der erwarteten Reichserrichtung, sondern auf dem Wege allmähliger Entwicklung. So wenig in diesen Gleichnissen die Andeutung liegt von einer Ausbreitung des Gottesreichs über die Grenzen Israels hinaus, so ist doch andererseits seine Entwicklung in einer Weise beschrieben, welche sie nicht mehr von den Bedingungen der israelitischen Volksgemeinschaft und ihres staatlichen Gemeinwesens abhängig erscheinen läßt.

d) In den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen und von den Fischen im Netz (Matth. 13, 24—30. 47. 48) stellt Jesus dar, wie nicht nur bei der Entwicklung des Gottesreichs in der Welt, sondern bereits bei der Begründung desselben die in ihr vorhandene Sünde sich trübend einmischt, so daß in den Kreis, in welchem sich das Gottesreich verwirklicht, sich immer wieder unlautere Elemente eindrängen. Dennoch ist eine Zurückhaltung oder Ausscheidung derselben ebenso unstatthaft als unmöglich; erst beim Abschluß der Entwicklung kann und soll die Ausscheidung der echten Glieder des Gottesreichs vorgenommen werden. Auch hiemit stellt sich Jesus in den schärfsten Gegensatz gegen die volksthümliche Erwartung. Noch der Täufer hatte verkündet, daß die Ausscheidung der der Reichsgenossenschaft Unwürdigen oder das messianische Gericht das erste Geschäft des kommenden Messias sein werde (3, 10—12). Mit der not. b und c dargelegten Auffassung von der Begründung und Entwicklung des Gottesreichs war aber von selbst gegeben, daß das messianische Gericht auf den Abschluß dieser Entwicklung vertagt werden mußte. Wenn Ritschl (II S. 36 f.) dies auf Grund johanneischer Stellen, wie Joh. 3, 18. 5, 22. 27. 30, bestreitet, so übersieht er, daß es andererseits durch Joh. 3, 17. 12, 47. 8, 15 ausdrücklich bestätigt wird (Vgl. §. 153, c. Anm. 6).

§. 15. Das Gottesreich in seiner Vollendung.

Sowohl die allmählige Entwicklung des Gottesreichs, als der Eintritt des messianischen Gerichts am Ziele derselben öffnet die Perspective auf eine Zukunft, in welcher erst die Vollendung des Gottesreichs eintritt. a) Damit ist eine Lösung des Widerspruchs zwischen der prophetischen Schilderung und der Gegenwart des Gottesreichs möglich gemacht, aber die Realisirung dieser Möglichkeit bleibt abhängig von dem Verhalten des Volks zu der Reichsverkündigung Jesu. b) Für jetzt kommt es nur darauf an, daß aus dieser das wahre Wesen des Gottesreichs erkannt werde, das sich auf jeder Stufe

seiner Entwicklung verwirklicht und in der Erscheinung des Messias die Bürgschaft für seine Vollendung hat. c)

a) Ist das Gottesreich in der Person des Messias bereits da (§. 13) und im Kreise seiner Anhänger im Kommen begriffen (§. 14), so ist es doch auch in seiner vollkommenen Realisirung noch zukünftig. Darum wird das Eingehen ins Gottesreich häufig auch für die Anhänger Jesu noch von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig und damit als zukünftig gedacht (Matth. 5, 20. 18, 3), die Entscheidung darüber aber ausdrücklich dem messianischen Gericht überlassen (Luc. 13, 24. 27. Matth. 25, 34). Ja, es wird sogar dies zukünftige Eingehen von dem rechten Verhalten zu dem gegenwärtigen Gottesreich abhängig gemacht (Marc. 10, 15). Auf diese Vollendungszukunft des Reiches weist auch Luc. 12, 32 hin.

b) Die Weissagung hatte überall mit der Erscheinung des Messias oder der messianischen Zeit die Vorstellung einer herrlichen Zukunftsgestalt des Reiches Israel verbunden, in welcher alles verheißene Heil sich verwirklichen sollte. War jene eingetreten und diese noch nicht, so war die Weissagung einerseits erfüllt, andererseits wartete sie noch ihrer Erfüllung. Lag es aber im Wesen des Gottesreichs, daß es von seiner Gründung an in allmähliger Entwicklung seiner Vollendung entgegenreifte, so konnte auf dem Wege zu dieser Vollendung immer noch die Vollendung der nationalen Theokratie in der Art, wie sie die Propheten verheißen hatten, eintreten. Jesus hat nicht gesagt, daß diese Erwartung sich erfüllen werde, aber er hat auch niemals gegen die auf die prophetische Verheißung gegründete Volkserwartung polemisirt. Alle Propheten hatten bald in dieser bald in jener Form die Erfüllung ihrer Verheißungen von dem Verhalten des Volks abhängig gemacht. Ob und wie weit daher die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit erfüllt werden könne, das blieb von dem Erfolge der messianischen Wirksamkeit Jesu abhängig. Erst in dem Maße als derselbe sich in mehr und mehr abschließender Weise herauszustellen begann, konnte diese Frage beantwortet werden und auch da noch nicht in definitiver Weise (Vgl. §. 28, d. 42, b).

c) Scheinbar freilich blieb es auch so dabei, das die Prophetie in unzulässiger Weise den Beginn und die Vollendung der messianischen Heilszukunft zusammengefaßt habe. Aber sobald nur das Wesen des Gottesreichs richtig erfaßt ist (Vgl. Matth. 6, 10 und dazu §. 13, a), erhellt von selbst, daß dieses auf jeder Stufe seiner Verwirklichung da ist, sofern sich in jeder der auf die Heilsvollendung gerichtete Gotteswille realisirt, daß also die verheißene Heilszukunft mit dem Erscheinen des Messias wirklich eingetreten ist. Andererseits ist mit der Erscheinung des verheißenen Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreichs gegeben, und insofern dieselbe ideell stets gegenwärtig. Eben weil die messianische Sendung eine Gottesthat ist, die in sich selbst die Gewißheit ihrer Durchführung trägt, ist mit ihr in der Heilsgegenwart immer schon ideell die ganze Heilszukunft gegeben. Man hat gemeint, aus philologischer Akribie die *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* immer in derselben Weise von dem zukünftigen Messiasreich erklären zu müssen. Aber es handelt sich hier nicht um verschiedene Bedeutungen eines Wortes, sondern darum, daß die durch dieses Wort bezeichnete Idee kein bloßes Ideal ist, das einer zukünftigen Verwirklichung wartet, sondern eine Idee, die eben darum sich unmittelbar stets verwirklicht, weil sie ihrer höchsten Verwirk-

lichung gewiß ist. Gerade dieses Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, von Ideal und Wirklichkeit, diese Gewißheit der Vollendung auf jeder Stufe der empirischen Verwirklichung des Gottesreichs ist durch die Lehre Jesu ein unveräußerliches Moment des christlichen Bewußtseins geworden.

Zweites Capitel.

Das messianische Selbstzeugniß.

Vgl. L. Th. Schulze, vom Menschensohn und vom Logos. Gotha 1867. K. Fr. Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn. Gotha 1869.

---

§. 16. Der Menschensohn.

Vgl. Baur, Hilgenfeld, Holtzmann in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. 63. 65. Nebe, über den Begriff des Namens ο υιος του ανϑρ. Herborn, 1860.

Am häufigsten bezeichnet sich Jesus als den Menschensohn, gerade weil dies jedenfalls keine der geläufigen Messiasbezeichnungen war. a). Für seine Hörer lag darin, daß er nicht ein Menschensohn wie alle anderen, sondern der Menschensohn sei, welcher durch seine Einzigartigkeit allen bekannt zu sein beanspruchte. b) Nun weisen aber alle seine Aussagen über diesen Menschensohn auf seinen einzigartigen Beruf hin, dessen Pflichten, Vollmachten und gottgeordnete Geschicke ihn indirect deutlich genug als den messianischen kennzeichneten. c) Endlich aber hatte Jesus durch den Gebrauch des Namens in der Wiederkunftsweissagung so deutlich auf Dan. 7, 13 hingewiesen, daß die Ueberlieferung darunter nur den zum messianischen Beruf erwählten Menschensohn verstehen konnte. d)

a) Es kommt hier nicht auf die Frage an, ob der, welcher Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels kommt wie eines Menschen Sohn, um von Jehova mit der Herrschaft über das ewige Reich belehnt zu werden, von dem Propheten als personificirtes Collectivum oder als Individuum gedacht sei. War die Erwartung eines persönlichen Messias zur Zeit Jesu so lebendig, wie die älteste Ueberlieferung überall voraussetzt, so konnte zu dieser Zeit die Stelle nur von dem Messias verstanden werden. Aber freilich durfte Jesus diese einzelne Stelle nicht als so bekannt voraussetzen, daß man unter dem Menschensohn ohne weiteres den der Danielstelle verstand, zumal in ihr der Messias nicht einmal als der Menschensohn, sondern nur als „wie ein Menschensohn" kommend bezeichnet war. Anders stünde es, wenn wir die Ausdeutung und Ausbeutung, welche die Danielstelle im Henochbuch gefunden hatte, in Rechnung ziehen dürften. Aber auch wenn man den vorchristlichen Ursprung der betreffenden Abschnitte im Henochbuch zugiebt, ist damit noch keineswegs erwiesen, daß die Weissagungen desselben Jesu und dem Kreise,

in dem er hauptsächlich wirkte, so bekannt und geläufig waren, daß eine Beziehung darauf anzunehmen wäre. Eine Bezugnahme auf Psalm 8, 5 aber (Schmid, I. S. 150) ist nirgends indicirt und würde zunächst gar kein Präjudiz für die messianische Bedeutung des Namens geben. Wenn Joh. 12, 34 vorausgesetzt wird, daß das Volk die Begriffe des Gesalbten und des Menschensohn identificirte, so ist nicht zu übersehen, daß dies zu einer Zeit geschieht, wo im Volke über den messianischen Anspruch dessen, der diesen Namen als Selbstbezeichnung gebrauchte, längst kein Zweifel mehr sein konnte. Dagegen enthält die Fassung der Frage Jesu in Matth. 16, 13 die richtige Erinnerung, daß er diese Selbstbezeichnung nicht als eine directe, als solche allgemein verständliche Bezeichnung seiner Messianität betrachtete. Erst wenn Jesus selbst durch seinen Gebrauch dieses Namens auf die Erinnerung an Dan. 7, 13 hinleitete, konnte er als solche gefaßt werden. Dies stimmt aber ganz mit der Art überein, wie Jesus auch sonst während des größten Theiles seiner Wirksamkeit die directe Verkündigung seiner Messianität vermied, um die Hoffnungen, die sich an den gangbaren Messiasnamen knüpften, nicht zu ermuthigen (§. 13, c).

b) Unsere Frage ist nicht, in welchem Sinne Jesus, der nach not. d ohne Zweifel auf die Danielische Weissagung reflectirt hat, von vornherein einen Namen adoptiren konnte, der bei der Deutung derselben auf einen persönlichen Messias diesen als ein himmlisches Wesen bezeichnet, das mit der Herrschaft über das Gottesreich belehnt wird, sondern wie diese Selbstbezeichnung von den Ohrenzeugen verstanden werden mußte, auf deren Auffassung sie doch berechnet war (gegen Immer, S. 106). Unmöglich aber konnten diese dabei an einen Menschen denken, der nichts menschliches sich fremd achtet (Baur, S. 81). Denn die echte Menschlichkeit des vor ihnen stehenden Menschen und damit auch die seiner menschlichen Natur als solcher eignende hinfällige Schwachheit und ihr Unterworfensein unter Leiden und Tod (Nösgen, S. 16) stand ja für sie außer aller Frage, und weder die Heimathlosigkeit (Matth. 8, 20), noch das Marc. 8, 31 dem Menschensohn vindicirte Leiden gehört ja zu dem gemeinen Menschenschicksal, so wenig wie seine Ablehnung aller Askese (Matth. 11, 18. 19) die Vorstellung eines „einfachen gewöhnlichen Menschen" im Gegensatz zu der Volkserwartung von der irdischen Herrlichkeit des Messias wecken konnte, oder die Hinweisung auf sein Dienen bis zum Tode (Marc. 10, 45) auf seiner „dem Dienen und dem Tode unterworfenen menschlichen Natur" als solcher beruht. Auch einen „Contrast zwischen seiner Niedrigkeit und seiner Hoheit" (Immer, S. 108; vgl. Schmid, S. 150) kann der Name darum nicht andeuten. Eben so wenig aber konnte man darin den finden, der das Urbild der Menschheit verwirklichte (Neander, Leben Jesu. 4. Aufl. S. 154. 55. Vgl. noch Reuß, I. S. 230) oder gar den himmlischen Urmenschen (Beyschlag, S. 26), da die Philosopheme, welche auf diesen Begriff führen konnten, jedenfalls dem volksmäßigen Bewußtsein ganz fremd waren [1]). Das Eigenthümliche

---

1) Selbst wenn bei Daniel bereits Keime der späteren Idee von dem himmlischen Urbilde der Menschheit zu Grunde liegen sollten, so wäre dieselbe doch so wenig ausgedrückt, daß Beyschlag sie nicht S. 17 als „den vorgefundenen und gemeinverständlichen Sinn" dieses Namens, der ja als solcher bei Daniel gar nicht einmal vorkommt und auch nach ihm (S. 31) keiner der volksthümlichen Messiasnamen war, bezeichnen durfte.

in dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist nicht der Artikel vor dem Genitiv, der den Menschen seiner Gattung nach bezeichnen könnte, sondern der vor dem Nominativ. Anerkannt ist heutzutage, daß derselbe ohne Hinzufügung eines Pronomen nicht deiktisch mit Bezug auf die Person des Redenden genommen werden kann. Wohl aber weist er darauf hin, daß der Ausdruck nicht einen Menschensohn unter anderen meint, sondern einen bestimmten, dessen Einzigartigkeit für die Hörer keiner Erläuterung bedurfte. Daraus folgt aber, daß diese Einzigartigkeit nicht in einer höheren göttlichen Natur gesucht werden darf, welche das tiefste Wesen dieses Menschensohnes ausmacht (Schulze, S. 215. Geß, S. 212); denn die Vorstellung von einem solchen Menschensohne (selbst wenn man sie so deutet, wie Sch. will, bei Daniel finden dürfte) war jedenfalls dem Volksbewußtsein völlig fremd. Wohl aber konnte jeder schriftgläubige Israelite auf Grund der Verheißung von einem Menschensohn wissen, welcher, weil Jehova durch ihn die Heilsvollendung herbeiführen wollte, einen göttlichen Beruf besaß, wie ihn keiner je besessen und keiner nach ihm besitzen konnte.

c) Daß Jesus so den Namen des Menschensohnes verstanden wissen wollte, zeigt deutlich der Inhalt aller Aussagen, in denen er denselben gebraucht. Denn offenbar von einem von Jehova zu einem einzigartigen Berufe erwählten Menschen redet er, wenn er den Beruf charakterisirt, zu dessen Erfüllung der Menschensohn gekommen ist (Marc. 10, 45. Luc. 19, 10). Auf diesem seinem Berufe beruht die Vollmacht, die er dem Menschensohn zuspricht, Sünden zu vergeben und über die Erfüllung des Sabbathgebots zu entscheiden (Matth. 9, 6. 12, 8). Beides aber führt über den prophetischen Beruf hinaus auf den messianischen (Vgl. §. 22, a. 24). Auf den Erfordernissen seines Berufes beruht auch die ihm eigenthümliche Lebensgestalt, wonach er heimathlos umherzieht (8, 20), und wenn Jesus dieselbe von anderer Seite her in einen Gegensatz zu der des Täufers stellt (11, 18. 19), so erhellt dort aus dem Zusammenhang, daß es sein Beruf ist, mit der Heilsvollendung zu seinem Volke zu kommen, weil er dort gerade den größten und letzten der Propheten für den Gottesboten erklärt, der nach der Schrift dem Vollender den Weg bereiten soll (v. 9—14 [2]). Die Art, wie 12, 3

Auch die übrigens der ältesten Ueberlieferung nicht angehörige Verknüpfung von Marc. 2, 28 mit v. 27 enthält keine Beziehung mehr; denn nicht als das stellvertretende Haupt der Menschheit hat der Menschensohn über den um des Menschen willen eingesetzten Sabbath zu entscheiden, sondern als der, welcher das höchste Heil der Menschen herbeiführt, lehrt er alles zum Heile des Menschen Verordnete in der rechten Weise gebrauchen.

2) Wenn Jesus die Stelle Maleach. 3, 1, in welcher Jehova selbst als Richter und Heilsvollender zu seinem Volke zu kommen verheißt, so wendet, daß dem (angeredeten) Messias der Wegbereiter vorhergeht (Matth. 11, 10), so deutet er die Stelle offenbar so, daß der im Parallelismus genannte Bundesbote eben der ist, in welchem Jehova zu seinem Volke kommt. Darin aber eine Hinweisung auf das göttliche Wesen Jesu zu sehen (Schulze S. 49. Geß, S. 3[illegible]), ist dogmatisirende Eintragung, da die aus dem Repräsentationsverhältniß sich von selbst ergebende Vorstellung, daß der Absender selbst in seinem Abgesandten komme, dem A. wie dem N. T. gleich geläufig ist (Vgl. Matth. 10, 40). Ganz in demselben Sinne deutete schon die älteste Ueberlieferung (Marc. 1, 3) die Stelle Jesaj. 40, auf den Täufer, indem sie an die Stelle Jehova's, dem die Stimme des Wüstenpredigers den Weg bereitet, den Messias selbst setzte (Vgl. m. Marcusev. S. 39. 40).

die Sünde wider den Menschensohn als die schwerste unter den überhaupt noch vergebbaren gewerthet wird, setzt ebenfalls nicht eine göttliche Wesenheit, sondern eine einzigartige Würdestellung voraus, die nach v. 28 nur auf seinem messianischen Berufe beruhen kann. Wenn aber Marc. 8, 31. 9, 31, 10, 33. 14, 41 (Vgl. Matth. 12, 40. Marc. 9, 9) von einem dem Menschensohn göttlich bestimmten Leidensschicksal geredet wird, so setzt das nur voraus, was Marc. 9, 12. 14, 21 ausdrücklich gesagt wird, daß von dem, was der Menschensohn in seinem Beruf erdulden müsse, im A. T. bereits geschrieben, d. h. daß er der von den Propheten verheißene Menschensohn, also der Messias sei, wie er nach 9, 12 dem verheißenen Elias folgt.

d) Hatte Jesus durch die Art, wie er den Namen des Menschensohnes mit seinem einzigartigen Berufe in Verbindung brachte, indirect darauf hingeleitet, bei dem Menschensohn an den Messias der Danielweissagung zu denken, so hat er endlich mit offenbarer und durch die wörtlichen Anklänge unverkennbar gewordener Anspielung auf den Menschensohn in Dan. 7, 13 seine Wiederkunft verkündet (Matth. 24, 30. Marc. 14, 62); und unser erster Evangelist erklärt unstreitig richtig in ersterer Stelle das in der Danielweissagung als Signal des Anbruchs für das Reich der Vollendung genannte Kommen eines Menschensohnes in den Himmelswolken für das von Jesu geweissagte Zeichen der Endvollendung (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.). Dem entsprechend wird auch sonst gerade in den Wiederkunftsreden gern von dem Menschensohn gesprochen (Marc. 8, 38. Matth. 24, 44. Luc. 17, 22. 24. 26. 30). Diese Wiederkunftsreden enthielt die apostolische Quelle, wie das älteste Evangelium, und sie mußten für das Verständniß jener Selbstbezeichnung in der ältesten Ueberlieferung maßgebend werden. Eben darum aber, weil in ihnen gerade der Schlüssel zu diesem Verständniß lag, gab die Reflexion auf Dan. 7, 13 der ältesten Ueberlieferung noch nicht die Vorstellung von Christo als einem himmlischen Wesen, das auf die Erde herabgekommen sei, an die Hand, da jene Reden selbst darauf hinzuweisen schienen, daß erst bei der Wiederkunft er als der Menschensohn, wie ihn Daniel geschaut, erscheinen werde. Wie die Geschichte der apostolischen Lehrentwicklung zeigt, daß von der Thatsache der Erhöhung Jesu zu göttlicher Herrlichkeit die Erkenntniß seines ewigen göttlichen Wesens ausging, so lag es in der heilsgeschichtlichen Bedingtheit des Selbstzeugnisses Jesu (§. 9, c), daß er wohl durch die Weissagung seiner Erhöhung auf den Weg zu dieser Entwicklung hinleiten, aber das tiefste Geheimniß seiner Person nicht vor der Vollendung derselben, welche erst den Schlüssel zu seinem Verständniß gab, mit klaren Worten aussprechen konnte.

§. 17. Der Gottessohn.

Jesus nennt sich den Sohn Gottes und bezeichnet damit sein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott. a) Er knüpft damit an die Alttestamentliche Bildersprache an, nach welcher der Name des Sohnes Gottes den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet und darum in eminentem Sinne dem Messias zukommt. b) Auch Jesus weiß sich, weil er der Erwählte der göttlichen Liebe ist, mit dem höchsten, dem messianischen Berufe betraut und zu allen Rechten und Ehren desselben berufen. c)

a) Niemals gebraucht Jesus in der ältesten Ueberlieferung den Namen des Gottessohnes abwechselnd mit dem des Menschensohnes, wo er von seiner Berufsstellung unter den Menschen und seinen dadurch bedingten Pflichten und Schicksalen redet. Dagegen ruft er den Herrn Himmels und der Erde (Matth. 11, 25. 26 = Luc. 10, 21), den Allmächtigen (Marc. 14, 36) als seinen Vater an (Vgl. Luc. 23, 34. 46); sehr häufig spricht er von Gott als seinem Vater (Matth. 7, 21. 10, 32. 33. 15, 13. 16, 17. 18, 19. 35. 25, 34. Marc. 8, 38). Allerdings lehrt er auch seine Anhänger zu Gott als ihrem Vater beten und redet von ihm als ihrem Vater; dennoch stellt er nie sein Sohnesverhältniß mit dem ihrigen auf die gleiche Stufe, nie betet er zu unserm Vater und redet von Gott als unserm Vater. Dagegen hat die apostolische Quelle wenigstens einen Ausspruch aufbehalten, wo er sich als den Sohn schlechthin im Verhältniß zum Vater bezeichnet, um ohne Zweifel ein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott auszudrücken (Matth. 11, 27 = Luc. 10, 22), nur daß dieses durchaus nicht als ein Wesensverhältniß gedacht ist, sondern als ein Verhältniß innigster Vertrautheit mit einander [1]). Ebenso enthält das älteste Evangelium einen Ausspruch, in welchem sich Jesus als den Sohn schlechthin Engeln und Menschen ausdrücklich gegenüberstellt (Marc. 13, 32), aber auch dort handelt es sich nicht um eine Wesensgleichheit mit Gott, die ihn über alle Creaturen erhebt, sondern um die Vertrautheit mit den göttlichen Rathschlüssen, die ihm in seinem Sohnesverhältniß noch am ehesten zukommen könnte.

---

1) Nicht, ob man die hier ausgesprochene „Reciprocität zwischen Jesu und seinem Vater auch ohne Wesensgemeinschaft verstehen zu können glaubt oder nicht" (Kübel, S. 212. Anm.), ist die Frage, sondern ob eine solche in diesen Worten ausgedrückt ist. Dieselben reden aber von dem Berufe Jesu als höchsten Offenbarungsmittlers und führen seine Befähigung dazu ausdrücklich nicht auf sein metaphysisches Wesen, sondern auf sein einzigartiges vollkommenes Erkennen des Vaters zurück; und die Behauptung, daß schon dieses die Wesensgleichheit voraussetze, ist nur ein dogmatisches Axiom. Die Hinweisung auf das ᾧ ἐὰν βούληται kann dafür garnichts beweisen, da dasselbe nach dem Context lediglich darauf beruht, daß der Vater dem Sohne Alles (das ἀποκρύπτειν, wie das ἀποκαλύπτειν v. 25) zu selbstständiger Ausführung übergeben hat. Aber auch daß keiner den Sohn vollkommen erkennt, als nur der Vater, beweist nicht, daß Jesus hier ein übermenschliches Wesen in metaphysischem Sinne von sich aussagen will. Freilich bezieht es sich nicht bloß auf das Wissen um seine Sendung (Baur, S. 114), die ja jeder Gläubige erkennt, oder um seinen übernatürlichen Ursprung (Beyschlag, S. 60), der ja seinen nächsten Angehörigen nicht verborgen sein konnte, sondern auf das, was überall der Herzenskündiger (Luc. 16, 15) allein vollkommen beurtheilen kann, auf seine sittliche Wesensbeschaffenheit, die den Sohn ebenso von der einen Seite zum Organ der göttlichen Heilsoffenbarung befähigt, wie von der anderen Seite seine vollkommene Gotteserkenntniß. Denn nur in ihr kann Gott die Bürgschaft haben, daß der Sohn bei seiner selbstständigen Offenbarungswirksamkeit mit freiem Willen auf den preiswürdigen Rathschluß des Vaters (v. 25. 26) eingehen wird. Wenn man dagegen einwendet, daß doch die im Parallelgliede gemeinte Erkenntniß nicht auf die sittliche Wesensbeschaffenheit Gottes beschränkt werden könne (Vgl. Geß, S. 42), so übersieht man, daß es auch bei der Offenbarungsthätigkeit, zu welcher der Vater den Sohn befähigt erkennt, sich allerdings nicht um Aufschlüsse über das metaphysische Wesen Gottes, sondern um die Offenbarung seiner väterlichen Liebe zu den Reichsgenossen (Vgl. §. 20) handelt.

b) Die Anwendung des Sohnesbegriffs auf sein einzigartiges persönliches Verhältniß zu Gott war Jesu durch das A. T. an die Hand gegeben. Schon dieses kannte die Vorstellung einer himmlischen Gottesfamilie, in welcher die Engel als Söhne Gottes erscheinen (Hiob 38, 7. Psalm 29, 1. 89, 7). Auf der Erde aber ist Israel der Sohn Jehova's (Exod. 4, 22. Hos. 11, 1. Jes. 63, 16. Jerem. 31, 9. 20. Mal. 1, 6) kraft seiner Erwählung (Deut. 14, 1. 2). Es läßt sich bezweifeln, ob irgendwo die Thatsache, daß Gott dieses Volk zum Volke gemacht (gezeugt) hat, ausdrücklich als Erläuterung dieses Sohnesverhältnisses gemeint ist; jedenfalls zeigt die ganz überwiegende Anwendung dieser Vorstellung, daß dieselbe das einzigartige Liebesverhältniß bezeichnet, in welches Jehova auf Grund seiner Erwählung zu diesem Volke getreten ist. Dürfen wir annehmen, daß der bildlichen Uebertragung des menschlichen Vaterverhältnisses auf Gott von vornherein eine durchstehende Vorstellung zu Grunde liegt, so beweist die Anwendung derselben auf die Engel, daß nicht die väterliche Zeugung (Hofmann, II. S. 68), die Anwendung auf Israel als Volk, daß nicht die natürliche Wesensähnlichkeit (Nösgen, S. 132) dabei das tertium comparationis sein kann. Ist dasselbe vielmehr das natürliche Liebesverhältniß, welches den Vater mit dem Sohne verbindet, so begreift sich auch leicht, wie der theokratische König, den Gott an die Spitze des Volkes gestellt hat, in eminentem Sinne als der Gegenstand seiner Liebe und väterlichen Fürsorge sein Sohn genannt werden kann (2 Sam. 7, 14), nicht um dem Volke dadurch etwas von seiner väterlichen Liebe, die ihm kraft seiner Sohnschaft gewiß ist, zu entziehen, sondern um ihm durch denselben seine väterliche Liebe zu vermitteln. Weil ihn Jehova zum Sohne erkoren, übergiebt er ihm eben die Herrschaft, durch welche er dem Volke alles Heil vermittelt (Vgl. Psalm 2, 7. 8). Wie die Erschaffung des zum Sohne erwählten Volkes wohl gelegentlich als Zeugung gedacht sein kann, so auch die Salbung des Königs, durch die er zum Könige gemacht wird (Psalm 2, 7). Daraus folgt aber natürlich nicht, daß die Gottessohnschaft nach ATlicher Anschauung von dem Besitz des Geistes Gottes abhängt (Nösgen, S. 146). Sobald man nun in jenen ATlichen Stellen, welche den idealen theokratischen König als Sohn Gottes feiern, eine Weissagung auf den Messias sah, mußte das Prädicat des Gottessohnes im Volksmunde zum Ehrenprädicat des Messias werden und als solches erscheint es unzweifelhaft in unseren Evangelien (Marc. 14, 61. Vgl. 3, 11. 5, 7. Matth. 4, 3. 6. 8, 29, wo es im Munde der huldigenden Dämonen oder des schmeichelnden Satan vorkommt)[2]. Damit ist natürlich nicht gesagt,

2) Die erneuten Versuche, dies zu bestreiten, von Schulze (S. 221 ff.) und Nösgen, der gar auf den heidnischen Hauptmann (Marc. 15, 39) provocirt (S. 149 ff.), sind gänzlich mißlungen. Daß Marc. 14, 61 im Munde des Hohenpriesters der „Sohn des Hochgelobten" ein bloßes Ehrenprädicat des ὁ Χριστός ist, gibt selbst Geß (S. 177) zu, und das (offenbar sekundäre) Referat des Lucas von dieser Scene kann um so weniger dagegen beweisen, als dort die Frage, ob Jesus der Christ sei (22, 66), nachdem sie Jesus zuerst ausweichend beantwortet, ausdrücklich mit οὖν in der Form wieder aufgenommen wird, ob er der Sohn Gottes sei (v. 70). So gewiß aber die Dämonen Marc. 3, 11 nichts Anderes von Jesu aussagen wollen, als der, welcher ihn 1, 24 als ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ anruft, so gewiß ist der Sohn Gottes nichts anderes als der Geweihte κατ' ἐξοχήν d. h. der Messias.

daß dieses Ehrenprädicat als ein bedeutungsloser Titel galt. Schon die älteste Ueberlieferung hat seinen Sinn vollkommen im Sinne des A. T's. gedeutet, wenn sie in der Fassung der Himmelsstimme, die bei der Taufe und Verklärung Jesum als den Messias bezeugt, den Namen des Gottessohnes erläutert, indem sie ihn als den Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet, auf welchem das Wohlgefallen Gottes ruht (Matth. 3, 17. 17, 5).

c) Nur in dem im A. T. gebräuchlichen und aus ihm seinen Zeitgenossen geläufigen Sinne konnte Jesus den Sohnesnamen auf sich anwenden. Es erhellt daraus, daß alle Versuche, die dogmatische Vorstellung von einer Zeugung aus Gott oder einer metaphysischen Wesensgleichheit mit ihm in diese Selbstbezeichnung hineinzutragen, wie sehr dieselben auch oft mit dem Anspruch einer wortgemäßeren Fassung auftreten, einfach ungeschichtlich sind [3]). Insbesondere aber lag es Jesu nahe, diesen im A. T. dem Messias beigelegten Namen da zu gebrauchen, wo er auf die Rechte und Ehren hinwies, die dem von Jehova zum messianischen Berufe Erwählten zustanden. Schon Matth. 11, 27 deutet er an, daß ihm als dem Sohne die selbstständige Ausführung der höchsten göttlichen Rathschlüsse übertragen sei, und Marc. 13, 32, daß der Sohn ein Eingeweihtsein in diese Rathschlüsse beanspruchen könne, wie kein anderer. Wenn der Vater im Gleichniß den Sohn zu den Winzern sendet, weil er auf Grund der Ehrfurcht vor dem Sohne des Hauses zu erreichen hofft, was er durch seine Knechte nicht zu erreichen vermochte (Matth. 21, 37), so malt das aufs Treffendste die gesteigerte Autorität, mit welcher der Sohn als der letzte Gottgesandte auftritt, der die durch alle prophetische Sendungen nicht erreichte Vollendung der Theokratie herbeiführen soll, und mit vollem Recht bezeichnet Marc. in seiner allegorisirenden Ausmalung der Parabel den Sohn als den einzigartigen Gegenstand seiner Liebe (12, 6), dessen Mißhandlung den vollen Zorn des Weinbergsherrn über die Hüter des Weinbergs herabziehen mußte (Vgl. m. Marcusevgl. S. 387). Wenn Jesus aus seinem Sohnesverhältniß seine Freiheit von der theokratischen Tempelsteuer ableitet (Matth. 17, 25. 26), so ist es nicht sein

3) Man verwechsle hiemit nicht die ganz andere Frage, wie Jesus selbst zu seinem Sohnesbewußtsein gekommen. Wenn er sich nach Matth. 11, 27 als das zur Heilsmittlerschaft qualificirte Organ nach seiner sittlichen Wesensbeschaffenheit erkannt weiß, so setzt das zunächst ein Bewußtsein sittlicher Wesensähnlichkeit mit Gott voraus, die nach einer in den Reden Jesu häufigen metaphorischen Anwendung des Sohnesbegriffs (Vgl. §. 21) ebenfalls als Gotteskindschaft bezeichnet werden kann. Von dem ethischen Sohnesbewußtsein aus ist er zu dem amtlichen gekommen; denn nur wer kraft dieser sittlichen Wesensbeschaffenheit den Willen Gottes in seiner Person und seinem Leben vollkommen verwirklichte, konnte dazu berufen sein, im Gottesreich dieses Ideal auch um sich her zu verwirklichen, und nur der, auf welchem das Wohlgefallen Gottes im vollsten Sinne ruhte, konnte auch der höchste Gegenstand seiner Liebe und der Erwählte seines Vertrauens sein. Aber auch diese Gotteskindschaft in sittlichem Sinne wird, wie bei Denen, die durch ihn rechte Gotteskinder werden (a. a. O.), ihren tieferen Grund haben in einem von dem Vater selbst gesetzten ursprünglichen Liebesverhältnisse Gottes zu ihm. Ob dieses bis in die Ewigkeit hinaufreiche und auf einem ursprünglichen Wesensverhältniß des Sohnes zum Vater beruhe, darüber konnte das Selbstzeugniß Jesu keine Auskunft geben, wenn es nicht den Gesichtskreis derer, an die es gerichtet, völlig überschreiten wollte. Erst die apostolische Lehrentwicklung konnte auf diese Fragen eingehen.

übernatürlicher Ursprung, auf den er diesen Anspruch gründet (Beyschlag, S. 60), sondern seine Würdestellung in der Theokratie, da nur diese über sein Verhältniß zu den theokratischen Pflichten entscheiden kann, an dem er sogar seinen Erwählten Antheil giebt (v. 27). Ist diese Stellung hier noch als die des Königssohnes im Gegensatz zu den Unterthanen gedacht, so bekennt er sich Marc. 14, 62 auf die Frage des Hohenpriesters feierlich als den gesalbten König Israels und verweist zum Beweise des damit erhobenen Anspruchs, der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe zu sein, auf die dem Menschensohn bevorstehende Erhöhung zu gottgleicher Machtherrlichkeit. So ist seine Gottessohnschaft der tiefste Grund des ihm als dem Menschensohne gegebenen einzigartigen Berufes und der kraft seiner ihm jetzt und einst zukommenden Würdestellung; denn zum höchsten Beruf kann nur der Erwählte der göttlichen Liebe berufen sein.

§. 18. Der Gesalbte.

Jesus ist in der Taufe zum Messias gesalbt worden durch den Geist, der ihn zu seinem berufsmäßigen Wirken befähigt. a). Seine Machtthaten sind ihm von Gott behufs Ausrichtung seines messianischen Berufes gegeben, eine ihm zur willkürlichen Verfügung stehende Allmacht besitzt er nicht. b) Ebenso dient sein höheres Wissen zur Vollbringung des ihm übergebenen Werkes; aber es ist nicht unbeschränkt. c) Als der Messias ist er der menschliche Träger eines Berufs, der ihn hoch über alle Organe der Alttestamentlichen Theokratie erhebt und ihm allen Menschen gegenüber eine einzigartige Würdestellung giebt. d)

a) Der Messiasname selbst weist auf die Salbung hin, welche den König Israels zu seinem Berufe weihte (1. Sam. 10, 1. 24, 7) und auch dem idealen Könige der vollendeten Theokratie nicht fehlen durfte (Psalm 2, 2. 45, 8). Er blieb die eigentlich technische Bezeichnung des auf Grund der Weissagung erwarteten Vollenders (Marc. 8, 29. 14, 61: ὁ Χριστός) [1]). Obwohl nur Lucas ausdrücklich erzählt, daß Jesus den mit dem Geiste Gottes Gesalbten, von dem Jesaj. 61, 1 redet, auf seine Person deutete (4, 18. 21), so erhellt doch auch aus der apostolischen Quelle, daß er seine Wirksamkeit als die dort bezeichnete Thätigkeit dieses Gesalbten charakterisirte (Matth. 11, 5, vgl. §. 13, a). Die apostolische Ueberlieferung hat ohne Zweifel von vornherein die bei der Taufe Jesu im Jordan erfolgte Geistesmittheilung (Matth. 3, 16 = Marc. 1, 10) als diese Salbung gedacht (Vgl. Act. 10, 38). War auch wohl in der apostolischen Quelle das Herabkommen

1) Am meisten verwandt damit ist der Ausdruck ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Marc. 1, 24), der ebenfalls auf die durch die Salbung erlangte Weihe hinweist (Vgl. Joh. 6, 69), und die ausdrückliche Bezeichnung als König der Juden (Marc. 15, 2. 9. 12. 18), die 15, 32 den Namen des Gesalbten erklärt. Jesus selbst hat Marc. 12, 35. 13, 21. Matth. 24, 5 den Namen ὁ Χριστός in diesem technischen Sinne gebraucht; ob er ihn in der ältesten Ueberlieferung je auf sich selbst direct angewandt, ist zu bezweifeln; denn die Form von Marc. 9, 41 ist jedenfalls eine secundäre (Vgl. Matth. 10, 42) und Matth. 23, 10 (Vgl. m. Matthäusev. S. 487) schwerlich ursprünglich. Indirect thut er es Marc. 14, 62.

des Geistes nur als vom Täufer gesehen dargestellt (Vgl. m. Marcusev. S. 49), so versteht sich doch von selbst, daß das von ihm Geschaute als ein objectiver Hergang gedacht war [2]). Bereits die apostolische Quelle ließ Jesum von dem in der Taufe mitgetheilten Geiste in die Wüste getrieben werden (Matth. 4, 1) und seine Teufelsaustreibungen auf den Geist Gottes zurückführen (12, 28). Der Geist, womit er bei der Taufe gesalbt ist, weist ihm also an, was er als Messias zu thun hat, und giebt ihm die Kraft es auszuführen; denn die Teufelaustreibungen wie der Kampf mit dem Satan in der Wüste gehören beide gleich wesentlich zu seiner messianischen Wirksamkeit.

b) Jesus selbst betrachtet nach §. 13, c als wesentliche Stücke seiner messianischen Wirksamkeit seine Krankenheilungen (Matth. 11, 5. Luc. 13, 32) und Teufelaustreibungen (Matth. 12, 28); er charakterisirt dieselben als Machtthaten, deren Eindruck er so hoch veranschlagt, daß sie Tyrus und Sidon, sowie Sodom und Gomorrha hätten zur Buße erwecken können (11, 21. 23). Schon die apostolische Quelle erzählte nicht bloß von Dämonenaustreibungen, die Jesus durch sein Befehlswort wirkte (8, 32), selbst bei Entfernten (15, 28), sondern auch von anderen Kranken, die auf sein bloßes Wort gesund wurden (9, 6. 12, 13), wie selbst der Knecht des Centurio in der Ferne (8, 13). Andere läßt sie durch Handberührung heilen (8, 3. 9, 29), schreibt aber auch hier die Heilung nicht etwa dieser äußeren Vermittlung, sondern seinem Willen und Vermögen zu (8, 3: θέλω· καθαρίσθητι; 9, 28: πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;). Aber auch andere Machtthaten erzählte sie. Auf sein Wort stillte sich das Meer (8, 26), er ließ das Mägdlein vom Todtenbett sich aufrichten (9, 25) und speiste die Fünftausend mit wenigen Broten (14, 19. 20). Das älteste Evangelium ist voll von Schilderungen seiner Heilthätigkeit, die er in derselben Weise ausübt, wie in der apostolischen Quelle, und die detaillirte Beschreibung des äußerlich vermittelten Heilverfahrens Jesu in den ihm eigenen Geschichten (Marc. 7, 32—35. 8, 22—25) hat keineswegs die Tendenz, den wunderbaren Charakter dieser Heilungen abzuschwächen. Eigenthümlich ist ihm noch das Wandeln Jesu auf dem See (6, 48 f.) und die Verfluchung des Feigenbaums (11, 14. 20). Obwohl diese Machtthaten nirgends so ausdrücklich wie die Teufelaustreibungen (not. a) auf den Geist Gottes zurückgeführt werden, so sind sie doch auch nicht als Ausflüsse einer ihm eigenthümlichen göttlichen Allmacht gedacht. Es sind Werke, die Gott durch ihn gethan und für die er Gott gepriesen haben will (5, 19), er erbittet sie von Gott (7, 34) und preist Gott für den ihm geschenkten Segen (Matth. 14, 19). Die erste Versuchung (Matth. 4, 3. 4) zeigt nicht, daß er eine ihm gegebene Wunderkraft nicht zu eigenmächtiger Selbsthülfe mißbrauchen darf, sondern daß er trotz seiner Messiaswürde ohne ausdrücklichen Befehl Gottes kein Wunder thun kann.

---

2) Die ganze Schwierigkeit einer Geistesmittheilung an Jesum in der Taufe erledigt sich damit, daß bereits hier, wie überall im N. T. (mit Ausnahme des Paulinismus), der Geist nicht als Princip eines Gott wohlgefälligen Lebens, sondern als Princip der Gnadengaben gedacht ist, mit denen Gott seine Diener zur Ausrichtung ihres Berufes ausrüstet. In diesem Sinne empfangen schon im A. T. Moses (Num. 11, 17) und die Propheten (2. Reg. 2, 9. 15), der König Israels (1. Sam. 10, 6. 10. 2. Sam. 23, 2) und insbesondere der Messias (Jes. 11, 2. 42, 1) den Geist Jehova's.

Der gewiß der ältesten Ueberlieferung angehörige, wenn auch 26, 53 nach eigener Combination angewandte Ausspruch zeigt, daß Jesus des göttlichen Wunderschutzes erforderlichen Falls gewiß ist, aber er darf ihn nicht willkürlich herausfordern (4, 5—7). Auch in der zweiten Versuchung ist nicht von einem Schauwunder die Rede, das er thun könnte, aber nicht thun darf, sondern von dem vermessenen Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe.

c) Als der vom Vater mit der Ausrichtung seiner Rathschlüsse beauftragte Sohn erkennt Jesus allein den Vater und kann ihn offenbaren (Matth. 11, 27). Sein herzenkündender Scharfblick (Matth. 9, 4 = Luc. 5, 22; Matth. 12, 25 = Luc. 11, 17. Marc. 12, 15) ist nicht als göttliche Allwissenheit gedacht, da er nach Luc. 7, 39 von jedem Propheten verlangt wird, und dient der berufsmäßigen Entlarvung seiner Gegner. Auch schließt er ein Sichverwundern (Matth. 8, 10. Marc. 6, 6) und ein Getäuschtwerden Jesu (Marc. 11, 13) keineswegs aus. Weissagend schaut Jesus den ganzen Rath Gottes über sein Leben und die Vollendung seines Werkes. Wie seine Machtthaten, so wird auch sein Weissagungswort nicht ausdrücklich auf den Geist, mit dem er ausgerüstet war, zurückgeführt, aber es ist sicher nach Analogie der ATlichen Weissagung als Ausfluß desselben gedacht. Darum ist auch sein Wort der Weissagung so unvergänglich und unverbrüchlich (Matth. 24, 35), wie das Gotteswort des A. T's. (5, 18). Aber auch hier setzt dasselbe nicht göttliche Allwissenheit voraus, vielmehr bleibt sich der Sohn der Schranken seines Wissens wohl bewußt (Marc. 13, 32. Vgl. 14, 35. 36).

d) Der Messiasname weist nicht nur auf eine einzigartige Ausrüstung, sondern auch auf eine einzigartige Würde hin. Als der Vollender der Theokratie steht Jesus hoch über Allem, was die Theokratie bisher von Organen und Institutionen besaß. Er ist erhaben über das Königthum und Prophetenthum des alten Bundes (Matth. 12, 41. 42), David hat den Messias seinen Herrn geheißen (Marc. 12, 36. 37), der Messias ist größer als der Tempel, der den allerheiligsten Mittelpunkt der ATlichen Theokratie bildet (Matth. 12, 6). In ihm kommt Jehova selbst zu seinem Volk (Vgl. Luc. 1, 17. 76); wer darum ihn aufnimmt, der nimmt Gott selber auf (Matth. 10, 40 und dazu §. 16, c. Anm. 2). Es ist nirgends ein übermenschliches Wesen, worauf diese Aussagen zurückweisen, aber es liegt in ihnen der Anspruch auf einen Beruf, wie ihn kein anderer Mensch hat, noch haben kann. Das gilt namentlich auch von den Aussagen, in welchen er von dem Verhalten gegen seine Person das Schicksal des Menschen abhängig macht. Selig ist, wer sich nicht an ihm ärgert (Matth. 11, 6), wer um seinetwillen verfolgt wird (5, 11), um seinetwillen das Leben verliert (10, 39). Nur wer ihn bekennt, wird vor dem Richterstuhl Gottes bestehen (10, 32. 33); weil die Erweisungen der Bruderliebe ihm erwiesen sind, entscheiden dieselben im Gericht (25, 34—46). Alle Pietätspflichten müssen hinter der Pflicht gegen ihn zurückstehen (8, 22), ihn muß man mehr lieben als Vater und Mutter (10, 37). Darin liegt nicht, daß er mehr als ein Mensch ist, aber daß er der Messias ist, in welchem das Gottesreich und damit das höchste Gut da ist, der darum allein die Theilnahme an diesem höchsten Gute vermitteln kann[3]). Wenn er aber vom Volk und seinen Anhängern als Herr (κύριε:

3) Die häufige Polemik gegen diese Auffassung gründet sich auf die Reflexion, ob

des Geistes nur als vom Täufer gesehen dargestellt (Vgl. m. Marcusev. S. 49), so versteht sich doch von selbst, daß das von ihm Geschaute als ein objectiver Hergang gedacht war [2]). Bereits die apostolische Quelle ließ Jesum von dem in der Taufe mitgetheilten Geiste in die Wüste getrieben werden (Matth. 4, 1) und seine Teufelsaustreibungen auf den Geist Gottes zurückführen (12, 28). Der Geist, womit er bei der Taufe gesalbt ist, weist ihm also an, was er als Messias zu thun hat, und giebt ihm die Kraft es auszuführen; denn die Teufelaustreibungen wie der Kampf mit dem Satan in der Wüste gehören beide gleich wesentlich zu seiner messianischen Wirksamkeit.

b) Jesus selbst betrachtet nach §. 13, c als wesentliche Stücke seiner messianischen Wirksamkeit seine Krankenheilungen (Matth. 11, 5. Luc. 13, 32) und Teufelaustreibungen (Matth. 12, 28); er charakterisirt dieselben als Machtthaten, deren Eindruck er so hoch veranschlagt, daß sie Tyrus und Sidon, sowie Sodom und Gomorrha hätten zur Buße erwecken können (11, 21. 23). Schon die apostolische Quelle erzählte nicht bloß von Dämonenaustreibungen, die Jesus durch sein Befehlswort wirkte (8, 32), selbst bei Entfernten (15, 28), sondern auch von anderen Kranken, die auf sein bloßes Wort gesund wurden (9, 6. 12, 13), wie selbst der Knecht des Centurio in der Ferne (8, 13). Andere läßt sie durch Handberührung heilen (8, 3. 9, 29), schreibt aber auch hier die Heilung nicht etwa dieser äußeren Vermittlung, sondern seinem Willen und Vermögen zu (8, 3: θέλω· καθαρίσθητι; 9, 28: πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;). Aber auch andere Machtthaten erzählte sie. Auf sein Wort stillte sich das Meer (8, 26), er ließ das Mägdlein vom Todtenbett sich aufrichten (9, 25) und speiste die Fünftausend mit wenigen Broten (14, 19. 20). Das älteste Evangelium ist voll von Schilderungen seiner Heilthätigkeit, die er in derselben Weise ausübt, wie in der apostolischen Quelle, und die detaillirte Beschreibung des äußerlich vermittelten Heilverfahrens Jesu in den ihm eigenen Geschichten (Marc. 7, 32—35. 8, 22—25) hat keineswegs die Tendenz, den wunderbaren Charakter dieser Heilungen abzuschwächen. Eigenthümlich ist ihm noch das Wandeln Jesu auf dem See (6, 48 f.) und die Verfluchung des Feigenbaums (11, 14. 20). Obwohl diese Machtthaten nirgends so ausdrücklich wie die Teufelaustreibungen (not. a) auf den Geist Gottes zurückgeführt werden, so sind sie doch auch nicht als Ausflüsse einer ihm eigenthümlichen göttlichen Allmacht gedacht. Es sind Werke, die Gott durch ihn gethan und für die er Gott gepriesen haben will (5, 19), er erbittet sie von Gott (7, 34) und preist Gott für den ihm geschenkten Segen (Matth. 14, 19). Die erste Versuchung (Matth. 4, 3. 4) zeigt nicht, daß er eine ihm gegebene Wunderkraft nicht zu eigenmächtiger Selbsthülfe mißbrauchen darf, sondern daß er trotz seiner Messiaswürde ohne ausdrücklichen Befehl Gottes kein Wunder thun kann.

---

2) Die ganze Schwierigkeit einer Geistesmittheilung an Jesum in der Taufe erledigt sich damit, daß bereits hier, wie überall im N. T. (mit Ausnahme des Paulinismus), der Geist nicht als Princip eines Gott wohlgefälligen Lebens, sondern als Princip der Gnadengaben gedacht ist, mit denen Gott seine Diener zur Ausrichtung ihres Berufes ausrüstet. In diesem Sinne empfangen schon im A. T. Moses (Num. 11, 17) und die Propheten (2. Reg. 2, 9. 15), der König Israels (1. Sam. 10, 6. 10. 2. Sam. 23, 2) und insbesondere der Messias (Jes. 11, 2. 42, 1) den Geist Jehova's.

Der gewiß der ältesten Ueberlieferung angehörige, wenn auch 26, 53 nach eigener Combination angewandte Ausspruch zeigt, daß Jesus des göttlichen Wunderschutzes erforderlichen Falls gewiß ist, aber er darf ihn nicht willkürlich herausfordern (4, 5—7). Auch in der zweiten Versuchung ist nicht von einem Schauwunder die Rede, das er thun könnte, aber nicht thun darf, sondern von dem vermessenen Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe.

c) Als der vom Vater mit der Ausrichtung seiner Rathschlüsse beauftragte Sohn erkennt Jesus allein den Vater und kann ihn offenbaren (Matth. 11, 27). Sein herzenkündender Scharfblick (Matth. 9, 4 = Luc. 5, 22; Matth. 12, 25 = Luc. 11, 17. Marc. 12, 15) ist nicht als göttliche Allwissenheit gedacht, da er nach Luc. 7, 39 von jedem Propheten verlangt wird, und dient der berufsmäßigen Entlarvung seiner Gegner. Auch schließt er ein Sichverwundern (Matth. 8, 10. Marc. 6, 6) und ein Getäuschtwerden Jesu (Marc. 11, 13) keineswegs aus. Weissagend schaut Jesus den ganzen Rath Gottes über sein Leben und die Vollendung seines Werkes. Wie seine Machtthaten, so wird auch sein Weissagungswort nicht ausdrücklich auf den Geist, mit dem er ausgerüstet war, zurückgeführt, aber es ist sicher nach Analogie der ATlichen Weissagung als Ausfluß desselben gedacht. Darum ist auch sein Wort der Weissagung so unvergänglich und unverbrüchlich (Matth. 24, 35), wie das Gotteswort des A. T's. (5, 18). Aber auch hier setzt dasselbe nicht göttliche Allwissenheit voraus, vielmehr bleibt sich der Sohn der Schranken seines Wissens wohl bewußt (Marc. 13, 32. Vgl. 14, 35. 36).

d) Der Messiasname weist nicht nur auf eine einzigartige Ausrüstung, sondern auch auf eine einzigartige Würde hin. Als der Vollender der Theokratie steht Jesus hoch über Allem, was die Theokratie bisher von Organen und Institutionen besaß. Er ist erhaben über das Königthum und Prophetenthum des alten Bundes (Matth. 12, 41. 42), David hat den Messias seinen Herrn geheißen (Marc. 12, 36. 37), der Messias ist größer als der Tempel, der den allerheiligsten Mittelpunkt der ATlichen Theokratie bildet (Matth. 12, 6). In ihm kommt Jehova selbst zu seinem Volk (Vgl. Luc. 1, 17. 76); wer darum ihn aufnimmt, der nimmt Gott selber auf (Matth. 10, 40 und dazu §. 16, c. Anm. 2). Es ist nirgends ein übermenschliches Wesen, worauf diese Aussagen zurückweisen, aber es liegt in ihnen der Anspruch auf einen Beruf, wie ihn kein anderer Mensch hat, noch haben kann. Das gilt namentlich auch von den Aussagen, in welchen er von dem Verhalten gegen seine Person das Schicksal des Menschen abhängig macht. Selig ist, wer sich nicht an ihm ärgert (Matth. 11, 6), wer um seinetwillen verfolgt wird (5, 11), um seinetwillen das Leben verliert (10, 39). Nur wer ihn bekennt, wird vor dem Richterstuhl Gottes bestehen (10, 32. 33); weil die Erweisungen der Bruderliebe ihm erwiesen sind, entscheiden dieselben im Gericht (25, 34—46). Alle Pietätspflichten müssen hinter der Pflicht gegen ihn zurückstehen (8, 22), ihn muß man mehr lieben als Vater und Mutter (10, 37). Darin liegt nicht, daß er mehr als ein Mensch ist, aber daß er der Messias ist, in welchem das Gottesreich und damit das höchste Gut da ist, der darum allein die Theilnahme an diesem höchsten Gute vermitteln kann[3]). Wenn er aber vom Volk und seinen Anhängern als Herr (κύριε:

---

3) Die häufige Polemik gegen diese Auffassung gründet sich auf die Reflexion, ob

Matth. 8, 2. 7, 21) angeredet wird, so ist das nur die gewöhnliche Bezeugung der Verehrung und noch nicht der Ausdruck für diese specifische Würdestellung.

§. 19. Der Davidsohn und der erhöhte Messias.

Auch das messianische Prädikat des Davidsohnes, zu dem ihm die Vorbedingung nicht fehlte, hat Jesus nicht abgelehnt. a) Die Erwartung seiner Erhebung zur königlichen Herrschaft, die sich an diesen Namen nothwendig knüpfte, hat er nie bestritten, weil auch ihre Verwirklichung nur von dem Verhalten des Volkes zu ihm abhängig blieb. b) Als aber der Fortgang der Entwicklung zeigte, daß sein eignes Volk ihm das dem Messias berufsmäßig bestimmte Leiden bereitete, hat er geweissagt, daß er durch Tod und Auferstehung hindurch zu seiner königlichen Herrscherstellung werde erhoben werden. c) Dann aber gelangte er dadurch zu voller göttlicher Herrlichkeit, in der er sich einst bei seiner Wiederkunft offenbaren wird. d)

a) Abgesehen von den Stammbäumen und Kindheitsgeschichten, welche der ältesten Ueberlieferung nicht angehören, enthalten unsre Quellen derselben zwar keine ausdrückliche Aussage über die Davidische Abstammung Jesu, aber auch nicht die leiseste Erinnerung, daß man feindlicherseits den Mangel derselben als Einwand gegen seinen Anspruch auf die Messiaswürde geltend gemacht hat [1]). Im Volke galt er als der Sohn Davids (Matth. 9, 27. Marc. 10, 47), und wenn Jesus sich als solchen anrufen ließ, so kann dies nicht als Schonung eines Volksvorurtheils gedeutet werden, da die daran sich knüpfenden Consequenzen (not. b) für ihn nothwendig verhängnißvoll werden mußten. Wenn er andeutete, daß die Vorstellung der Schriftgelehrten, welche mit der Abkunft des Messias von David den ganzen Umfang seiner Würdestellung auszudrücken glaubten, viel zu niedrig gegriffen sei, so begründet er das grade durch ihre Unfähigkeit, die Frage zu lösen, **woher** der zur Messiaswürde Berufene, welche ihn hoch über David als dessen **Herrn** erhob, doch ein Sohn Davids **sei** (Marc. 12, 35—37). Auch ihm war

---

überall ein bloßer Mensch zum Träger eines solchen Berufes qualificirt sei. Diese Frage kann aber, sobald einmal Jesus als der einzigartige Mensch erkannt ist, a priori gar nicht beantwortet werden, und wenn die spätere apostolische Lehrentwicklung sie indirect durch ihr Zeugniß von dem göttlichen Wesen Christi verneint, so folgt daraus keineswegs, daß man die Aussagen Jesu, der grade dem Menschensohne diesen Beruf zuschreibt, über die mit ihm verbundene Würdestellung als Beweise für seine göttliche Natur verwerthen darf, deren Geheimniß er damit seinen Hörern erschließen wollte.

1) Grade bei der Einseitigkeit der herrschenden Messiaserwartung, welche sich ganz vorwiegend an das prophetische Messiasbild von dem großen Davididen hielt, war es undenkbar, daß irgend jemand ihm den Anspruch auf Messianität zugestand, der seine Davidische Abkunft auch nur für zweifelhaft oder unnachweislich hielt, und bei dem großen Werth, den man im jüdischen Volke auf diesen Punkt legte, konnte letzteres nicht ausbleiben, wenn seine Abstammung aus davidischem Geschlecht nicht ganz notorisch war. Jesu Schweigen aber über diesen Punkt, der, wenn auch nur um möglicher Anstöße willen, für Gegenwart und Zukunft durchaus erledigt werden mußte, ist das beredteste Zugeständniß, daß er selbst seiner davidischen Abkunft gewiß war.

es also gewiß, daß der Messias verheißungsmäßig von David abstammen müsse, aber er deutet an, daß es nicht diese Abstammung sein könne, welche ihm seine specifische Würde verschaffte, weil diese weit über die eines Nachkommen auf Davids Stuhl hinausging[2]).

b) In der Anrufung Jesu als Davidsohn lag die Erwartung, daß derselbe den Thron seines Vaters David besteigen werde (Marc. 11, 10. Vgl. Luc. 1, 32. 33). Jesus hat diese Erwartung, welche durch die Prophetie unmittelbar an die Hand gegeben war, nie bestritten. Auch die Worte Marc. 12, 35—37 waren wohl dazu geeignet, die Einwendungen zu entkräften, welche daraus, daß er keine Anstalten machte, den Königsthron seines Ahnherrn zu gewinnen, gegen seine Messianität erhoben werden konnten[3]); aber damit war nicht gesagt, daß seine Thronbesteigung nicht auch zur Erfüllung der Messiasweissagung gehöre und daß dieselbe nicht im Laufe der Entwicklung eintreten könne oder müsse. Auch das Schweigen Jesu über die Berechtigung dieser Erwartung kann nicht als Schonung eines Volksvorurtheils gedeutet werden, dessen schonende Ausrottung umsomehr Pflicht gewesen wäre, als gerade diese Erwartung, nachdem sie sich getäuscht sah, das Volk von ihm abwenden und auf die Seite seiner Feinde treiben mußte[4]). So

---

2) Wenn man neuerdings häufig in diesen Worten Jesu die Absicht gesucht hat, die Vorstellung von der Davidischen Abkunft des Messias überhaupt zu bestreiten, so übersieht man, daß er dann nur mit Psalm 110, 1 einen Widerspruch innerhalb der Weissagung (die ja zweifellos anderwärts den Messias als Davididen denkt) constatirt, aber nicht einen Irrthum der Schriftgelehrten aufgedeckt hätte. Auch ist die Unmöglichkeit keineswegs einleuchtend, daß nicht ein Nachkomme Davids höher steigen könnte als sein großer Ahnherr und von diesem wegen der ihm verliehenen Würdestellung als sein Herr begrüßt werden. Nur kann er dann freilich diese Würdestellung nicht kraft seiner Abkunft von David erlangt haben. Allein nach der ursprünglichsten Fassung bei Marc. handelt es sich auch gar nicht um die Frage, ob die Davidische Abkunft mit der vollen Würdestellung des Messias vereinbar sei, sondern um die Frage, woher er von David abstammen müsse, da diese Abstammung ihm doch seine specifische Würde nicht verleihen könne (Vgl. m. Marcusevng. S. 405). Erst die Parallelen haben die Worte Jesu sichtlich auf die Auskunft zugespitzt, daß der Messias nicht bloß Davidsohn sein könne, sondern auch Gottessohn sein müsse. Aber auch diese Fassung führt keineswegs auf seine Wesensgleichheit mit Gott (Nösgen, S. 159) oder auf seine übernatürliche Erzeugung (Geß, S. 128) oder gar auf seine Präexistenz (Beyschlag, S. 62. Schulze, S. 50), da der Begriff der Sohnschaft in beiden Ausdrücken nicht gleichwerthig genommen werden kann, sondern folgert nur aus der Erhöhung zu gottgleicher Machtherrlichkeit im Sinne von Marc. 14, 62 (Vgl. §. 17, c) in naheliegendem apologetischem Interesse die Gottessohnschaft Jesu, obwohl gar nicht von dessen Person, sondern von dem Messias als solchem ursprünglich die Rede war (Vgl. m. Matthäusevang. S. 481).

3) Nur wenn man von der rein politischen Fassung der Messiasidee aus in dem Anspruch auf den Königsthron, welchen die Abkunft von David gewährte, das Hauptmerkmal der Messianität fand, konnte dies gegen Jesum geltend gemacht werden. Wenn er aber als ein bloßer Nachkomme Davids die höchste Würdestellung, in der schon David den Messias begrüßte, noch gar nicht gehabt hätte (Vgl. not. 2), so konnte das Fehlen jenes Merkmals keinesfalls eine entscheidende Instanz gegen seine Messianität bilden.

4) Grade an diesem Punkte zeigt sich noch einmal recht deutlich die geschichtliche Unmöglichkeit, daß Jesus seinen Beruf als Religionsstifter und Gesetzesreformator nur aus

wenig aber von vornherein zu bestimmen war, ob und in wie weit die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen werde (§. 15, b), weil dies davon abhing, wie weit die gegenwärtige Volksgemeinschaft sich noch als fähig und geneigt erwies, die Trägerin der Entwicklung des Gottesreichs zu werden, eben so wenig war von vornherein zu bestimmen, ob und in wieweit jenes prophetische Königsbild noch einer Verwirklichung fähig sei. Jedenfalls war es nur Israels Schuld, wenn seine Hauptstadt erst den wiederkehrenden Messias als ihren König begrüßte (Matth. 23, 39 = Luc. 13, 35). Jesu fehlte es auch an dem Anrecht auf das weltliche Königthum in Israel nicht, und daß ihm dasselbe ein Gut war, das er nur nicht auf falschen Wegen an sich reißen wollte, zeigt die Versuchungsgeschichte (Matth. 4, 8—10). Freilich gegen die jüdische Revolution hat Jesus sich unbedingt erklärt, weil die factisch bestehende Römerherrschaft nach göttlichem Recht die Unterthanenpflicht involvire, die mit der Gottespflicht gar nicht in Collision kommen könne (Marc. 12, 14—17). Erfüllte Israel diese nur, indem es den Gesalbten Gottes annahm und ihn in der gottgewollten Weise die Vollendung der Theokratie herbeiführen ließ, so blieb es Gottes Sache, seine Verheißung zu erfüllen und durch ein Eingreifen seiner Allmacht seinen Erwählten zum Königsthron zu erheben, damit er auch alle irdische Segnungen dem Volke vermittle. Nur blieb es dabei, daß auch auf dem Stuhle seines Vaters der Messias zu seiner höchsten Herrlichkeit noch nicht gelangt war.

c) Schon frühzeitig deutet Jesus an, daß er den Seinen durch den Tod werde entrissen werden (Marc. 2, 20). Aber erst seit die Erkenntniß seiner Messianität bei den Jüngern gesichert war, begann er ohne Rückhalt ihnen das der tiefer erfaßten Weissagung gemäß dem Messias bestimmte Schicksal zu enthüllen (8, 32). Sobald es nun feststand, daß die leitenden Autoritäten des Volkes selbst Jesu den Tod bereiteten, welchen der göttliche Rathschluß ihm bestimmte, war für die Gegenwart auf eine Vollendung der Theokratie in den Formen des nationalen Gemeinwesens und damit auf eine irdische Thronbesteigung des Messias nicht mehr zu rechnen. Aber die endliche Erhöhung des Gesalbten Gottes zur königlichen Herrlichkeit konnte dadurch nicht verhindert werden. Die gewaltsame Tödtung des Messias konnte nur den Anlaß geben, daß Gott ihn durch seine wunderbare Errettung aus dem Hades verherrlichte und so dem Volke das letzte und höchste Zeichen gab, daß er sein Erwählter sei (Matth. 12, 39. 40). Auch im Kreise seiner Jünger verband Jesus mit der Weissagung seines gewaltsamen Todes stets die Hinweisung auf seine Auferstehung nach drei Tagen (Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 34)[5]. Diese bildet aber den Uebergang zu seiner himmlischen Erhöhung,

---

dem Gesichtspunkt der jüdischen Messiasidee aufgefaßt haben sollte, um mit seiner Wirksamkeit Eingang zu finden (Baur, S. 95). Es bleibt ein Widerspruch, daß er sich an eine volksthümliche Idee accommodirte, um dann doch mit der volksthümlichen Form derselben sich in einen fortgehenden Widerspruch zu setzen, der ihn zuletzt, von dem enttäuschten Volk verlassen, dem tödtlichen Haß seiner Feinde überliefern mußte.

5) Darunter versteht Jesus freilich nicht eine Wiedererweckung zum irdischen Leben, sondern eine Erhebung in ein über die Bedingungen des irdischen Lebens erhabenes Dasein (Marc. 12, 25), die aber immer als Auferstehung d. h. als Wiederherstellung der Leiblichkeit, wenn auch in einer dem himmlischen Leben entsprechenden Form gedacht ist (Vgl. selbst Biedermann S. 282). Das Eigenthümliche ist aber, daß Jesus nicht wie die

in welcher sich nun erfüllt, was Psalm 110, 1 von dem Gesalbten Jehova's geweissagt war. Von nun an sitzt der Menschensohn zur Rechten Gottes, d. h. er nimmt Theil an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft. Nun erst ist er in die dem Messias bestimmte volle Herrscherstellung eingetreten; aber nicht den Thron seines Vaters David hat er bestiegen, sondern den Weltenthron seines Vaters im Himmel. Hat jenes die Sünde seines Volks unmöglich gemacht, so hat er doch hiemit das letzte Ziel seiner Berufsbestimmung erreicht, das schon David schaute, als er ihn seinen Herrn nannte (Marc. 12, 36).

d) Als Theilnehmer an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft ist Jesus selbstverständlich der Sphäre menschlichen und creatürlichen Daseins entrückt, er ist ein göttliches Wesen. Erst in der Weissagung von dem Ziele des Weges, den Gott seinem Erwählten bereitet, kann der letzte Schleier fallen, der das Geheimniß seiner Person bedeckt. Im Blick auf diese Zukunft kann Jesus den Seinen seine göttliche Allgegenwart verheißen (Matth. 18, 20). In ihr kann sich erst ganz die Danielische Weissagung erfüllen (Dan. 7, 13), auf Grund welcher nun der mit der Herrschaft über das vollendete Gottesreich belehnte Menschensohn, wie sonst nur Jehova selbst, mit den Wolken des Himmels kommt (Marc. 14, 62). Und zwar kommt er zur Erde wieder, um die göttliche Funktion des Weltrichters auszuüben (Matth. 25, 31), mit großer Macht und Herrlichkeit (24, 30), welche Marc. 8, 38 als die Herrlichkeit seines Vaters bezeichnet wird. Im dienenden Geleit der Engel, der specifischen Diener Jehova's, kommt er (Marc. 8, 38. Vgl. Matth. 25, 31), die nun er selber aussendet, um seine Befehle zu vollstrecken (Matth. 24, 31), weßhalb sie der erste Evangelist jetzt als seine Engel bezeichnet. An seinem Verhältniß zu den Engeln bemißt sich am natürlichsten seine Weltstellung. Ueber die Engel erhaben kann nur ein göttliches Wesen sein[6]).

anderen Menschen am jüngsten Tage auferweckt wird, sondern bereits in kürzester Frist, die proverbiell (Vgl. Hos. 6, 2. Marc. 15, 29. Luc. 13, 32) durch das μετὰ τρεῖς ἡμέρας bezeichnet wird, daß er also nur eine kurzbemessene Zeit im Tode bleiben wird (Matth. 12, 40. Vgl. Luc. 24, 21). Der Himmelfahrt wird in der Weissagung Jesu so wenig wie in der ältesten Ueberlieferung als eines epochemachenden Ereignisses gedacht, geschweige denn daß letztere sie als einen sinnenfälligen Vorgang darstellte. Die (richtig verstandene) Auferweckung qualificirt ihn ja von selbst zum himmlischen Leben.

6) Eine eigne Engellehre darf man natürlich in den Aussprüchen Jesu nicht suchen. Die Engel sind die Bewohner der himmlischen Welt, in welcher der Wille Gottes bereits so vollkommen geschieht, wie er in dem vollendeten Gottesreiche geschehen soll (Matth. 6, 10). Den Engeln im Himmel, die darum nicht ohne eine höhere, himmlische Art von Leiblichkeit gedacht sind, werden die Auferstandenen gleichen (Marc. 12, 25). Sie sind Diener Gottes, deren Wunderschutz Jesus nicht vergeblich erbitten würde (Matth. 26, 53). Als solche erscheinen sie schon in der ältesten Ueberlieferung (4, 11), den im Gehorsam bewährten Messias zu belohnen. Sie sind höhere Wesen als die Menschen, aber der Sohn darf schon nach seinem einzigartigen Verhältniß zum Vater sich über sie stellen (Marc. 13, 32, vgl. §. 17, a). Dennoch erscheint erst der erhöhte Messias als ihr Herr.

Drittes Capitel.
Die messianische Wirksamkeit.

§. 20. Die neue Gottesoffenbarung.

Als der Messias hat Jesus zunächst den Anbruch der Heilszeit zu verkündigen, in welcher er der Mittler einer neuen Gottesoffenbarung ist. a) Diese neue Gottesoffenbarung ist eine Offenbarung der väterlichen Liebe Gottes, die in der Fürsorge und Obhut über ihr irdisches Leben, sowie in der Erhörung ihres Gebets den Reichsgenossen entgegenkommt. b) Damit wird im Gottesreich das Kindschaftsverhältniß verwirklicht, das in der Theokratie Israels nur unvollkommen verwirklicht werden konnte. c) Diese Gottesoffenbarung ergeht aber nicht nur durch das Wort Jesu, sein ganzes Wirken ist eine lebendige Illustration derselben. d)

a) Jesus begann seine messianische Wirksamkeit mit der Verkündigung, daß die Zeit des Gottesreichs gekommen sei (§. 13). Diese Botschaft setzt aber eine Gottesthat voraus, in welcher Gott sich aufs Neue seinem Volke offenbart; denn das Gottesreich kann nur kommen, wenn Jehova selbst in dem verheißenen Messias zu seinem Volke kommt, um die Vollendung der Theokratie und damit die Erfüllung aller Verheißungen herbeizuführen. Sofern nun in der messianischen Zeit das letzte Ziel der göttlichen Heilsabsichten mit seinem Volke erreicht wird, ist dies die letzte und höchste Gottesoffenbarung. Indem aber Gott durch seinen Messias diese Heilszeit herbeiführt, ist dieser nicht nur der Vermittler jener Gottesoffenbarung, sofern sich dieselbe durch ihn vollzieht, sondern auch sofern sie dem Volke als solche kund werden soll; und er allein kann es sein, weil er, durch den sich die göttlichen Heilsrathschlüsse vollenden, auch den vollkommensten Einblick in dieselben haben muß und sie daher als solche dem Volke offenbaren kann. Daß auch nach der ältesten Ueberlieferung Jesus seine Wirksamkeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, zeigt ausreichend Matth. 11, 27: Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem der Sohn offenbaren will sc., was er vom Vater weiß. Auch sonst bezeichnet Jesus seine Wirksamkeit als ein Licht, das hell genug leuchtet, um der Zeichen nicht zu bedürfen für jeden, der gesunde Augen hat es zu sehen (Luc. 11, 33—36); das Licht aber ist das Symbol der offenbarenden Wirksamkeit (Vgl. Marc. 4, 21, wo die von den Jüngern Jesu weiter mitzutheilende Offenbarung mit einer Leuchte verglichen wird; Luc. 16, 8, wo sie selbst als die von der Offenbarung Erleuchteten Kinder des Lichts heißen).

b) Indem Gott in der messianischen Zeit seinem Volke alles Heil bringt, das ihm mit der Vollendung der Theokratie in Aussicht gestellt war, offenbart er sich in seiner höchsten Liebe. In der symbolischen Redeweise Jesu wird das höchste menschliche Liebesverhältniß zum Bilde gesetzt für diese Liebesoffenbarung Gottes (Matth. 7, 9—11), die sich aber natürlich nur in

dem von Jesu begründeten Gottesreiche vollzieht. Es soll durchaus nicht dadurch das Verhältniß, in welchem Gott zu allen Menschen steht (Baur, S. 116), dargestellt werden; die Reichsgenossen sind es, als deren Vater im Himmel Jesus Gott bezeichnet (6, 1)[1]), die er zu Gott als ihrem Vater beten lehrt (v. 9). Alle Reden, in denen sich diese Bezeichnung findet, waren in der ältesten Ueberlieferung deutlich als Jüngerreden d. h. als Reden an die Reichsgenossen (§. 14) charakterisirt, und wenn man sich dagegen auf Matth. 5, 45 beruft, so wird hier zwar die unterschiedslose Güte Gottes gegen Gute und Böse den Kindern Gottes zum Vorbild aufgestellt, aber keineswegs gesagt, daß dies schon die Vaterliebe sei, die an den Reichsgenossen offenbar werden soll. Wohl ist es der Gott, der die Vögel des Himmels nährt und die Blumen des Feldes kleidet, auf den sie Jesus verweist (6, 25—30), aber nur als solche, die nach dem Gottesreich trachten, d. h. als Reichsgenossen können sie gewiß sein, daß Gott ihre Bedürfnisse kennt und stillt und sie dadurch des heidnischen Sorgens überhebt (6, 31—33), daß er auch das Geringste in ihrem Leben unter seiner Obhut hält (10, 29. 30). Er verlangt ihr Gebet, aber er verheißt auch dem zuversichtlichen Gebete gewisse Erhörung (Matth. 7, 7—11 = Luc. 11, 9—13. Marc. 11, 23. 24 = Luc. 17, 6), wenn es nur recht ausdauernd ist und nicht ermüdet (Luc. 11, 5—8. 18, 1—7). Daß die Heilsvollendung ihren Segen auch auf das gesammte irdische Leben erstreckt, ist ein Grundgedanke der ATlichen Prophetie, den auch die NTliche Erfüllung nirgends wegleugnet. Auch die Reichsgenossen bitten den Vater im Himmel täglich zutrauensvoll um das für heute nothwendige Brod (Matth. 6, 11).

c) Es ist eine unrichtige Annahme, daß die Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen eine neue Vorstellung von dem Wesen Gottes involvire. Auch im A. T. ist Israel der Sohn Gottes, wie Gott sein Vater (§. 17, b), aber, dem Standpunkte der ATlichen Gottesoffenbarung entsprechend, nur Israel als das theokratische Volk, mag dieses nun collectiv als ein Ganzes oder als eine Mehrheit bezeichnet sein. Das erwählte Volk als solches ist der väterlichen Liebe Gottes gewiß; aber das Heil der Theokratie als Ganzes ist von dem Ergehen des Einzelnen nicht abhängig, so wenig wie mit der Realisirung der Theokratie in dem Volk als solchem die Realisirung des Gottesreichs in jedem Einzelnen gegeben ist. Daher fehlt im A. T. noch die individuelle Anrufung Gottes als des Vaters. Später bricht das Bewußtsein hindurch, daß die Frommen des alten Bundes, in denen sich als den wahren Gliedern der Theokratie das Wesen derselben realisirt, in besonderem Sinne der väterlichen Liebe Gottes sich getrösten können (Psalm 103, 13. Vgl. Sapient. 2, 16. 18. Sir. 23, 1. 4. 51, 14). Gelangt aber in der messianischen Zeit die Theokratie zu ihrer Vollendung, so muß sich auch in ihr dies Vaterverhältniß Gottes zu seinem Volke erst vollkommen verwirklichen. Und beruht diese Vollendung eben darin, daß in jedem Einzelnen die Idee des Gottesreiches sich verwirklicht, weil nicht mehr von der Theilnahme an der Volksgemeinschaft als solcher, sondern von dem Erfolg der

---

1) Aus Marc. 11, 25. Luc. 11, 13 erhellt, daß diese Bezeichnung, die sich darauf gründet, daß der Himmel der Thron Gottes ist (Matth. 5, 34. Vgl. Jesaj. 66, 1), schon in der apostolischen Quelle sich fand. Dagegen scheint ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος dem Evangelisten anzugehören (Vgl. m. Matthäusev. S. 45).

reichsgründenden Thätigkeit Jesu (§. 14, b) die Theilnahme des Einzel
an der vollendeten Theokratie abhängig ist, so kann auch jeder Einzelne,
zum Gottesreiche gehört, Gott als seinen Vater anrufen.

d) Die messianische Wirksamkeit Jesu besteht nicht bloß in seinem Le
ren, sondern auch in seinem Thun; auch in diesem muß daher die neue G
tesoffenbarung gegeben sein. Sein Thun war aber lauter Wohlthun,
ihm offenbarte sich die väterliche Liebe Gottes, der in der messianischen Z
mit der Fülle auch des irdischen Segens zu seinem Volke kommt. Daher
hören seine Krankenheilungen wesentlich mit zu seiner messianischen Wirksa
keit, die Erlösung der Kinder Abraham von ihren leiblichen Uebeln (Luc.
16) ist sein eigentlicher Beruf (Vgl. Biedermann S. 230). Wo Jesus h
kam, da wurden die Kranken geheilt, die Hungrigen gespeist, und die d
henden Meereswogen mußten sich legen. Daher konnte er auf seine He
wunder hinweisen als auf die Zeichen, daß die Zeit des erwarteten He
gekommen sei (Matth. 11, 5, vgl. §. 13, c), daher hieß er die Jün
die Predigt von der Nähe des Gottesreichs mit denselben Zeichen beglei
(10, 8).

§. 21. Die Sinnesänderung.

Als der Messias hat Jesus nicht nur das Kommen des Gottesreichs
verkünden, er hat dasselbe auch zu begründen, und dazu gehört die Pred
der Sinnesänderung. a) Allein darum ist sein Wort nicht bloß eine Wied
aufnahme der prophetischen Bußpredigt, es fordert nicht bloß, es verhe
die nothwendige Erneuerung. b) Dieselbe vollzieht sich von selbst durch
lebenskräftige Wirkung seiner Heilsbotschaft und der darin enthaltenen G
tesoffenbarung. c) Auch hier aber wirkt nicht bloß sein Wort, sondern s
ganzes Leben ist ein wirkungskräftiges Vorbild. d)

a) Die Aufgabe des Messias ist es, das Gottesreich im Volke zu v
wirklichen, in welchem der Wille Gottes auf Erden vollkommen geschi
(Matth. 6, 10). In der Theokratie aber, wie sie bisher in Israel v
wirklicht war, geschieht der Wille Gottes nicht. Jesus setzt es als selbstv
ständlich voraus, daß die Menschen böse sind (7, 11), daß alle Mensc
sich nur durch den Grad des Böseseins unterscheiden (Luc. 13, 2—5). V
Gerechten redet er Marc. 2, 17. Luc. 15, 7 nur hypothetisch, die neben
Propheten genannten Gerechten (Matth. 10, 41. 13, 17. 23, 29. 35) s
die Gott wohlgefälligen Frommen des alten Bundes, und die um Gere
tigkeit willen verfolgt werdenden (5, 10: *ἕνεκεν δικαιοσύνης* ohne Artike
sind dieselben, welche nach der Gerechtigkeit hungern (v. 6), da ein Vorha
densein von Gerechtigkeit noch keineswegs die volle Gerechtigkeit involvi
Von Guten und Bösen (5, 45. 12, 35. 22, 10) ist nur vergleichungsw
die Rede. Der Ruf zur Sinnesänderung, mit dem Jesus auftritt (Marc.
15: *μετανοεῖτε*) und seine Jünger aussendet (6, 12), ergeht daher an A
ohne Unterschied. Wie sehr er die Seele seiner Verkündigung war, geht
raus hervor, daß die Unempfänglichkeit gegen dieselbe als Unbußfertigk
charakterisirt wird (Matth. 11, 20. 12, 41. 21, 32. Luc. 13, 3. 5). Zw
sagt Jesus es mit Beziehung auf die gesunkensten Volksklassen, daß er geko
men sei, Sünder zu sich zu rufen (Marc. 2, 17); aber er sagt es so allg
mein, daß er sich den Menschen gegenüber überhaupt als der Sündera

fühlt und eben daraus das Recht ableitet, gerade die Versunkensten zu sich zu rufen, die seiner am meisten bedürfen. Ohne Sinnesänderung können aber die Sünder am Gottesreiche nicht theilnehmen.

b) Wenn das Hören des Wortes Jesu das Eine ist, was Noth thut (Luc. 10, 42. Vgl. v. 39), dieses Hören aber immer verbunden sein muß mit dem Thun (Matth. 7, 24), so scheint die Verkündigung Jesu nichts anders gewesen zu sein als eine erneute Einschärfung des göttlichen Willens, wie die prophetische Predigt, die ja auch immer mit der Forderung einer allgemeinen Umkehr und Sinnesänderung begann. Noch eben war der Täufer mit einer solchen aufgetreten und hatte die angelobte Sinnesänderung durch den symbolischen Act des Untertauchens im Jordan bekräftigen lassen (Marc. 1, 4: *βάπτισμα μετανοίας*). Wirklich stellt sich Jesus Matth. 21, 37 als den letzten in der Reihe der Gottgesandten dar, welche die Forderung Gottes an das Volk überbringen und eintreiben wollen. Wenn aber von der anderen Seite die Bergrede die geistlich Armen, die um ihre Armuth Trauernden und die nach Gerechtigkeit Hungernden selig preist (Matth. 5, 3. 4. 6), so liegt darin, daß Jesus nicht zunächst etwas zu fordern, sondern etwas zu bringen kommt, und ausdrücklich wird ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheißen. Die Gerechtigkeit erscheint also nicht als Forderung, sondern als Gabe und ist als solche auch bereits von der messianischen Weissagung in Aussicht gestellt (Jesaj. 61, 10. 45, 24. Jerem. 33, 16). Wenn Jesus Matth. 11, 28 den von der Last des Gesetzes Beschwerten Erquickung verheißt, so geht das nicht auf den Druck der pharisäischen Satzungen (Baur, S. 115), als ob er denselben erleichtern wollte, indem er an die Stelle des äußeren Gesetzesdienstes den inneren Werth der sittlichen Gesinnung setzt. So würde er die Last nicht erleichtern, sondern für jedes aufrichtige Herz erschweren. Die Erquickung für die Seelen ist nur gefunden, wenn der Weg gezeigt ist, der zur Gerechtigkeit d. h. zur Erfüllung des göttlichen Willens führt.

c) Dieser scheinbare Widerspruch der beiden Seiten an der Verkündigung Jesu löst sich nur so, daß die in der Botschaft vom Gottesreich gebrachte neue Gottesoffenbarung durch sich selbst die Sinnesänderung wirkt, welche Jesus fordert. Gott fordert nicht vom Menschen, daß er ihm entgegenkomme, er kommt dem Menschen selbst entgegen und thut damit das Aeußerste, was er vermag, um ihn zur Sinnesänderung zu vermögen, an der er seine höchste Freude hat (Luc. 15, 4—10). Er macht nicht seine Heilsoffenbarung abhängig von der Bekehrung des Volkes, wie er es in der prophetischen Predigt that, sondern er will durch seine Gnadenoffenbarung diese Bekehrung wirken. Er kommt in dem Messias und bringt die Zeit der Heilsvollendung. Wer nun die Freudenbotschaft vom Gottesreich annimmt, der ist ein Genosse des Gottesreichs, er weiß sich als Kind des himmlischen Vaters, und damit ist ein ganz neues Princip für das religiös-sittliche Leben gesetzt. Das Kind muß dem Vater ähnlich sein (Matth. 5, 45. 48), das ist nicht die Forderung eines neuen Gesetzes, es ist gleichsam Naturnothwendigkeit in dem Gebiet des Gottesreiches. Das von Gott selbst gesetzte Kindschaftsverhältniß muß sich auch Seitens des Menschen realisiren in dem rechten Kindesverhalten. Der Reichsgenosse soll nicht erst Kind Gottes w e r d e n, er ist ein Kind Gottes, und d a r u m kann er nicht anders als es immer mehr werden wollen in vollkommener sittlicher Gottähnlichkeit[1]).

1) Diese metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffs beruht darauf, daß nur

d) Auch hier besteht die messianische Wirksamkeit Jesu nicht bloß i seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Was die Gotteskinder er mehr und mehr werden sollen, das ist bereits in vollkommener Weise de Gottessohn (§. 17, c. Anm. 3). Daher sind die seine nächsten Verwandten die den Willen Gottes thun, wie er selbst ihn thut (Matth. 12, 50 un dazu m. Marcusev. S. 134). Er ist gekommen das Gesetz zu erfüllen (5, 17), er ergiebt sich ganz in Gottes Willen (Marc. 14, 36), in ihm und seinem Leben wird der Wille Gottes stets vollkommen verwirklicht. Dem widerspricht nicht, daß er Gott allein das Prädicat ἀγαθός vorbehalte haben will (Marc. 10, 18 = Matth. 19, 17), weil der Mensch überall nur durch die fortschreitende Lösung seiner sittlichen Aufgabe gut werden kann. Auch Jesus hat seine sittliche Vollkommenheit noch zu bewähren im Kampf des Lebens mit seinen Versuchungen (Luc. 22, 28), erst am Ziel wird er als der gute bewährt sein, wie die Knechte Matth. 25, 21. 23 Aber auf jedem Schritte dieses Weges entspricht er dem Ideal; denn nirgend hat er sich den Sündern, zu denen er gekommen, als solchen irgendwo gleichgestellt. Daher ist sein ganzes sittliches Verhalten in absolutem Sin vorbildlich (Matth. 11, 29. Marc. 10, 45). In ihm sieht das Gottes kind das Ideal der sittlichen Gottähnlichkeit in jedem Augenblicke verwirklicht. Nicht als gesetzliche Forderung tritt es ihm entgegen, sondern es bring ihm die selige Gewißheit, daß was es nach not. c werden will, es auch werden kann in der Gemeinschaft mit ihm. So in seiner Nachfolge von ihm zu lernen, ist ein sanftes Joch und eine leichte Last, und das ist der Weg der zur Erquickung der Seelen (Matth. 11, 28—30), zur vollen Sättigung mit Gerechtigkeit (5, 6) führt.

§. 22. Die messianische Errettung.

Als der Messias bringt Jesus mit der Vollendung der Theokratie zugleich die Errettung der Reichsgenossen mittelst der auf Grund der Weissagung erwarteten Sündenvergebung. a) Ein Hauptstück der neuen Gottesoffenbarung, die er bringt, ist die Verkündigung der vergebenden Liebe Gottes, die nur an der Lästerung des Geistes ihre Grenze hat. b) Aber der Messias verkündigt nicht nur die Sündenvergebung, er beschafft sie auch dur

---

Gleiches von Gleichem stammen, der Sohn nur dem Vater ähnlich sein kann (Vgl. Matt 23, 31). Sie liegt auch dem (wohl der ältesten Ueberlieferung nicht angehörigen) Spruch 5, 16 zu Grunde, wonach das Licht der neuen Gottesoffenbarung von selbst hervorstrahl aus den guten Werken, durch welche die Reichsgenossen die Offenbarung des väterlich Thuns in ihrem Thun nachbilden zum Preise dessen, der sich ihnen in seinem Messi kundgethan hat. Während so die von Jesu geforderte Sinnesänderung durch seine Heil verkündigung selbst gewirkt wird, ist des heiligen Geistes als Princip dieser Erneuerun noch nicht gedacht. Wohl bewahrt die älteste Ueberlieferung die Hinweisung des Täufe auf die Geistestaufe durch den Messias (3, 11), aber die einzige Verheißung des Geist in den Reden Jesu bezieht sich speciell auf die Ausrüstung seiner Apostel zur Vertheidigung des Evangeliums vor Gericht (10, 20). Wann und wie die prophetische Verheißun von der allgemeinen Geistesausgießung sich erfüllen und was dieselbe den Reichsgenoss bringen wird, darüber ist noch nichts gesagt.

seinen erlösenden Tod und stiftet so den neuen Bund der Gnade und Vergebung. c)

a) Die mit der Gründung des Gottesreiches eintretende Heilsvollendung hat zu ihrer Kehrseite die Errettung von dem Verderben, welchem das Volk um der Sünde willen verfallen ist. Verlorene Schafe nennt Jesus die gegenwärtige Generation des theokratischen Volkes (Matth. 10, 6. 15, 24), und er als der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu erretten (Luc. 19, 10). Geschieht dies auch einerseits, wie die Geschichte von Zacchäus, deren Pointe dieser Spruch bildet, zeigt, dadurch daß die Sünder zur Sinnesänderung geführt werden, so gehört doch dazu auch nothwendig, daß die Schuld der Vergangenheit von ihnen genommen wird durch die Sündenvergebung. Eine solche war für die messianische Zeit von den Propheten vielfach in Aussicht gestellt (Jesaj. 43, 25. 44, 22. Jerem. 33, 8. Sacharj. 3, 9. 13, 1. Dan. 9, 24) und darauf hin ein Hauptstück der messianischen Erwartung für die Frommen in Israel, die ihre Sünden erkannten (Luc. 1, 77). Darum verheißt Jesus den um ihre Sünden Bekümmerten den Trost der Sündenvergebung (Matth. 5, 4). Er selbst als der Menschensohn nimmt die Vollmacht in Anspruch, auf Erden die Sündenvergebung zu verkündigen, die Gott im Himmel ertheilt (9, 6. Vgl. v. 2) und hinterläßt diese Vollmacht seiner Gemeinde (18, 18), um ihr dadurch eines der wesentlichsten Güter des Gottesreiches zu sichern (Vgl. Luc. 24, 47).

b) Auch die Verkündigung der Sündenvergebung ist nur ein Moment in der neuen Gottesoffenbarung, die Jesus bringt. Die Parabel Luc. 15, 11—32 zeigt, wie es der väterlichen Liebe Gottes entspricht, daß er den bußfertig umkehrenden Sohn (und das ist nach §. 20. 21 jeder Reichsgenosse) mit Freuden aufnimmt und ihm alle Sünde vergiebt. Dieser Vergebung bedarf aber jeder; die Parabel Matth. 18, 23—27 setzt voraus, daß jedem Mitgliede des Gottesreichs eine unendliche Schuldsumme erlassen ist, und das Reichsgebet lehrt die Reichsgenossen um die Sündenvergebung nicht anders wie um das tägliche Brod bitten (6, 12). Die Heilsgegenwart ist aber die Zeit, wo noch die Aussöhnung mit dem Schuldherrn durch die von dem Messias dargebotene Vergebung möglich ist. Es gilt diese Zeit zu nutzen, ehe das Gericht hereinbricht, aus dem es kein Entrinnen giebt (Luc. 12, 58. 59). Noch kann jede Sünde vergeben werden, selbst die schwerste, die Lästerung des Menschensohnes. Nur wer die in den Werken des Menschensohnes sich immer offenbarer kundgebende Gottesmacht fortgesetzt leugnet und so den heiligen Geist lästert, der hat eine Sünde begangen, die nicht vergeben werden kann, weil sie das Zeichen endgültiger Verstockung ist (Matth. 12, 31. 32)[1].

1) Wie die neue Gottesoffenbarung überhaupt (§. 21, c), so kann auch diese Seite derselben nicht ohne unmittelbare Einwirkung auf das Leben des Reichsgenossen bleiben. Der Schuldner, dem viel vergeben ist, wird den Schuldherrn am meisten lieben (Luc. 7, 41—43), aus der dem Messias erwiesenen Liebe erkennt man, daß jemand durch ihn das hohe Gut der Sündenvergebung empfangen hat (7, 47). Muß das Kind Gottes dem Vater ähnlich werden, so gilt dies insbesondere von der vergebenden Liebe, die es seinen Feinden erweist (Matth. 5, 44. 45). Wo die erfahrene Vergebung die Bereitwilligkeit

c) Auch hier besteht die messianische Wirksamkeit Jesu nicht nur in seinem Lehren, sondern auch in seinem Thun. Wohl ist sein Tod eine göttliche Nothwendigkeit, ein in der Weissagung vorhergesehenes Stück des dem Menschensohn berufsmäßig bestimmten Leidensschicksales (§. 16, c), aber er giebt doch in freier Erfüllung seines Berufes sein Leben hin, um sein Dienen, das er zu üben gekommen war, zu vollenden, und beschafft dadurch erst die Errettung, welche er den Reichsgenossen durch die Verkündigung der Sündenvergebung in Aussicht stellte (Marc. 10, 45). Wenn Jesus nämlich 8, 36 f. bevorwortet, daß kein Mensch, und wenn er die ganze Welt gewönne, etwas besitzt, das für Gott werthvoll genug wäre, um damit seine (um der Sünde willen) dem Verderben verfallene Seele wieder einzulösen (Vgl. Psalm 49, 8—10), so betrachtet er 10, 45 die in seiner Lebenshingabe sich vollendende Erfüllung seiner Berufsaufgabe als eine Leistung, welche für Gott werthvoll genug ist, um als ein Lösegeld zu gelten, welches Jesus anstatt der Vielen giebt, die ein solches zu beschaffen nicht im Stande waren [2]). Damit war denn die Lösung des Räthsels seines Todes gegeben, sofern derselbe als das Mittel die Vielen, d. h. unstreitig alle Reichsgenossen, vor dem Verderben zu erretten, dem sie um ihrer Sünde willen im Tode verfallen mußten, dargestellt war [3]). Allerdings nämlich sind die

---

zum Vergeben gegen den Mitknecht nicht wirkt, die sie naturgemäß wirken sollte, da kann sie nur zurückgenommen werden (Matth. 18, 28—35). Wenn darum die Reichsgenossen immer aufs Neue um das Gut der Sündenvergebung bitten, so sollen sie daran gedenken, daß sie dasselbe nur als Kinder Gottes empfangen können, die durch die bereits erfahrene Vergebung sich haben bestimmen lassen, auch ihren Schuldnern zu vergeben (6, 12: ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν). Weder den Grund noch das Maß der erbetenen Sündenvergebung will der Zusatz aussprechen, sondern die Voraussetzung, unter der das ganze Gebet allein gebetet werden kann, weil es das Gebet der Reichsgenossen ist, welche das messianische Gut der Sündenvergebung empfangen haben und dadurch zu gleichem Vergeben bewogen sind.

2) Die richtige Fassung der Stelle beruht wesentlich darauf, daß man ἀντὶ nicht mit λύτρον, sondern mit dem ganzen Satze verbindet (Vgl. Ritschl II, S. 85). Daß der Tod Jesu dem Tode der Vielen gleichwerthig ist und insofern an Stelle desselben tritt, steht nicht da; ebensowenig besagt der Spruch direct, daß er sein Leben hingiebt, damit sie das ihre nicht hingeben dürfen, und insofern sie loskauft. Wovon sie das durch Jesum an ihrer Statt entrichtete Lösegeld loskauft, steht direct nicht da, ist aber nach 8, 36 f. ohne Zweifel das Todesschicksal, dem sie um der Sünde willen verfallen waren; denn dies mit Ritschl direct in dem λύτρον zu finden, indem man dasselbe auf Grund des hebr. כֹּפֶר als Schutzmittel gegen das Sterben faßt, scheint mir doch sehr bedenklich. Nicht einmal, daß Jesu Seele als schuldlose dem Tode nicht verfallen war (2. Aufl.) und er sich so von den Menschen specifisch unterscheidet, so gewiß es Voraussetzung des Ausspruchs (Vgl. Ritschl, S. 84), ist hier hervorgehoben, wo nur die positive Vollendung seines berufsmäßigen Dienens betont wird.

3) Je weniger die Jünger fähig und geneigt waren, auch nur die Ankündigung seines Todes zu verstehen (Marc. 9, 32), um so weniger konnte Jesus eingehender mit ihnen von dessen Bedeutung handeln. Es ist daher schon darum ungeschichtlich, wenn man immer wieder aus der Thatsache, daß Jesus die Sündenvergebung verkündigte oder um sie bitten lehrte, ohne dabei der Vermittlung durch seinen Tod zu gedenken, das Recht herleitet, seine Aussagen über die Heilsbedeutung seines Todes für unecht zu er-

Reichsgenossen im Gottesreich der sündenvergebenden Gnade ihres Vaters ohne weiteres gewiß; aber wenn sein Lebenswerk die Begründung des Gottesreiches war und wenn jenes in seiner Lebenshingabe gipfelte, so war diese nothwendig, um das Volk in das neue Verhältniß zu Gott zu versetzen, dessen es sich im Gottesreich erfreuen sollte. Darum ist es nur der positive Ausdruck desselben Gedankens, wenn Jesus beim Abschiedsmahl sein Blut als das Bundesblut bezeichnete, das Vielen zu Gut vergossen wird (14, 24). Kein Israelite konnte dabei an etwas anderes denken als an den neuen Bund (Vgl. Luc. 22, 20) der Gnade und der Vergebung, den Gott in der messianischen Zeit mit seinem Volke schließen wollte (Jerem. 31, 33. 34). Wie aber die Stiftung des alten Bundes ein Bundesopfer forderte, dessen Blut reinigend (Vgl. Hebr. 9, 22) auf das Volk gesprengt ward (Exod. 24, 8), so bedarf es auch jetzt eines Bundesopfers. Nur des Bundesopfers sühnendes Blut (Vgl. Levit. 17, 11), zur Vergebung der Sünde vergossen, wie Matth. 26, 28 richtig erklärt wird, kann das Volk reinigen, damit es fähig werde, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zu treten, in welcher es dann allezeit der vergebenden Liebe seines Vaters gewiß sein kann. Wenn aber der Spruch vom Lösegeld die Gott wohlgefällige Leistung Jesu betont, welche die Errettung der Reichsgenossen veranlaßt, so erscheint der gewaltsame (blutige) Tod Jesu hier als ein Erleiden, das ihm nach Gottes Rath bestimmt war, weil es zur Durchführung seiner Heilszwecke erforderlich.

§. 23. Der Sieg über den Satan.

So lange das Gottesreich auf Erden nicht hergestellt, herrscht daselbst der Satan, der über die Reiche der Welt Macht hat als der Verführer zur Sünde. a) Insbesondere übt er durch die unreinen Geister seine Macht in den von ihnen besessenen Kranken. b) Dieser Macht gegenüber erweist sich Jesus in seiner messianischen Wirksamkeit als Sieger, der ihrer Herrschaft ein Ende macht. c)

---

klären (Baur, S. 100—105) oder doch als „Gedanken des Augenblicks" darzustellen, die mit seiner sonstigen Anschauung im Widerspruch ständen (Vgl. Holsten, zum Evangelium des Paulus und Petrus. Rostock, 1866. S. 177 ff.). Allerdings hat Jesus, jemehr sich das Resultat seiner Wirksamkeit unter seinem Volke herausstellte, um so mehr seinen Tod (und nicht bloß sein Leiden) als die voraussichtliche Consequenz des Verhaltens seines Volkes gegen die Gottgesandten der Vergangenheit angeschaut (Matth. 21, 39. 23, 37. Marc. 9, 12. 13. Luc. 13, 33) und damit als den göttlichen Schicksalswillen, der auch ihn dem Märtyrerthum weihte (Marc. 10, 39. Luc. 12, 50). Aber der von Holsten urgirte Gegensatz einer historisch-religiösen und dogmatisch-religiösen Betrachtung desselben ist eine moderne Fiction ohne geschichtlichen Anhalt (Vgl. dagegen Ritschl II, S. 48). Für das auf dem A. T. ruhende Bewußtsein Jesu konnte dem Messias kein Schicksal bestimmt sein, das nicht mit seiner Berufsbestimmung im Zusammenhange stände. Und wenn er auch bis zuletzt hoffen konnte, daß des Vaters Macht und Weisheit im Stande sei, andere Wege für die Verwirklichung seiner Heilszwecke zu finden (Marc. 14, 35. 36), so konnte ihm das doch nie zweifelhaft sein, daß, wenn sein Tod unvermeidlich, derselbe den Heilsabsichten seiner messianischen Sendung dienen müsse.

a) In der apostolischen Quelle redet Jesus von dem Satan und seinem Reiche (Matth. 12, 26 = Luc. 11, 18), indem er dabei an eine ihm dienstbare Geisterschaft denkt (v. 29)[1]. In der Versuchungsgeschichte erscheint derselbe als Weltherrscher; denn wenn er Jesu alle Reiche der Welt anbietet (Matth. 4, 9), so hat das Luc. 4, 6 gewiß richtig dahin erläutert, daß ihm die Macht über die Weltreiche gegeben ist und er sie also weiter vergeben kann. Dies kann nur so gedacht sein, daß er in einer der Sünde dienstbaren Welt die Herzen nach seinem Willen lenkt. Wird auch keineswegs überall die Sünde auf ihn als letzten Urheber zurückgeführt[2], so wird doch auch die Wirksamkeit des Satan bei der Verführung zur Sünde nicht ausgeschlossen. Schon die Darstellung der Versuchungsgeschichte in der apostolischen Quelle, die wahrscheinlich auf Aussprüche Jesu selbst zurückzuführen ist, ließ die in den Wegen seines Messiasberufs ihm entgegentretenden Versuchungen vom Satan selbst ihm entgegengebracht sein (Matth. 4, 10), und die den Jüngern bevorstehenden Versuchungen bezeichnet Jesus als einen Versuch des Satan, sie zu sichten wie den Weizen (Luc. 22, 31). In dem menschlichen Versucher sieht er den Satan selbst (Marc. 8, 33). In dem Ausspruch Luc. 13, 16 wird auch eine leibliche Krankheit, die nach der Art der Heilung (v. 13) von ihm nicht als dämonische behandelt wird, auf eine Satanswirkung zurückgeführt.

b) Jesus theilte nach der apostolischen Quelle (Matth. 12, 43—45 = Luc. 11, 24—26) die Vorstellung von einer Besessenheit gewisser Kranken

---

1) In der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu wird der Satan nur ὁ σατανᾶς genannt (Vgl. Marc. 8, 33. 4, 15. Luc. 10, 18. 13, 16. 22, 31), auch Matth. 4, 10. Nur in dem erzählenden Theil der Versuchungsgeschichte muß er bereits in der apostolischen Quelle als ὁ διάβολος bezeichnet gewesen sein (Matth. 4, 1. 5. 8. 11 = Luc. 4, 2. 3. 6. 13); dagegen gehören Matth. 13, 39. 25, 41 sicher dem Evangelisten an und ebenso die Bezeichnung des Teufels als ὁ πονηρός (13, 19. 38), da in den Stellen aus der apostolischen Quelle (5, 37. 6, 13) an τὸ πονηρόν zu denken ist (s. Anm. 2). Ob Beelzebul im Munde des Volks (10, 25. 12, 24. Vgl. Marc. 3, 22) den Satan selbst oder einen besonderen Obersten der Dämonen bezeichnete, ist nicht sicher auszumachen; aus Matth. 12, 26. 27 folgt nur, daß Jesus in ihm, wie in den Dämonen, dieselbe satanische Macht wirksam sah; denn wenn er v. 26 sagt, daß der Satan den Satan, also sich selbst austreibt, so ist damit nur der Widersinn der Anklage wider ihn auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht. So wenig deshalb aber die Dämonen mit dem Satan selbst identificirt sind, so wenig braucht es Beelzebul zu werden, und Marc. 3, 22, vgl. mit v. 30 und dem Matth. 11, 18 Jesu gemachten Vorwurf, scheint allerdings dafür zu sprechen, daß Beelezebul als ein Dämon gedacht war und nicht als der Satan selbst.

2) Gott ist es, der die Lebenslagen herbeiführt und abwendet, welche zur Sünde versuchen (Matth. 6, 13), und schwerlich kann im unmittelbaren Zusammenhang damit der Teufel es sein, aus dessen Macht man durch den Beistand in der Versuchung errettet wird, so wenig wie 5, 37 jede Steigerung der einfachen Zu- und Absage, welche die Frucht der Unwahrhaftigkeit und des Mißtrauens ist, als teuflischen Ursprungs bezeichnet werden soll. Ein Mensch giebt dem Andern Anstoß d. h. Anlaß zum Sündigen (18, 6. 7) und der Mensch sich selbst, indem durch die Schwachheit des Fleisches d. h. der sinnlichen Natur des Menschen die Bereitwilligkeit des Geistes zum Guten ohnmächtig gemacht wird (Marc. 14, 38).

durch unreine Geister[3]). Indem hier die Besessenheit zum parabolischen Gegenbilde der Sünde gemacht wird, ist dieselbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, sondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus dessen Gebiet überall in den Parabeln die Analoga des höheren Lebens entlehnt sind. Die unreinen Geister bewohnen nach v. 43 die Wüste (Vgl. Marc. 5, 10), und v. 45 wird eine Besessenheit von mehreren Geistern als möglich gesetzt, wie sie Marc. 5, 9 vorkommt und schon in der apostolischen Quelle wohl als schwere Besessenheit qualificirt war (Matth. 8, 28 und dazu m. Marcusev. S. 172). Es scheint, daß der Besitz einer Menschen- oder wenigstens einer Thierseele (8, 31) ihnen Bedürfniß ist und sie die rein pneumatische Existenz scheuen, in welcher sie im Gegensatz zu den Engeln (Vgl. §. 19, d. Anm. 6) völlig leiblos gedacht sind (Vgl. Luc. 10, 20: πνεύματα). Jesus heilt die von ihnen Besessenen, indem er den Geistern auszufahren gebietet (Marc. 1, 25. Matth. 8, 32), er giebt seinen Jüngern dieselbe Vollmacht (Matth. 10, 8) und redet von ihren Erfolgen (Luc. 10, 20). Auch er unterscheidet diese Dämonenaustreibungen ausdrücklich von seinen anderen Krankenheilungen (Luc. 13, 32), und wenn er sie Matth. 12, 27 den Heilungen durch die jüdischen Exorcisten gleichzusetzen scheint, so darf die Ironie nicht übersehen werden, die darin liegt, daß von dem eigenen Standpunkte der Gegner aus diese Gleichsetzung unthunlich war, da ja ihre verleumderische Erklärung der seinigen bewies, daß sie dieselben gewöhnlichen jüdischen Exorcismen nicht gleichzusetzen wagten. In den Dämonen aber sieht Jesus die satanische Macht wirksam (v. 26).

c) Seine messianische Wirksamkeit wird von Jesu zunächst nicht in Beziehung gesetzt zu der rein geistigen Wirksamkeit des Satan als des Verführers zur Sünde, sondern zu der Macht, die er in den Besessenen hat, aber wohl nur, weil an dieser allein jene in sinnenfälligen Zeichen zum Vorschein kommt. In den Teufelaustreibungen seiner Jünger sieht er den jähen Sturz der satanischen Macht (Luc. 10, 18); aber die Vollmacht zu solchem siegreichen Kampf wider seinen Feind hat er ihnen gegeben (v. 19). Er selbst führt durch die Austreibungen der Dämonen die Gottesherrschaft auf Erden herbei (Matth. 12, 28 und dazu §. 13, c); aber er kann es nur, weil er zuvor den Satan selbst besiegt hat (v. 29). Wie nur der den Palast des Starken plündert, der ihn selbst zuvor gebunden hat, so muß auch der Messias den Satan zuvor bezwungen haben, wenn er durch die Dämonenaustreibungen ihm seine Organe unter den Menschen wegnehmen will. Es ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß hiemit auf die Ueberwindung des Satan in der Versuchungsgeschichte hingewiesen wird, so daß gleich beim Beginn seiner messianischen Wirksamkeit Jesus die Macht des Satan auf der Erde gebrochen hat. Indem es dem Widersacher Gottes nicht gelang, den Messias, der die Vollendung des Gottesreichs herbeiführen sollte, zur Sünde zu verleiten, ist diese Vollendung gesichert. Indem Jesus seinen ersten Sieg

---

3) Sie werden in dieser Stelle πνεύματα ἀκάθαρτα genannt, wie stehend im ältesten Evangelium, Luc. 10, 20 heißen sie πνεύματα schlechthin. Doch kam in der apostolischen Quelle auch schon der Ausdruck δαιμόνια vor, sowohl in den Reden Jesu (Matth. 10, 8. 11, 18. 12, 27. 28. Luc. 13, 32), als in der Erzählung (Matth. 9, 33. 34 = Luc. 11, 14. 15) und, wie es scheint, auch δαίμονες (Matth. 8, 31). Vgl. den von allen drei Evangelisten adoptirten Ausdruck δαιμονίζεσθαι 8, 33. 9, 32. 15, 22.

weiter verfolgt, macht er der Gottesherrschaft immer mehr Raum in dem Herrschaftsgebiet des Satan, und die Dämonen, die als Geister höherer Ordnung in Jesu den Messias erkennen (Marc. 1, 34. 3, 11), wissen, daß er gekommen ist sie zu verderben (1, 24) und daß sie diesem Verderben und der Qual, in welche dasselbe sie versetzt, nicht entgehen können, wenn der Tag des Gerichts (das ist der bestimmte καιρός) anbricht (Matth. 8, 29)[4]).

Viertes Capitel.

Die Gerechtigkeit des Gottesreichs.

---

§. 24. Die Gerechtigkeit und das Gesetz.

Vgl. Harnack, Jesus der Christ oder der Erfüller des Gesetzes. Elberfeld, 1842. J. E. Meyer, über das Verhältniß Jesu und seiner Jünger zum Gesetz. Magdeburg, 1853. Bleek, Lechler, B. Weiß in den Theol. Stud. 1853. 54. 58. E. Haupt, die ATlichen Citate in den vier Evangelien. Colberg, 1871. W. Beyschlag, Osterprogramm. Halle 1875. Bassermann, de loco Matth. v. 17—20. Jenae, 1876. H. Holtzmann, Jahrb. f. protest. Theol. 1877, 4. 78, 1.

Zum Wesen des von dem Messias zu begründenden Gottesreichs gehört die Gerechtigkeit, d. h. die vollkommene Erfüllung des im Gesetz und in den Propheten offenbarten göttlichen Willens. a) Freilich war die in Lehre und Uebung hergebrachte Gesetzeserfüllung eine sehr unvollkommene, erst Jesus erfüllt das Gesetz und lehrt es erfüllen nach der Norm des durch ihn offenbarten vollkommenen Gotteswillens. b) Einen Unterschied zwischen Ceremonial- und Sittengesetz hat Jesus nirgends gemacht, seine Anerkennung bezieht sich auf das Gesetz als Ganzes. c) Doch ist damit nicht gesagt, daß er eine unvergängliche Dauer der israelitischen Cultusordnung in Aussicht genommen hat. d).

a) Soll in dem Gottesreiche der Wille Gottes vollkommen geschehen (Matth. 6, 10), so muß die eigenthümliche Beschaffenheit der Reichsgenossen die Gerechtigkeit sein, d. h. die normale, dem Willen Gottes entsprechende Lebensbeschaffenheit. Sie ist daher das hochzeitliche Kleid, ohne welches man an dem vollendeten Gottesreiche nicht theilnehmen kann (22, 11 ff. Vgl. 5, 20), das Streben nach der Gerechtigkeit und nach dem Reiche

---

4) In einer Rede aus der apostolischen Quelle heißt es, daß dem Teufel und seinen Engeln das ewige Feuer bereitet ist (Matth. 25, 41). Diese Bezeichnung des Satan und seiner Geister ist sonst den Reden Jesu fremd; doch könnte immerhin eine Hinweisung auf das letzte Schicksal derselben in der entsprechenden Stelle gestanden haben.

Gottes (6, 33, lies: τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ) ist unmittelbar miteinander verbunden, wie die Verheißung des Gottesreichs und der Sättigung mit Gerechtigkeit (5, 3—6). Nur wer den Willen Gottes thut, ist dem Messias verwandt (12, 50) und kann in das Gottesreich eingehen (7, 21. 24). Der Wille Gottes aber ist im Gesetz und in den Propheten (5, 17. 7, 12. 22, 40) offenbart, und schon diese geflissentliche Zusammenstellung zeigt, daß Jesus ebensowenig im Sinne das Pharisäismus das Hauptgewicht auf die Erfüllung der ceremoniellen Vorschriften legte, wie er andererseits den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes verkannte. Daß die Gebote Gottes im Gesetz zu finden seien, setzt er als bekannt und auch für ihn selbstverständlich voraus (Marc. 10, 19. Luc. 10, 26). Soweit die Schriftgelehrten und Pharisäer auf dem Stuhle Mosis sitzen, d. h. sein Gesetz lehren, erkennt er ihre Autorität vollkommen an (Matth. 23, 2. 3). Nur ihre Zusätze, womit sie das Gesetz erweitern und erschweren (23, 4) und zwar nicht nur willkürlich (15, 13), sondern oft in einem dem Gesetz geradezu widersprechenden Sinne, verwirft er, aber gerade im Interesse des göttlichen Gesetzes (Marc. 7, 1—13). Das Gesetz aber, sowohl in seiner mosaischen Grundlage als in seiner prophetischen Fortbildung, soll in unvergänglicher Gültigkeit fortdauern bis ans Ende der Welt oder bis jedes einzelne Gebot desselben erfüllt wird, wie er es zu erfüllen gekommen war, wo es dann freilich als Gesetz aufhört, aber nur um in seiner Erfüllung fortzudauern (Matth. 5, 17. 18 = Luc. 16, 17). Ja, die Bedeutung des Einzelnen im Gottesreich hängt davon ab, ob er das ganze Gesetz, einschließlich der kleinsten Gebote, zu erfüllen und darnach zu lehren versteht oder nicht (Matth. 5, 19). Das Gesetz ist eben ein organisches Ganze, und nur wer die Bedeutung des Einzelnen im Zusammenhang des Ganzen versteht, versteht den im Gesetz offenbarten Gotteswillen.

b) Die Art, wie die herrschende Schriftgelehrsamkeit das Gesetz verstehen und der Pharisäismus es erfüllen lehrte, und die dadurch erzeugte Gerechtigkeit war keineswegs eine dem darin offenbarten Gotteswillen entsprechende (Matth. 5, 20). Dieselbe hielt sich ausschließlich an diejenige Seite des Gesetzes, nach welcher es bestimmt war, das rechtlich organisirte, national beschränkte, von der Sünde inficirte Gemeinwesen, in welchem sich die Theokratie zunächst verwirklichen sollte, zu regeln, und in welcher daher der auf die Vollendung der Theokratie im Gottesreich tendirende vollkommene Gotteswille noch nicht ausschließlich zum Ausdruck kommen konnte. Jesus polemisirt daher nicht bloß gegen pharisäische Zusätze oder Ausdeutungen; aber er will auch nicht das Gesetz ergänzen oder verbessern, er will es nur erfüllen und zu erfüllen lehren nach der Norm des vollkommenen Gotteswillens, die im Gesetz selbst bereits enthalten, aber gemäß der noch unvollkommenen Entwicklungsstufe der Theokratie, für welche dasselbe gegeben, in ihrer Anwendung auf die concreten Verhältnisse des israelitischen Volkslebens noch nicht überall zu ihrem adäquaten, dem Vollendungszustande der Theokratie oder dem Gottesreiche entsprechenden Ausdruck gekommen war. Dies ist der Sinn der Auslegung, welche Christus in der Bergrede einer Reihe von Geboten giebt (Matth. 5, 21—47). Das Rechtsgesetz des alten Bundes verbietet den Mord und den Ehebruch, weil es allein Thatsünden recognosciren und bestrafen kann, der vollkommene Gotteswille aber achtet die Zorngesinnung, das Scheltwort, das aus ihr hervorgeht, und den begehr-

lichen Blick nach des Andern Weib bereits als ebenso sündhaft und strafbar wie sie. Das Rechtsgesetz für ein von der Sünde inficirtes Gemeinwesen kann die Ehescheidung, den Eid und das Wiedervergeltungsrecht nicht entbehren und sorgt nur dafür, sie gesetzlich zu regeln. Die Scheidung soll in den gesetzlichen Formen vollzogen, der Eid nicht gebrochen, die Wiedervergeltung nach der Norm der Gerechtigkeit geübt werden. Aber der vollkommene Gotteswille erklärt die Ehe für unauflöslich (was Jesus Marc. 10, 2—9 ausdrücklich aus der mosaischen Urgeschichte nachweist) und darum jede Wiederverheirathung Geschiedener für Ehebruch, den Eid für ein Product der Sünde, das der schlichten Versicherung weichen soll, und fordert, daß die duldende, opferbereite Liebe gegenüber der erlittenen Rechtskränkung zu jeder Verzichtleistung auf eigenes Rechtsuchen bereit sei. Selbst das Liebesgebot hat im Volksgesetz des alten Bundes seine Schranke an der gottgeordneten Exclusivität des jüdischen Volksthums; aber der vollkommene Gotteswille verlangt eine Liebe, welche als wahrhaft uneigennützige sich erst in der Feindesliebe bewährt. Mit alledem beabsichtigt Jesus nicht eine neue Gesetzgebung für die Gemeinschaft seiner Anhänger. Sofern in derselben bereits die Sünde überwunden ist, bedarf sie eine solche nicht; sofern auch in ihr noch Sünde ist, kann sie dieselbe so wenig tragen, wie das Gemeinwesen der israelitischen Theokratie die Norm des vollkommenen Gotteswillens unmittelbar als Gesetz vertragen konnte. Er entwickelt aus der Schale des ATlichen Gesetzes den Kern desselben, wie er als der vollkommene Gotteswille Norm und Ziel für das Trachten nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches bleibt, und er lehrt die Erfüllung desselben nicht bloß, er übt sie auch (Matth. 5, 17) und zeigt auch hier in seinem Leben das im Reiche Gottes erstrebte Ideal bereits verwirklicht (Vgl. §. 21, d.).

c) Soll auch nicht das kleinste der Gebote im Gesetze unerfüllt bleiben (Matth. 5, 18), so kann auch das sogenannte Ceremonialgesetz von dieser Erfüllung nicht ausgeschlossen sein. Dem entspricht durchaus das Verhalten Jesu. Der Tempel ist ihm seines Vaters Haus (Matth. 23, 21. Vgl. Luc. 2, 49) und darf als solches in keiner Weise entweiht werden (Marc. 11, 17). Er zieht zum Passahfeste nach Jerusalem herauf, und die Jünger setzen als selbstverständlich voraus, daß er das gesetzliche Passah mit ihnen halten werde (Marc. 14, 12), wie er es denn auch nach der ältesten Ueberlieferung in aller Form gehalten hat. In der Bergrede wird vorausgesetzt, daß seine Anhänger die üblichen Opfer darbringen (Matth. 5, 23. 24), die geheilten Aussätzigen weist er ausdrücklich an, das von Moses gebotene Reinigungsopfer zu bringen (Matth. 8, 4. Luc. 17, 14), die peinlichste Erfüllung des Zehntengesetzes hat er nicht getadelt, sondern nur verlangt, daß nicht die wichtigeren Gebote dahinter zurückgestellt würden (Matth. 23, 23), und die Tempelsteuer hat er in ostensibler Weise fortentrichtet (17, 27). Seine freie Sabbathobservanz hat er, wo sie nicht der herrschenden Uebung wirklich entsprach (Luc. 13, 15. 14, 5), durch ATliche Analogieen als der Intention des göttlichen Gesetzgebers entsprechend erwiesen (Matth. 12, 3—5). Sich als dem Menschensohn legt er 12, 8 das Recht bei, wie in der Bergrede bei anderen gesetzlichen Bestimmungen, den Sinn desselben zu erläutern und so die rechte Erfüllung des Sabbathgebots zu lehren, dessen stricte Befolgung übrigens die apostolische Quelle bei seinen Jüngern voraussetzt (24, 20). Es ist demnach durchaus unrichtig, wenn noch Reuß, I. S. 167 f. Jesum

zwischen Moral- und Ritualgesetz unterscheiden läßt und sein Verhalten zu letzterem auf Accommodation zurückführt. Freilich aber hat er im Geiste der Propheten die barmherzige Liebe über die Opfer gestellt (Matth. 12, 7. Marc. 12, 33 f. Vgl. Hos. 6, 6) und die Pflicht, sein Unrecht wieder gut zu machen, höher gewerthet, als die pünktliche Befolgung der Gottesdienstordnung (Matth. 5, 24. Vgl. 1 Sam. 15, 22). Er hat angedeutet, daß alle Sorge für die äußere (levitische) Reinheit ihren Zweck (das Wohlgefallen Gottes) nur erreiche, wenn die Reinigung von der Sünde vorhergehe (Matth. 23, 26. Vgl. Jes. 1, 15 f.). Insbesondere hat er in Betreff des Sabbathgebotes die sittliche Pflicht in ihrer Unbedingtheit der Befolgung der theokratischen Lebensordnung schlechthin übergeordnet (Marc. 3, 4), und indem er darauf reflectirt, daß diese zum Wohl des Menschen gesetzt sei (2, 27), wird der rein cultische Gesichtspunkt ebenso überschritten, wie wenn er bei dem (freiwilligen) Fasten nur fragt, ob dasselbe der inneren Stimmung entspreche (2, 19 f.), der Standpunkt einer gottwohlgefälligen Leistung. Allein daß er irgendwie die gesetzliche Lebens- oder Cultusordnung, deren göttlichen Ursprung er anerkannte, als eine in sich mangelhafte, welche seinen Anschauungen nicht mehr entspreche, bezeichnet oder behandelt, daß er sich principiell eine freie Verfügung über sie zugeschrieben und dieselbe benutzt habe, um seine Jünger von ihrem Joche zu lösen, wie Beyschlag u. a. annehmen, ist für die geschichtliche Betrachtung undenkbar und unnachweisbar.

d) War der Messias mehr als der Tempel (Matth. 12, 6), so konnte in der messianischen Ordnung der Dinge, d. h. in der vollendeten Theokratie der Tempel nicht mehr dieselbe Stellung und Bedeutung behalten, wie in der israelitischen Theokratie. Mit dem Marc. 13, 2 geweissagten Fall des Tempels war vollends eine Aenderung der ganzen ATlichen Cultusform nothwendig gegeben. War der Wille Gottes im A. T. in der Form einer Cultusordnung für die noch unvollkommene Entwicklungsstufe der Theokratie offenbart, so konnte die Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens in der vollendeten Theokratie oder dem Gottesreich so wenig für alle Zeit an diese gebunden bleiben, wie an die der israelitischen Rechtsordnung (not. b). Es lag in der Natur der geschichtlichen Verhältnisse, daß Jesus über die Art und Zeit dieser Loslösung keine specielleren Weisungen geben konnte. Aber wenn der, in welchem Gott selbst zu seinem Volk gekommen war, sein beständiges Bleiben inmitten der Seinen verhieß (Matth. 18, 20), so lag darin der Keim zu der Erkenntniß, daß sich einst das Wohnen Gottes unter seinem Volk vollkommener verwirklichen werde als im Tempelinstitut. Wenn die Söhne Gottes als solche (und nicht bloß der Messias) principiell von der Tempelabgabe frei sind (17, 26), so muß im vollendeten Gottesreich das Bedürfniß eines Tempels überhaupt fortfallen, da Niemand mehr zu seiner Erhaltung verpflichtet ist, und sicher deutete die ursprüngliche Form des Ausspruchs Marc. 14, 58. 15, 29 irgendwie auf die endliche Verwirklichung der Idee des Tempelinstituts in dem von Jesu gegründeten Gottesreich. Wenn sein Blut als sühnendes Opferblut die Seinen zur neuen Bundesgemeinschaft befähigte (14, 24), so mußten endlich die Sühnopfer des alten Bundes als unnöthig erscheinen, nachdem ihr Zweck vollkommen erreicht war. Wenn Jesus die levitische Reinigungsordnung zum Gleichniß für die sittliche Reinheit setzte (7, 15), so war damit jene

freilich zunächst so wenig aufgehoben, wie irgend eine natürliche Ordnung, die er zum parabolischen Bilde einer höheren erhob; aber es konnte sich daran das Bewußtsein entwickeln, daß der höhere Zweck jener in der Verwirklichung dieser erfüllt sei. Dagegen sind die Gleichnisse Marc. 2, 21. 22 nicht gegen ein Festhalten, sondern gegen ein unzeitiges und unreifes Aufgeben der alten Formen gesprochen [1]). Die Auflösung des Alten durch das Neue wird in ihnen nicht als das, was nach innerer Nothwendigkeit geschehen muß (Baur, S. 59. 60), sondern (weil unvermittelt) als zweckwidrig und für das Neue verderblich dargestellt. Jesus war überhaupt nicht gekommen aufzulösen (Matth. 5, 17: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι), sondern zu erfüllen, und nur die Auflösung kann er intendirt haben, die durch die wahre Erfüllung von selbst gegeben war (v. 18).

§. 25. Das größte Gebot.

Das Princip des Gesetzes ist die Forderung der Gottähnlichkeit und diese verstärkt und bestimmt sich auf Grund der neuen Gottesoffenbarung zur Forderung der Liebe. a) Daher ist die Nächstenliebe unmittelbar neben der Gottesliebe das größte Gebot. b) Zum Wesen der Liebe aber gehört die Uneigennützigkeit, die sich in der Feindesliebe bewährt, und die Opferbereitschaft, die sich im Vergeben, in der Sanftmuth und Friedfertigkeit beweist. c) Die sanftmüthige, wie die dienende Liebe kann aber nicht sein ohne die Demuth, in welcher Jesus selbst das höchste Vorbild gegeben hat. d)

a) Gewiß nicht ohne Absicht läßt Jesus seine Gesetzesauslegung (Matth. 5) in einem Ausspruch gipfeln, welcher aller sittlichen Atomistik gegenüber die wesentliche Einheit aller göttlichen Gebote ins Licht stellt. Aber auch hier war er sich bewußt, nur den Sinn des Gesetzgebers vom Standpunkt der in ihm erschienenen vollen Gottesoffenbarung zu deuten. Denn schon im A. T. ist das Princip des Gesetzes die Forderung der Gottähnlichkeit: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (Levit. 11, 44). Die Offenbarung Gottes, welche ihn nicht bloß als die höchste Macht, sondern auch als den heiligen erkennen lehrt, muß immer den praktischen Zweck haben, bestimmend auf das Wesen und Leben des Menschen einzuwirken, sein Leben der in dem heiligen Wesen Gottes gegebenen Norm gemäß zu gestalten. In der neuen Gottesoffenbarung ist aber nicht nur ein neues Motiv für diese Forderung der Gottähnlichkeit gegeben, sondern dieselbe empfängt auch einen neuen Inhalt. Ist Gott der Vater der Reichsgenossen, so liegt es in ihrem Wesen als Kinder, daß sie dem Vater ähnlich werden müssen (§. 21, c), und ist seine Offenbarung als Vater wesentlich eine Offenbarung der höchsten Liebe Gottes (§. 20, b), so bestimmt sich die Forderung der Gottähnlichkeit näher

---

1) Dies beweist deutlich der Zusammenhang, wonach sie nicht das Nichtfasten der Jünger, sondern das (observanzmäßige) Fasten der Schüler des von Jesu anerkannten Täufers, welche man bei der Fastenfrage mit Absicht vorgeschoben hatte (v. 18), rechtfertigen sollen (Vgl. m. Marcusev. S. 97). Auch Lucas hat sie durch seinen Zusatz (5, 39) in diesem Sinne erklärt, und Beyschlag S. 21 wenigstens bei dem ersten Gleichniß die richtige Beziehung anerkannt.

dahin, daß es Aufgabe der Gotteskinder ist, die wesentliche Vollkommenheit ihres Vaters im Himmel, welche in seiner allumfassenden Liebe besteht, nachzubilden (Matth. 5, 48. Vgl. v. 45).

b) Auf die casuistische Frage, an welchen Merkmalen man größere und geringere Gebote unterscheiden könne (Matth. 22, 36), hat Jesus sich nicht eingelassen, weil ihr die verkehrte Voraussetzung zu Grunde liegt, daß man auf Grund irgend einer menschlichen Klügelei einen Unterschied machen könne zwischen den göttlichen Geboten, den er 5, 18 theoretisch und v. 19 praktisch aufhebt. Wenn er das Gebot Deut. 6, 5 als das große schlechthin und darum als das erste bezeichnet (v. 37 f.), so will er auch damit nur die Intention des Gesetzgebers aufdecken, da das Gebot der Gottesliebe in jener Stelle sichtlich als Erläuterung des ersten Gebots im Dekalog (Vgl. 6, 4 mit 5, 6. 7) und nach dem Zusammenhang mit v. 6 ff. als Voraussetzung aller anderen Gesetzeserfüllung erscheint. Stärker als dort kann die Innerlichkeit und Ausschließlichkeit dieser Forderung (ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου) nicht ausgesprochen werden [1]). Das Neue in seiner Antwort besteht daher lediglich darin, daß er diesem Gebot ein zweites, auf das Verhalten gegen die Menschen bezügliches als völlig gleichwerthig an die Seite setzt (v. 39), das aber an sich ebenfalls bereits im A. T. seinen von ihm adoptirten Ausdruck (Lev. 19, 18) und in der Forderung der Barmherzigkeit (Psalm 41, 2. Jesaj. 58, 7—10) seine reichste und reinste Anwendung gefunden hat [2]). Aber auch die Hervorhebung dieser beiden Gebote motivirt er ausdrücklich dadurch, daß alle göttlichen Forderungen, wie sie im Gesetz und in den Propheten verkündet, von einem dieser Gebote abhängen, also entweder eine Forderung der Gottes- oder der Nächstenliebe sind (v. 40). In demselben Sinne faßt er am Schlusse der Bergrede die Forderung des ganzen Gesetzes (sofern es die Nächstenpflicht lehrt) in das Gebot zusammen, dem Nächsten Alles zu gewähren, was man von ihm für sich selbst verlangt, jeden Einzelnen als gleichberechtigtes Subject anzuerkennen und das eigne Bedürfniß als Maßstab für unsere Pflicht gegen ihn (7, 12). Denn des Menschen höchstes Bedürfniß ist doch zuletzt Liebe, und wer jedem die Liebe gewährt, die das eigne liebebedürftige Herz verlangt, der ist dem Vater im Himmel ähnlich geworden, der nur die Liebe für sich verlangt, mit der er selbst ohne Unterschied Jedem sein Bedürfniß stillt (5, 45).

1) Jesus hat es nach der ältesten Ueberlieferung nicht einmal für nothwendig erachtet, hervorzuheben, wie die Liebesoffenbarung Gottes als des Vaters dieser Forderung ein neues dringendes Motiv hinzugefügt, und läßt das Gebot der Liebe zu Gott überhaupt zurücktreten, weil, wo jenes Motiv seine Erfüllung nicht von selbst wirkt, auch ihre Forderung nichts helfen würde. Vgl. auch die schönen Bemerkungen von Ritschl II, S. 97.

2) Es ist daher durchaus unrichtig, wenn Baur, S. 48 sagt, die Lehre Jesu verhalte sich zum Mosaismus, wie Inneres und Aeußeres, wie Gesinnung und Werkthätigkeit. Denn die Forderung der Gottes- und Menschenliebe hat Jesus wörtlich aus dem Gesetz entlehnt, und wenn Baur, S. 51 sagt, dieses enthalte die Forderung an die Gesinnung wohl an sich, mache sie aber nicht zur Hauptsache, so lehrt der Marc. 7, 6 aus dem A. T. entlehnte Spruch und die wiederholte Berufung des A. T's. darauf, daß Gott Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10. 17, 3. Jerem. 11, 20. 17, 10), das Gegentheil.

c) Das wahre Wesen der Liebe kann nur an der Größe des Opfers gemessen werden, welches sie bringt (Marc. 12, 41—44). Eine Liebesübung, die auf Wiedervergeltung rechnet, bringt aber im Grunde gar kein Opfer und ist daher werthlos (Matth. 5, 46). Das Gleichniß Luc. 14, 12—14, dem der Evangelist durch seine Versetzung unter die Tischreden seinen parabolischen Charakter abgestreift hat, kann in der apostolischen Quelle nur gelehrt haben, daß diejenige Liebe allein, welche auf keine Vergeltung Anspruch macht, wahrhaft Liebe sei. Auf die Frage, wer der Nächste sei, den das Gesetz zu lieben gebietet, giebt daher das Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 29—35) die Antwort: jeder, der unserer Hülfe bedarf, dessen Noth abzuhelfen die Pflicht der Barmherzigkeit ist (Vgl. Matth. 5, 7). Aber indem Jesus die Application desselben mit der Frage macht, wer von den dreien im Gleichniß dem Hülfsbedürftigen der Nächste war, giebt er zu bedenken, daß man sich den Namen des Nächsten erst durch solche uneigennützige Liebesübung erwerben müsse, wie sie der Samariter an seinem Feinde geübt hat (v. 36. 37). Erst in solcher Feindesliebe wird die Liebe ganz der allumfassenden Liebe Gottes ähnlich (Matth. 5, 44. 45). Ihr gegenüber ist die Liebe zu den Reichsgenossen, die als Gotteskinder unter einander Brüder sind (v. 22. 23. 24 und öfter), etwas selbstverständliches und nichts besonderes (v. 47). Das schließt aber nicht aus, daß Jesus in der Barmherzigkeitsübung an ihnen als seinen Brüdern (12, 50) eine ihm selber bewiesene Liebe sehen will (25, 35—40) und sie dadurch zum Kennzeichen der wahren, d. h. der sittlich bewährten Gotteskindschaft stempelt, die allein die Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich gewährleistet. Wie endlich die väterliche Liebe Gottes sich durch den Messias als die vergebende offenbart (§. 22, b), so darf auch die dadurch erzeugte vergebende Liebe der Gotteskinder nicht nur keine Grenzen kennen gegenüber der Verfehlung der Brüder (18, 21. 22), sondern auch gegenüber der Verfehlung der Menschen überhaupt (6, 12), zumal ja die vergebende Liebe die Grundlage aller Feindesliebe nach dem Vorbilde Gottes ist (5, 44. 45). Dazu gehört die Sanftmuth (v. 4), die sich durch keine Verfehlung des Nächsten zu Zorn oder Scheltwort reizen läßt (v. 22), sondern stets bereit ist noch schwereres zu erdulden (v. 39), und die Friedfertigkeit, die stets zuerst die Hand zur Versöhnung bietet (v. 23. 24) und lieber der unbilligsten Forderung nachgiebt, als daß sie Streit anfängt (v. 40—42). Den Friedestiftern aber wird die offenkundige Vollendung der Gottessohnschaft verheißen (v. 9).

d) Wenn die neue Gottesoffenbarung nicht nur in der Verkündigung Jesu, sondern auch in seinem Thun gegeben ist (§. 21, d), so ist dies eben so vorbildlich, wie das Wesen und Walten Gottes. Vor Allem verweist Jesus auf sein Vorbild in der Sanftmuth und Demuth (Matth. 11, 29); denn jene kann ohne diese nicht sein. Nur die Selbstüberschätzung (Marc. 7, 22: ὑπερηφανία) läßt uns die Verfehlung des Nächsten als ein unverzeihliches Vergehen ansehen. Nun lehrt aber das Gleichniß Luc. 14, 7—11 (das gleichfalls nur durch seine Einschaltung in die Tischreden dem Mißverständniß Raum giebt, als handle es sich bloß um das Sichvordrängen bei Tische, während doch nur von diesem pharisäischen Fehler (Matth. 23, 6) der Erzählungsstoff für die Parabel entlehnt ist), wie die eigene Auslegung Jesu ergiebt, daß Niemand sich höher schätzen soll als den anderen, und

Marc. 9, 36. 37 zeigt Jesus an seinem eigenen Beispiel, wie Niemand sich zu hoch achten soll, um sich liebevoll zu den Geringsten herabzulassen. Keine Selbstüberschätzung ist aber schlimmer als der Tugendstolz dessen, der unter den Menschen hoch ist, weil er mit seiner Gerechtigkeit prunkt. Er ist ein Greuel vor Gott (Luc. 16, 15). Dieser Tugendstolz führt zu dem hochmüthigen Richten und Bessern Anderer, das die eigenen noch größeren Fehler und Schwächen übersieht (Matth. 7, 1—5), zum pharisäischen Prahlen vor Gott und Verachten des Nächsten (Luc. 18, 10—14). Die bescheidene Selbstschätzung verbietet aber auch das Streben nach Rang und Titeln, das die brüderliche Gleichheit ebenso wie die Stellung zu Gott und Jesu beeinträchtigt (Matth. 23, 7—10), und das dem weltlichen Leben eigene Streben nach Herrschaft (20, 25 = Luc. 22, 25). Im Gottesreich soll jeder seine Größe im Dienen suchen (Matth. 20, 26. 27 = Luc. 22, 26), was ohne Selbsterniedrigung unmöglich ist (Marc. 9, 33—35). So allein wird man zu aller Liebesübung bereit sein. Gerade in diesem demüthigen Liebesdienst hat Jesus das vollkommenste Vorbild gegeben (10, 45).

§. 26. Die Gerechtigkeit als Gesinnung.

Es kommt nicht nur darauf an, daß der Wille Gottes überhaupt erkannt und erfüllt werde, sondern auch darauf, daß diese Erfüllung als das höchste Gut erstrebt werde. a) Diesem Streben muß alles andere Trachten weichen, und selbst die edelsten und theuersten Güter müssen, wenn sie dasselbe behindern, aufgeopfert werden. b) Alle Erfüllung des göttlichen Willens im Einzelnen ist ohne Werth, wenn sie nicht aus der Grundgesinnung dieses Strebens hervorgeht. c) Darum kann aber auch nicht die immer unvollkommen bleibende Erfüllung des göttlichen Willens im Einzelnen, sondern nur jene Gesinnung der Maßstab für die Gottwohlgefälligkeit der Reichsgenossen sein. d)

a) Wenn das Gottesreich in den Gleichnissen vom Schatz und von der Perle als das höchste Gut dargestellt wird (Matth. 13, 44—46), so ist es dasselbe wesentlich darum, weil in ihm die Erfüllung des göttlichen Willens oder die Gerechtigkeit verwirklicht wird (§. 24, a). Was also in dem Reiche Gottes erstrebt wird, ist die Gerechtigkeit (6, 33). Nun ist aber dies Streben erst dann ein rechtes, wenn es ein ausschließliches ist, wenn die Gerechtigkeit nicht nur überhaupt neben anderen Gütern, sondern wenn sie als das allein wahre, das höchste Gut nicht im relativen, sondern im absoluten Sinne erstrebt wird. Daher sagt Jesus: niemand kann zweien Herren dienen (Matth. 6, 24 = Luc. 16, 13). Der Gottesdienst, welcher in solchem ausschließlichen Streben nach der Gerechtigkeit besteht, muß jedes andere Streben als ein ihn feindselig behinderndes betrachten und von ihm als solches betrachtet werden, er verlangt eben eine ausschließliche Hingabe. Wer nicht τὰ τοῦ θεοῦ, sondern τὰ τῶν ἀνθρώπων erstrebt, ist ein Satan (Marc. 8, 33). Dieser Gottesdienst ist es, der gern als ein Arbeiten im Weinberge Gottes dargestellt wird (Matth. 20, 1—7. 21, 28—30), im Gottesreich giebt es eben keine andere Arbeit als dies Streben nach der Ge-

rechtigkeit, sein Ertrag sind die Früchte, die der Herr des Weinbergs von den Winzern einfordern läßt (21, 34. 43).

b) Dem Gottesdienst steht entgegen der Mammonsdienst (Matth. 6, 24). Gerade dem irdischen Gut ist es eigen, das Streben des Menschen mit derselben Ausschließlichkeit in Anspruch zu nehmen, wie es Gott verlangt für sein Reich; daher wird dasselbe durch den Namen מָמוֹנָא als götzendienerisches Idol dargestellt. Solcher Mammonsdienst wird aber nicht nur im irdischen Schätzesammeln getrieben (6, 19. 20), das dem Sammeln der Gott wohlgefälligen Schätze (der Gerechtigkeit) entgegensteht (Luc. 12, 21), sondern auch in dem irdischen Sorgen, das Nahrung und Kleidung zum höchsten Gut macht (Matth. 6, 25—32). Wohl kann auch der Reichthum im Dienst der Liebe und damit im Dienst der Gerechtigkeit wahrhaft klug d. h. behufs der Erlangung des Gottesreichs als des höchsten Gutes verwandt werden (Luc. 16, 1—9); aber der Erfahrung gemäß ist der Reichthum, weil er so leicht das Herz von den höchsten Interessen abzieht, eins der größten Hindernisse auf dem Wege zum Gottesreich (Marc. 10, 23—25), wie das Gleichniß Luc. 16, 19—31 beweist, und muß daher nöthigenfalls mit Entschlossenheit aufgeopfert werden (Marc. 10, 21). Was vom Reichthum gilt, gilt aber auch von jedem anderen Gut. Das rechte Auge und die rechte Hand sind Matth. 5, 29. 30 ohne Zweifel Symbole für die theuersten und unentbehrlichsten Güter, die, sobald sie uns in dem allein richtigen Streben hindern und so auf dem rechten Wege straucheln machen, ebenfalls aufgeopfert werden müssen. In diesem Sinne hält es Jesus für gerechtfertigt, wenn man um des Gottesreichs willen der Ehe entsagt (19, 10—12). Dasselbe gilt von den heiligsten Familienbanden, sobald dieselben uns hindern wollen, das in dem Messias erschienene höchste Gut zu erkennen und zu erstreben (Matth. 10, 37 = Luc. 14, 26), ja selbst von dem eigenen Leben, wenn das Streben nach Erhaltung desselben uns an dem höchsten Streben hindert (10, 39) [1]).

c) Besteht die wahre Erfüllung des göttlichen Willens in diesem ausschließlichen Trachten nach der Gerechtigkeit, so kann nie irgend ein einzelnes Thun als solches schon Gott wohlgefällig sein. Alle Uebung der Gerechtigkeit, wie die, deren die Pharisäer bei ihrem Almosengeben, Beten und Fasten sich rühmten, ist werthlos vor Gott, so lange sie den eben so eigennützigen als weltlichen Zweck verfolgt, von den Leuten gesehen und gepriesen zu

1) Daß das Gottesreich das höchste Gut sei, zeigt sich auch darin, daß der Mensch trotz der scheinbaren Verzichtleistungen, die es kostet, doch durch das Streben danach in Wahrheit am besten auch für sein eigenes Wohl sorgt. Es ist eine Thorheit, durch irdisches Schätzesammeln für die Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) sorgen zu wollen, wie das Gleichniß vom thörichten Reichen (Luc. 12, 16—20) zeigt. Denn wenn einer auch Ueberfluß hat, so hängt sein Leben doch nicht von seinen Besitzthümern ab (v. 15). Unversehens kann seine Seele ihm abgefordert werden, ehe er noch seine Güter genossen hat (v. 20), und damit hat sein leibliches Leben, für das er gesorgt, aufgehört. Andrerseits kann der Besitz aller Güter dem Menschen nichts helfen, wenn er die Seele (als Trägerin des geistigen Lebens) einbüßt; denn es giebt keinen Preis, um den er sie wieder einlösen könnte (Marc. 8, 36. 37). Darum eben muß die Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) aufgeopfert werden, um nur die Seele (als Trägerin des geistigen Lebens) zu gewinnen oder zu erretten (Matth. 10, 39 = Marc. 8, 35).

werden (Matth. 6, 1), weil sie eine Erfüllung des göttlichen Willens ist, die doch nicht aus dem Streben nach dieser Erfüllung, also nicht aus der rechten Gesinnung hervorgeht, die im Herzen ihren Sitz hat. Gott aber, der auch im Verborgenen sieht (Matth. 6, 4. 6. 18) kennt die Herzen (Luc. 16, 15); darum fragt er auch, wie es in diesem innersten verborgensten Grunde aussieht [2]). Ein Volk, das ihn mit den Lippen ehrt, dessen Herz aber fern von ihm ist (Marc. 7, 6 nach Jesaj. 29, 13), mag er nicht. Wie alles auf das Herz ankommt, auf die Grundrichtung desselben, das kann nicht stärker ausgedrückt werden, als Matth. 6, 21. Mit der Wahrheit, daß das Herz sich stets dorthin richte, wo wir unsern Schatz haben, wird die Ermahnung begründet, sich Schätze im Himmel zu sammeln. Dabei wird als unzweifelhaft feststehend offenbar vorausgesetzt, daß alles darauf ankommt, dem Herzen die richtige Richtung zu geben, und daß die Richtung auf den Himmel die richtige sei. Im Himmel aber geschieht der Wille Gottes vollkommen (Matth. 6, 10), und die Richtung des Herzens dorthin ist demnach die Gesinnung, welche nach der Gerechtigkeit als dem höchsten Gute trachtet.

d) So lange das Gottesreich noch in seiner Verwirklichung begriffen ist in dem Einzelnen wie im ganzen Volke (§. 14, c), wird das Streben nach der Gerechtigkeit noch nicht in jedem einzelnen Falle sein Ziel erreichen, weil erst mit der Vollendung des Gottesreichs die widergöttliche Macht der Sünde vollkommen überwunden sein kann. Allein, wenn überall das einzelne Thun als solches nicht Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, so wird auch Gottes Beurtheilung der Reichsgenossen nicht nach dem immer noch unvollkommenen Erfolg ihres Strebens sich bemessen, sondern nach der Lauterkeit und Ausdauer dieses Strebens überhaupt. Wo diese vorhanden, da ist die Sinnesänderung eingetreten, welche Jesus verlangte (§. 21); denn die natürliche Richtung der menschlichen Gesinnung geht auf die weltlichen und eigensüchtigen Zwecke. Wo an die Stelle derselben das Trachten nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit getreten, da ist die Gottähnlichkeit hergestellt, die das Gesetz verlangt (§. 25, a); denn Gott offenbart sich in der Heilszeit als der, welcher mit der Errichtung des Gottesreichs das Ideal der Gerechtigkeit auf Erden verwirklichen will, und das Gotteskind, welches dieses Ziel des göttlichen Willens zu seinem Ziel gemacht hat, ist seinem Vater ähnlich geworden [3]). Es folgt darin nur dem Vorbilde des Sohnes

---

2) Aus dem Herzen muß die Liebe zu ihm kommen (Matth. 22, 37), von Herzen das Vergeben (18, 35); von Herzen demüthig (11, 29), von Herzen lauter (5, 8) gilt es zu sein, und schon der Ehebruch im Herzen (v. 28) ist vor Gott Ehebruch. Daher das Verbot der Zorngesinnung (5, 22) und der aus dem Herzen kommenden Begierden (Marc. 7, 21—23), des im Herzen wohnenden Zweifels (11, 23), der bösen Worte als Aeußerungen des Herzens (Matth. 12, 33—35) und des Gebets ohne Herzensbetheiligung (6, 7), daher der Tadel der pharisäischen ὑπόκρισις (Matth. 23, 27. 28).

3) Es erhellt auch hier, wie wenig es in der Reichsverkündigung Jesu eines besonderen Gebots der Gottesliebe bedarf (Vgl. §. 25, b. Anm. 1). Die Grundgesinnung der Reichsgenossen ist ja nur die nothwendige Erscheinungsform der Gottesliebe, wie umgekehrt ein wirkliches Trachten nach der Gerechtigkeit oder Gottwohlgefälligkeit nur aus der Liebe zu Gott hervorgehen kann.

Gottes, dessen ganzes Leben dieser Verwirklichung des göttlichen Willens oder der Herbeiführung des Gottesreichs gewidmet ist. Und wie unvollkommen immer noch in der Gegenwart der Erfolg seines Strebens bleiben mag, mit der Erscheinung des Messias ist die endliche volle Verwirklichung des Gottesreichs wie im Ganzen, so auch im Einzelnen garantirt. Es kommt nur darauf an, daß derselbe der Gemeinschaft angehöre und angehörig bleibe, in welcher Jesus das Gottesreich verwirklicht.

(Anhang.)

§. 27. Die urchristliche Anthropologie.

Die wesentliche Substanz des menschlichen Leibes, welche den Menschen von den immateriellen Geisteswesen unterscheidet, ist das Fleisch. a) Das Fleisch des lebendigen Menschen aber ist beseeltes Fleisch, und die Seele hat ihren Sitz im Blute. b) Die Seele ist entstanden durch den göttlichen Lebenshauch, welcher der irdischen Materie eingeblasen ward, und also zugleich die Trägerin des von der Leiblichkeit unabhängigen geistigen Lebens im Menschen. c) Das Centralorgan im Innern des Menschen ist das Herz, welches als der Sitz des gesammten geistigen Lebens im Menschen gedacht wird. d)

a) Es wird hier die geeignetste Stelle sein, die anthropologischen und psychologischen Vorstellungen zu erläutern, auf welche viele der letztbesprochenen Aussagen Jesu zurückweisen. Da diese aber, weil direct dem A. T. entlehnt, im ganzen N. T. dieselben sind bis auf die eigenthümliche Umbildung, die sie im paulinischen System erhalten, so werden wir hier gleich sämmtliche NTliche Schriften mit Ausnahme der paulinischen mit heranziehen. Das eigenthümliche Wesen des Menschen beweist sich am natürlichsten an seinem Unterschiede von den übrigen Geisteswesen, mit denen er Hebr. 12, 9 zusammengefaßt wird. Als solche kennt das N. T. die unreinen Geister (Dämonen oder Geister schlechthin, vgl. §. 23, b. Apoc. 16, 13. 14), die auch als gefallene Engel erscheinen (Apoc. 12, 7. 9. Vgl. Jud. v. 6. 2 Petr. 2, 4), und die Engel, die zwar auch πνεύματα heißen (Hebr. 1, 14), aber doch nach Marc. 12, 25 mit einer höheren himmlischen Leiblichkeit bekleidet gedacht werden. Dagegen ist die Leiblichkeit des Menschen aus irdischem Stoffe gebildet, ihre specifische Substanz bezeichnet die Schrift als Fleisch (σάρξ), ein Geist hat nicht Fleisch und Bein (Luc. 24, 39). Daher bezeichnet das NTliche πᾶσα σάρξ (Luc. 3, 6. Act. 2, 17. 1 Petr. 1, 24) den Menschen nach seiner fleischlichen Natur, wonach er, der Vergänglichkeit alles Irdischen unterworfen (Matth. 24, 22), einer höheren Lebensmittheilung bedürftig ist (Joh. 17, 2). Die Tage des Fleisches sind die irdischen Lebenstage (Hebr. 5, 7. 1 Petr. 4, 2); die dem irdischen Weltlauf allein angehörige Fortpflanzung (Marc. 12, 25) beruht auf der fleischlichen Vereinigung in der Ehe (Marc. 10, 8 nach Gen. 2, 24. Joh. 1, 13), wie dieselbe auch in der Unzucht erstrebt wird (Jud. v. 7. 2 Petr. 2, 10), unsere leiblichen Väter sind die Väter unseres Fleisches (Hebr. 12, 9); denn was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch (Joh. 3, 6). Das Fleisch constituirt die äußere sinnenfällige Erscheinung am Menschen (Joh. 8, 15, vgl. mit 7, 24), es ist

äußerer Befleckung ausgesetzt (1 Petr. 3, 21. Jud. v. 8. Hebr. 9, 13), wie auch solche von ihm ausgeht (Jud. v. 23). Das Fleisch ist dem Tode (1 Petr. 3, 18. 4, 6. Vgl. Hebr. 10, 20. Joh. 6, 51. 53) und der Verwesung (Act. 2, 31) unterworfen.

b) Das Fleisch des lebendigen Menschen ist beseeltes Fleisch, das entseelte Fleisch wird ausdrücklich durch den Plural σάρκες bezeichnet (Jac. 5, 3. Apoc. 17, 16. 19, 18. 21), weil es nur noch die rein stofflichen Elemente der σάρξ hat, die aber ihre organische Verbindung verloren haben (daher vielleicht auch Luc. 24, 39). Die Seele ist also zunächst die Trägerin des leiblichen Lebens, das durch die Ernährung gefristet wird (Matth. 6, 25. Luc. 12, 19); denn so lange die Seele im Menschen ist, lebt er (Act. 20, 10. Apoc. 8, 9). Nach ihr trachtet, wer den Menschen zu tödten trachtet (Matth. 2, 20); denn im Tode wird sie dem Menschen genommen (Luc. 12, 20), und damit geht sie selbst verloren (Matth. 10, 39. Act. 27, 10. 22); denn zu ihrem vollen Leben bedarf sie des Leibes. Wer sie daher liebt, bewahrt sie vor dem Tode (Joh. 12, 25. Apoc. 12, 11. Vgl. dagegen Luc. 14, 26. Act. 20, 24); durch die Bewahrung vor dem Tode wird sie gerettet (Marc. 3, 4). Im freiwilligen Tode wird die Seele abgelegt (Joh. 10, 11. 15. 17. 18. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16) oder dahin gegeben (Marc. 10, 45. Act. 15, 26). Die Seele hat aber ihren Sitz nach ATlicher Anschauung im Blute (Gen. 9, 4. Lev. 17, 11), von dem alles lebendige Fleisch durchdrungen ist, in dem gleichsam sein Leben pulsirt. Daher kann das menschliche Wesen in seiner an der Leiblichkeit zunächst sich darstellenden Unterschiedenheit von dem göttlichen als σὰρξ καὶ αἷμα bezeichnet werden (Matth. 16, 17), darum kann das Blut als Princip der Fortpflanzung des leiblichen Lebens gedacht werden (Joh. 1, 13. Vgl. Hebr. 2, 14, wo αἷμα καὶ σάρξ zu lesen). Wird das Blut vergossen (Matth. 23, 35. Marc. 14, 24. Act. 22, 20. Apoc. 16, 6), so entflieht die Seele; nur in Folge gewaltsamen Todes erscheint Fleisch und Blut getrennt (Joh. 6, 53. 56). Die Seele des Fleisches ist das Subject jeder sinnlichen (d. h. leiblich vermittelten) Empfindung (Luc. 12, 19. Apoc. 18, 14), durch sie wird aber auch das beseelte Fleisch selbst empfänglich für sinnliche Eindrücke (Marc. 14, 38), leidensfähig (1 Petr. 4, 1), das Subject der sinnlichen Triebe (Joh. 1, 13) und Begierden (1 Petr. 2, 11. 2. Petr. 2, 18. 1 Joh. 2, 16). Während aber das Fleisch als das rein stoffliche das den Menschen gemeinsame ist, bildet die Seele den Lebensmittelpunkt des Individuums. Daher das ATliche כָּל־נֶפֶשׁ (Act. 2, 43. 3, 23), daher die Zählung der Individuen nach ψυχαί (Act. 2, 41. 7, 14. 27, 37. 1 Petr. 3, 20. Apoc. 18, 13). Daher ist die psychische Weisheit die selbstische, mit der jeder seine Person geltend machen will (Jac. 3, 15), während in der innigsten Liebesgemeinschaft die verschiedenen Individualitäten gleichsam zu einer Seele verschmelzen (Act. 4, 32).

c) Nach ATlicher Ueberlieferung ist die Seele entstanden durch den göttlichen Lebenshauch (Vgl. Apoc. 11, 11. 13, 15), welcher der irdischen Materie eingeblasen ward (Gen. 2, 7). Gott hat seinen Geist Wohnung machen lassen im Menschen (Jac. 4, 5), so ward der Mensch geschaffen nach seiner Aehnlichkeit (Jac. 3, 9 nach Gen. 1, 27) und Gott der Vater der Geister (Hebr. 12, 9). Entweicht dieser Geist aus dem Körper, so ist der Mensch todt (Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Act. 7, 59. Joh. 19, 30); kehrt er zurück, so wird er wieder lebendig (Luc. 8, 55); ohne Geist ist der Körper

todt (Jac. 2, 26). Daher ἐκπνέειν Marc. 15, 37 ganz synonym mit ἐκψύχειν Act. 5, 5. 10. 12, 23. Dieses πνεῦμα ist aber nicht nur das Princip des leiblichen Lebens im Menschen, sondern (als aus Gott stammend) auch des höheren geistigen. Es bildet also den Gegensatz zu der σάρξ, welche durch die sinnlichen Eindrücke bestimmt wird (Marc. 14, 38), das Wachsthum am Geist den Gegensatz zu leiblichem Wachsthum (Luc. 1, 80. 2, 40), wie die Armuth auf dem Gebiet des geistigen Lebens den Gegensatz zu leiblicher Armuth (Matth. 5, 3). Was nicht sinnlich wahrnehmbar, erkennt man im Geist (Marc. 2, 8), im Geist seufzt Jesus, wenn er sein Gefühl nicht laut werden lässt (8, 12), im Geiste jubelt man (Luc. 1, 47. 10, 21) und ergrimmt man (Act. 17, 16. Joh. 11, 33). Im Geiste werden Entschlüsse gefaßt (Act. 19, 21. 20, 22), im Geiste wohnt der Eifer (Act. 18, 25), wie die Sanftmuth (1 Petr. 3, 4). Da nun dieses πνεῦμα die menschliche Seele erzeugt hat, so ist auch diese nicht nur Trägerin des leiblich-sinnlichen, sondern zugleich des höheren geistigen Lebens. Sie ist das Subject jedes höheren (nicht leiblich vermittelten) Empfindens, der Ruhe (Matth. 11, 29) und Unruhe (Joh. 10, 24. 12, 27, ganz wie 13, 21 das πνεῦμα), der Freude (Luc. 1, 46, wo im Parallelismus πνεῦμα steht) und der Trauer (Luc. 2, 35. Marc. 14, 34), des Wohlgefallens (Matth. 12, 18. Hebr. 10, 38) wie des (geistigen) Wohlseins (3 Joh. 2), der Liebe (Matth. 22, 37) wie des Hasses (Act. 14, 2). Als Trägerin des christlichen Lebens wird sie gestärkt (Act. 14, 22) und ermattet (Hebr. 12, 3), sie wird von den sinnlichen Begierden gefährdet (1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 2, 8. 14) und durch Irrlehre zu Grunde gerichtet (Act. 15, 24), sie wird behütet (1 Petr. 2, 25. 4, 19. Hebr. 13, 17) und gereinigt (1 Petr. 1, 22). Eben darum stirbt sie im Tode nicht (Matth. 10, 28), sondern wird nur vom Leibe getrennt. Die vom Leibe getrennten Seelen (Apoc. 6, 9. 20, 4) sind reine Geisteswesen (πνεύματα: 1 Petr. 3, 19. Hebr. 12, 23), sie existiren fort ἐν πνεύματι (1 Petr. 3, 19. 4, 6). Erst nach dem Tode des Leibes entscheidet sich ihr endliches Schicksal, ob sie dem Verderben anheimfallen und so definitiv verloren gehen (Matth. 10, 28. 39. Marc. 8, 36. 37), oder von demselben errettet und so gewonnen werden (Matth. 10, 39. Luc. 21, 19. 1 Petr. 1, 9. Jac. 1, 21. 5, 20. Hebr. 6, 19. 10, 39. Joh. 12, 25). Es folgt hieraus, daß der Mensch dichotomisch gedacht ist und daß alle Unterscheidungen zwischen ψυχή und πνεῦμα im Sinne einer Trichotomie, wie sie neuerdings besonders Delitzsch vertritt, willkürlich sind (Vgl. Biedermann, S. 193, Wendt, S. 47). Die Seele ist eben das in den Menschen eingegangene πνεῦμα, das πνεῦμα wird im Menschen zur Seele. Nur in diesem Sinne wird auch Hebr. 4, 12 die Seele von dem sie constituirenden πνεῦμα unterschieden, um das innere Leben des Menschen bis in seine letzten Gründe hinein zu bezeichnen.

d) Das Centralorgan im Innern des Menschen ist das Herz. Dort ist der Mittelpunkt des Blutumlaufs und darum zugleich der eigentliche Sitz der Seele. Ist diese nun die Trägerin des geistigen Lebens im Menschen, so repräsentirt die καρδία nicht irgend eine einzelne Seite des Seelenlebens, sondern sie ist der Sitz des gesammten geistigen Lebens überhaupt (1 Petr. 3, 4. Jac. 5, 8. Hebr. 13, 9). Im Herzen wohnen die Gedanken (Matth. 9, 4. Luc. 2, 35. 3, 15. 24, 38), es ist der Sitz des Selbst- und Wahrheitsbewußtseins (Hebr. 10, 22. 1 Joh. 3, 19—21. Jac. 1, 26. Hebr. 3, 10). Darum ist es das geistige Auge, das, vom Licht der Wahrheit erleuchtet

(2 Petr. 1, 19), dem ganzen Menschen Licht giebt (Matth. 6, 22. 23); wo der Mensch die Wahrheit nicht aufnimmt, da liegt es an der Unempfänglichkeit des Herzens (Matth. 13, 15. Marc. 3, 5. 6, 52. 8, 17. Luc. 21, 34. Act. 7, 51. Hebr. 3, 8. 15. Joh. 12, 40). Im Herzen wird das Vernommene verstanden (Matth. 13, 15. Act. 16, 14. 28, 27. Joh. 12, 40), bewahrt und erwogen (Matth. 13, 19. Luc. 1, 66. 2, 19. 51. 8, 15. 21, 14. Vgl. Hebr. 8, 10. 10, 16), im Herzen wurzelt der Zweifel (Luc. 24, 38) und der Unglaube (Luc. 24, 25. Hebr. 3, 12). Eben so aber ist das Herz der Sitz aller Gefühle, freudiger (Act. 2, 26. 46. 14, 17. Joh. 16, 22) wie schmerzlicher (Act. 2, 37. 7, 54. 21, 13. Joh. 16, 6, vgl. 14, 1. 27), aller Neigungen und Affecte (Matth. 22, 37 nach Deut. 6, 5. Luc. 1, 17. 24, 32. Act. 4, 32. 7, 39. 13, 22. 1 Petr. 1, 22. Jac. 3, 14), aller Begierden (Marc. 7, 21—23. Jac. 5, 5. 2 Petr. 2, 14. Vgl. Jac. 4, 8. Act. 15, 9) und Entschließungen (Act. 5, 3. 4. 7, 23. 11, 23. Apoc. 17, 17. 18, 7. Joh. 13, 2). Was aber im Herzen ist, ist verborgen (Luc. 16, 15. Act. 1, 24. 15, 8. 1 Petr. 3, 4. Apoc. 2, 23) und kann von Außen her nicht wahrgenommen werden, nur an dem, was aus dem Herzen hervorgeht, wird seine Beschaffenheit erkannt, wie der Baum an der Frucht (Matth. 7, 15—20. 12, 33—35). Darum hat die Gesinnung als das rein Innerliche, im Gegensatz zu jeder Aeußerung, durch die sie wahrnehmbar wird, ihren Sitz im Herzen (Luc. 1, 51. Hebr. 4, 12. 10, 22. 1 Petr. 3, 15. Act. 8, 21. 22).

Fünftes Capitel.

Die messianische Gemeinde.

---

§. 28. Die Berufung.

Die Begründung des Gottesreichs beginnt mit der Berufung der Einzelnen durch den Messias. a) Der Erfolg dieser Berufung ist bedingt durch die Beschaffenheit der Menschenherzen, an welche sie gelangt, und hängt davon ab, ob Empfänglichkeit und Heilsverlangen in ihnen vorhanden ist. b) Machen Leichtsinn und Weltsinn wenigstens einen dauernden Erfolg unmöglich, so machen Eigensinn, Unbußfertigkeit und Stumpfsinn das Herz ganz unempfänglich. c) Da das erstberufene Volk Israel in seiner Mehrzahl die Berufung nicht angenommen hat, hat Jesus bereits eine Berufung der Heiden in Aussicht genommen. d)

a) Vollzieht sich die Begründung des Gottesreiches durch eine geistige Wirksamkeit des Messias, von deren Erfolg an dem Einzelnen seine Theilnahme an der vollendeten Theokratie abhängt (§. 14, b), so ist die erste Bedingung dieses Erfolgs, daß der Einzelne von jener Wirksamkeit erreicht wird. Indem dies geschieht, ergeht an ihn ein Ruf (Marc. 2, 17). Dieser

Ruf kann als Aufforderung zur Sinnesänderung (§. 21) gedacht werden, wie Lucas (5, 32) ihn faßt, er wird aber auch dargestellt als Aufforderung zur Arbeit im Weinberg Gottes (Matth. 20, 1—7) d. h. nach §. 26, a zu dem Gott wohlgefälligen Streben nach der Gerechtigkeit, das freilich eine völlige Sinnesänderung voraussetzt. Von der anderen Seite soll der Einzelne durch diese Berufung zur Theilnahme am Gottesreich geführt werden, und da das Gottesreich das höchste Gut ist, welches die Erfüllung aller Verheißungen und das volle messianische Heil mit sich bringt, so kann die Berufung auch dargestellt werden als die Einladung zu einem Gastmahl mit seinen Freuden (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2). Sofern endlich durch den Messias die Errettung gebracht wird (§. 22), kann sie bezeichnet werden als ein Suchen des Verlorenen (Luc. 19, 10. Vgl. die Gleichnisse vom verlornen Schaf und verlornen Groschen Luc. 15, 3—10) oder als ein fürsorgliches Sammeln, das dem Sammeln der Küchlein durch die Henne gleicht, die unter ihren Flügeln Schutz und Heil finden sollen (Matth. 23, 37). Die Berufung ist also bald als Bestimmung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe, bald als Bestimmung zum höchsten Heil gedacht. Immer aber handelt es sich nicht wie im A. T. um die Berufung des Volkes als solchen (Vgl. Jesaj. 42, 6. 48, 12. 15), sondern der einzelnen Glieder desselben.

b) In dem Gleichniß, welches den verschiedenartigen Erfolg der reichsgründenden Wirksamkeit Jesu und damit auch der Berufung darstellt (Matth. 13, 3—9), deutet das älteste Evangelium das gute Land, das hundertfältige Frucht bringt, mit Recht von den empfänglichen Herzen (Marc. 4, 20: *οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον καὶ παραδέχονται*). Worin aber diese Empfänglichkeit besteht, sagen näher die vier ursprünglichen Makarismen der Bergrede (Vgl. m. Matthäusev. S. 132—36), welche die Bedingungen zur Theilnahme an dem bereits gegenwärtigen Gottesreich und seinen Heilsgütern namhaft machen. Sie preisen die Armen selig, welche über ihre Armuth im Gebiet des geistigen Lebens trauern (Matth. 5, 3. 4) und sehnlichst verlangen nach der Gerechtigkeit (v. 6). Verkündet der Messias die Botschaft von dem erschienenen Gottesreich, in welchem die Gerechtigkeit verwirklicht wird, so kann natürlich nur der für diese Botschaft empfänglich sein, der auf diesem Punkte seine Armuth fühlt und danach verlangt, daß derselben abgeholfen werde. Das gleiche Streben nach Gerechtigkeit zeigt sich aber nur in anderer Weise bei denen, die um Gerechtigkeit willen sich verfolgen lassen (v. 10), also lieber Verfolgung leiden, als von einem Streben lassen nach dem, was schon in seiner unvollkommenen Gestalt (§. 21, a) ihnen ein so hohes Gut ist. Auch die Einladung an die Ermüdeten und Beladenen (11, 28) ist allerdings nicht zunächst an die Bußfertigen gerichtet, aber der Druck des Gesetzes, von dem sie redet (§. 21, b), wird doch nur von denen empfunden, welche ihre Unfähigkeit zu seiner Erfüllung oder die Unzulänglichkeit der ihrigen stetig fühlen. Als Muster dieser lebendigen Empfänglichkeit, die aus dem Gefühl der Bedürftigkeit fließt, hat Jesus die Kinder hingestellt (Marc. 10, 14. 15), und zu diesem Gefühle kann man nur gelangen, wenn man von Allem, was man bereits zu haben, zu sein oder zu vermögen meint, abstrahirend, seine Armuth, Schwachheit und Unzulänglichkeit fühlt und so sich selbst erniedrigend den Kindern gleich wird, denen das Gefühl ihrer Bedürftigkeit natürlich ist (Matth. 18, 3. 4). Daher sind es auch die Einfältigen (11, 25), denen das Geheimniß des

Gottesreichs kund wird, während das Bewußtsein der eigenen Weisheit (σοφοὶ καὶ συνετοί) das Gefühl der eigenen Bedürftigkeit aufzukommen hindert, und darum sind es die Bußfertigen, die das Heil erlangen im Gegensatz zu den Selbstgerechten (Luc. 18, 10—14).

c) Im Gleichniß vom vielerlei Acker sind die Hauptarten von Hindernissen, welche der Berufung in den Herzen entgegenstehen, sichtlich als Stumpfsinn, Leichtsinn und Weltsinn charakterisirt (Vgl. mein Marcusev. S. 141). Dasselbe zeigt, daß Leichtsinn und Weltsinn wenigstens unter Umständen einen, wenn auch nicht nachhaltigen, Erfolg der Berufung zulassen. Dagegen ist keine Wirkung möglich, wenn die Menschen eigensinnigen Kindern gleichen, welche stets verlangen, daß alle anderen nach ihrer Pfeife tanzen sollen (Matth. 11, 16. 17 = Luc. 7, 32). Sie werden den Ruf nicht annehmen, sobald er nicht nach ihrem Sinne ist, wie die Weisen und Klugen (v. 25) ihn abweisen, weil der Rathschluß der göttlichen Weisheit ihrer Weisheit, worauf sie so stolz sind, nicht entspricht. Ebensowenig wird dies aber der Fall sein, wenn von vornherein keine Geneigtheit vorhanden ist, dem Ruf zur Sinnesänderung (not. a) Folge zu leisten (Matth. 11, 20. 12, 41. Luc. 13, 3. 5). Dies kann freilich sehr verschiedene Gründe haben. Es kann die Selbstgerechtigkeit sein, die keiner Sinnesänderung zu bedürfen meint (Luc. 18, 11. 12), aber auch das Wohlgefallen an dem Sündenleben, das man nicht ändern will. Wenn Jesus über die Unbußfertigkeit der Zeitgenossen klagt, so war wohl der gewöhnliche Grund jener Weltsinn, der sich wenigstens nicht für die Dauer aus seiner Gleichgültigkeit gegen alle höheren Interessen aufwecken ließ. Wie dieser für den Ruf zum Gottesreich keinen Sinn hat, zeigt das Gleichniß Luc. 14, 16—20, das die Leute diesen Ruf um ihrer weltlichen Interessen willen verschmähen läßt. Das ist bereits der Stumpfsinn, den Jesus mit dem festgetretenen Wege vergleicht, auf dem der Same keinen Boden zum Wurzeln findet (Matth. 13, 4), oder mit dem Zustand des kranken Auges, das für das Licht unempfänglich ist (Luc. 11, 34. 35 = Matth. 6, 22. 23). Diesen Zustand, in welchem jede Empfänglichkeit erstorben ist, bezeichnet Jesus auch als den Tod (Matth. 8, 22) und ebenso das Versunkensein ins Sündenleben, aus dem man erst erwacht, wenn das Bedürfniß nach der Sinnesänderung wieder lebendig wird (Luc. 15, 24. 32).

d) Jesus wußte sich ausschließlich zu dem Volke Israel gesandt (Matth. 15, 24. Vgl. Luc. 13, 16. 19, 9), seine ganze Verkündigung des Gottesreichs in ihrem Anschluß an die ATliche Weissagung konnte ja nur auf das durch diese auf die Erscheinung des Messias vorbereitete Volk berechnet sein. Da aber die Berufung immer an die Einzelnen gerichtet und keineswegs ihres Erfolges gewiß ist, so blieb die Möglichkeit offen, daß das zunächst zum Heile bestimmte Volk seiner Mehrzahl nach diesen Ruf nicht annahm (Vgl. 15, b). Dieser Fall trat ein; je länger, je mehr stellte es sich im Laufe der Wirksamkeit Jesu heraus, daß das Volk im Großen und Ganzen für die Botschaft vom Gottesreich in seinem Sinne unempfänglich blieb. Es mußte die Berufung Anderer in Aussicht genommen werden. In diesem Sinne hat die Parabel vom Gastmahl (Matth. 22, 1—14 = Luc. 14, 16—24) bereits in der apostolischen Quelle die eventuelle Berufung der Heiden anstatt der erstberufenen Juden angedeutet (Vgl. m. Matthäusev. S. 468 ff.), und wenn Matth. 21, 43 in der apostolischen Quelle die Deutung der Parabel von den rebellischen Weingärtnern bildete (Vgl. m. Marcusev. S. 387), so nimmt

auch diese in Aussicht, daß die Heiden anstatt der Juden zu Trägern der (in der messianischen Zeit vollendeten) Theokratie berufen werden könnten. Ohne Bild war aber in der apostolischen Quelle die Ausstoßung der ursprünglichen Reichsangehörigen und die Theilnahme vieler Heiden an dem Festmahl des Gottesreichs angedroht (Luc. 13, 28. 29 = Matth. 8, 11. 12), wobei übrigens über die Art, wie sie zu dieser Theilnahme kommen oder wie ihre Berufung erfolgt, nichts ausgesagt ist (Vgl. noch Luc. 4, 25—27). Gewiß ist nur, daß sie nicht im Beruf und in der Absicht Jesu lag [1]).

§. 29. Die Jüngerschaft.

Wer für die Berufung empfänglich ist, der hört lernbegierig die Verkündigung Jesu und wird sein Jünger. a) In dieser Jüngerschaft lernt er Jesum als den Messias bekennen. b) Doch erscheint der Glaube nur erst als Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu oder als Glaube an sein Wort. c) Scheint so der Erfolg der Berufung lediglich von dem Verhalten des Menschen abzuhängen, so wird derselbe doch auch als eine Gotteswirkung betrachtet, welche aber ein Bedingtsein durch die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt. d)

a) Wer die rechte Empfänglichkeit (§. 28, b) hat, der wird sich auch in der rechten Weise zu der an ihn ergehenden Berufung verhalten. Ruft ihn Jesus, so kommt er zu ihm (Matth. 11, 28. Luc. 14, 26), hört sein Wort (Matth. 13, 9. Luc. 10, 42. Vgl. v. 39), nimmt es an (Marc. 4, 20) und bewahrt es (Luc. 11, 28). Ein Zeichen solches empfänglichen Hörens ist, daß er kommt und fragt, wo ihm der Sinn der Rede Jesu dunkel geblieben (Marc. 4, 10. 7, 17). Solchen lernbegierigen Hörern erschließt Jesus die Geheimnisse des Gottesreiches, indem er ihnen die Gleichnisse deutet, die dem unempfänglichen Volke unverständlich bleiben (4, 11 f. 34). Dieses Hören erweckt aber das Verlangen nach fernerem Hören, man schließt sich ihm an, man folgt ihm nach auf seinen Wanderzügen (Marc. 8, 34. 10, 21. Luc. 9, 61). Solche, die ihm mehr oder weniger beständig nachziehen, nennt die älteste Ueberlieferung die Jünger Jesu (Luc. 14, 27: μαθηταί). Sie unterwerfen sich seiner beständigen Leitung und Belehrung, sie nehmen sein Joch auf sich und lernen nicht nur von seinem Wort, sondern auch von seinem Vorbilde (Matth. 11, 29 und dazu §. 21, d).

b) Die Jüngerschaft involvirt zugleich ein besonderes Verhältniß zu der Person Jesu. Da Jesus sich für einen Gottgesandten ausgiebt, so wird nur der sein Wort hören und annehmen, der ihn als solchen aufnimmt (Matth. 10, 40: ὁ ἐμὲ δεχόμενος). Da er sich aber nicht nur überhaupt für einen Gottgesandten, sondern für den Messias erklärt, so müssen seine Jünger ihn als solchen bekennen (10, 32). Um seiner Person willen (5, 11. 10, 39) oder genauer um seines Namens willens, sofern sie ihn mit dem Namen bezeichnen, der ihm seiner Berufsstellung nach zukommt (10, 22. 19, 29), müssen

1) Dagegen bezieht sich nicht auf die Berufung der Heiden die Parabel von den Weinbergsarbeitern (Matth. 20, 1—7), in welcher die verschiedene Berufungszeit der Einzelnen, welche eine verschiedene Dauer ihrer Arbeit im Weinberge bedingt, nur dazu dient, die Verschiedenheit ihrer Leistungen zu constatiren.

sie Verfolgung leiden, auf seinen Namen hin werden sie sich als seine Jünger versammeln (18, 20). Als solche, welche in ihm den Erwarteten sehen und mit ihm seiner Botschaft gemäß das Gottesreich gekommen glauben (11, 11 und dazu §. 14, a), sind sie bereits im Gottesreich. Dennoch wird dieses Verhältniß zu seiner Person in der ältesten Quelle noch nicht als Glaube an ihn bezeichnet [1]). Erst in dem ältesten Evangelium wird πιστεύειν schlechthin vom Glauben an die Messianität Jesu gebraucht (Marc. 1, 15. 9, 42. 15, 32).

c) Als Glauben (πίστις, πιστεύειν) wird in der ältesten Ueberlieferung zunächst das Gottvertrauen bezeichnet, welchem nach §. 20, b die Erhörung des Gebetes verheißen ist (Matth. 17, 20 = Luc. 17, 6 = Marc. 11, 23. 24. Vgl. v. 22: πίστις θεοῦ). Speciell steht es sodann sehr häufig vom Vertrauen auf die Wunderhülfe Jesu (Matth. 8, 10. 9, 2. Marc. 4, 40), das aber zuletzt auch nur ein Gottvertrauen ist, welches sich darauf gründet, daß Gott durch seinen Gesandten oder den Messias die Heilung gewähren oder sonst aus der Noth helfen werde. Bezeichnend ist dafür namentlich die Geschichte von der Heilung der Blutflüssigen, welche nach der ältesten Darstellung (Matth. 9, 20—22) ohne Vermittlung einer von Jesu ausgehenden Kraft geheilt wurde, nachdem ihr Jesus bloß die ihr in Folge ihres Glaubens widerfahrene Heilung angekündigt hat. Die Errettung, die hier und anderwärts (Marc. 5, 23. 10, 52. Vgl. 3, 4) von Jesu erbeten und gewährt wird, ist natürlich die Errettung von der leiblichen Noth; soweit dieselbe aber irgend von ihm als von dem erbeten wurde, der als der verheißene Erretter und Wiederhersteller gekommen war, mußte das Vertrauen auf seine Wunderhülfe bereits den Glauben an das Gekommensein der Heilszeit oder des Gottesreichs in ihm involviren. Diesen Glauben aber, wie unklar und unvollkommen er auch sein mochte [2]), mußte Jesus als Bedingung für seine Wunderhülfe fordern (Matth. 8, 13. 9, 28. 29. 15, 28. Marc. 5, 36. 9, 19. 23. 24. Vgl. Marc. 6, 5. 6), weil die Güter des Gottesreichs, zu denen auch die Heilwunder gehören (§. 20, d), nur den Reichsgenossen zu Theil werden können. Eine andere Wendung empfängt der Begriff des Glaubens, wenn er das Vertrauen bezeichnet, mit welchem man das Wort jemandes als wahr annimmt (Marc. 13, 21), insbesondere ihm als einem Gottgesandten vertraut (Matth. 21, 32. Marc. 11, 31: ἐπιστεύσατε αὐτῷ von Johannes dem Täufer). Dieser Glaube liegt (so selten auch das Wort vorkommt) selbstverständlich allem rechten Hören und Annehmen des Wortes Jesu zu Grunde.

d) Als Petrus Jesum in einem Zeitpunkte, wo die Menge des Volks ihn, der der Volkserwartung vielfach in seinem Wirken nicht entsprach, nur

1) In der einzigen Stelle, wo es so scheinen könnte (Matth. 18, 6 = Marc. 9, 42), stand, wie Luc. 17, 2 zeigt, nur εἷς τῶν μικρῶν τούτων (Vgl. Matth. 10, 42) als Bezeichnung seiner Jünger (Vgl. m. Marcusev. S. 322. Anm. 2).

2) Selbst wo einer in mehr abergläubischer Weise kraft des (von ihm ausgesprochenen) Namens Jesu (d. h. seines Würdenamens, welcher seine einzigartige Bedeutung bezeichnet) zu wirken sucht, ohne sich, um ihn zu hören und von ihm zu lernen, dem weiteren Jüngerkreise anzuschließen, sieht Jesus bereits den Keim der Jüngerschaft, dessen Entwicklung er nicht durch intolerante Behinderung solches Thuns stören lassen will (Marc. 9, 38—40).

noch für einen der messianischen Vorläufer hielt, als den Messias bekannte, erklärt Jesus, dies habe ihm nicht Fleisch und Blut, sondern Gott selber offenbart (Matth. 16, 17). Allerdings ist hier nicht von dem Ursprung des Messiasglaubens überhaupt die Rede, sondern von dem Ursprung des in der Probe bewährten Glaubens der Jünger im Gegensatz zu dem auf menschlicher Autorität oder sinnlichen Eindrücken beruhenden Glauben des Volkes, der die Probe nicht bestanden hatte; allein immer wird damit die über das bleibende Verhältniß zu Jesu entscheidende Erkenntniß auf eine unmittelbare Gotteswirkung zurückgeführt. Dasselbe geschieht Matth. 11, 25 (= Luc. 10, 21), wo von der Erkenntniß der durch den Messias vermittelten Gottesoffenbarung (v. 27) überhaupt die Rede ist (Vgl. auch 11, 19, wo die Kinder der Weisheit, d. h. die durch die göttliche Weisheit in ihrem Wesen bestimmten, derselben Recht geben und so zur Erkenntniß des Heils gelangen). Gerade hier aber ist es klar, wie das Bewußtsein, daß der Mensch die heilbringende Erkenntniß Gott allein zu danken hat, keineswegs etwa eine göttliche Vorherbestimmung Einzelner zum Heile involvirt, wie Ritschl II, S. 39 es auffasst, sondern wie damit nur die natürliche Ordnung, wonach den Einfältigen und nicht den durch die eigene Weisheit Befangenen die Wahrheit sich erschließt (§. 28, b), auf Gott zurückgeführt wird, wie daher diese Gotteswirkung eine Bedingtheit durch die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt. Denn der Grund, weshalb Jesus (11, 25) Gott für diese Ordnung dankt, ist ja sichtlich der, daß umgekehrten Falls eine ganze Kategorie von Menschen von der heilbringenden Erkenntniß ausgeschlossen wäre, da der Einfältige nicht durch sich selbst ein Weiser werden kann, wohl aber der Weise durch Selbsterniedrigung (18, 4) ein Einfältiger, der des Empfangs jener göttlichen Offenbarung fähig ist. Umgekehrt heißt es zwar, daß dem Volke das Geheimniß des Gottesreichs in Parabeln gegeben wird, damit sie dasselbe nicht verstehen und nicht zu der heilbringenden Erkenntniß gelangen (Marc. 4, 11. 12). Aber hier lehrt schon die unzweifelhafte Anspielung auf Jesaj. 6, 9. 10, daß es sich lediglich um das göttliche Verstockungsgericht handelt, wonach die, welche nicht hören wollen, zuletzt auf Grund einer heiligen Gottesordnung dahin kommen, daß sie nicht mehr hören können; das Volk ist eben (im Gegensatz zu den fragenden Jüngern, vgl. not. a) unempfänglich und wird nicht einem vorherbestimmten Verderben, sondern seiner verdienten Strafe überwiesen (Vgl. m. Marcusev. S. 144. 45). Nur 10, 27 scheint wirklich von einer Gotteswirkung die Rede zu sein, welche die schlechthin fehlende (weil durch den Reichthum verhinderte) Empfänglichkeit erst herstellt und so eine ganz unbedingte ist. Denn wenn ein Reicher noch schwerer ins Himmelreich kommt, wie ein Kameel durch ein Nadelöhr geht (v. 25), so ist es freilich für die menschliche Kraft absolut unmöglich. Aber so gewiß jener Vergleich nur die denkbar größte Schwierigkeit constatiren soll, so gewiß soll diese Unmöglichkeit nur besagen, daß ohne die Gotteswirkung in der Berufung dieselbe hier sichtlich keinen Erfolg haben könnte, nicht aber, daß bei denen, in welchen Gott das, menschlich angesehen, Unmögliche durch seine Gnadenwirkung möglich macht, schlechterdings kein Anknüpfungspunkt vorhanden war.

§. 30. Die Auserwählten.

Die mit der Jüngerschaft beginnende Theilnahme des Einzelnen am Gottesreich gelangt nicht zur Vollendung, ohne daß sie immer neue schwere

Anforderungen an den Jünger stellt. a) Durch die Sünde aber ist der Entwicklungsproceß des Jüngerlebens mit mancherlei Störungen bedroht, zu deren Ueberwindung und Vermeidung es des Gebets, der Wachsamkeit und der Treue bedarf. b) Daher gelangen nicht alle, welche die Berufung angenommen haben und Jünger geworden sind, zur Heilsvollendung. c) Die Auserlesenen aber, die dazu gelangen, können schon während der irdischen Entwicklung dieser Vollendung gewiß sein. d)

a) So wenig mit dem Erscheinen Jesu das Gottesreich, so wenig ist mit der Jüngerschaft Jesu die Theilnahme des Einzelnen am Gottesreich vollendet. Nun wird freilich das Gottesreich wie im Ganzen (Marc. 4, 26 ff. und dazu §. 14, c), so auch in jedem Einzelnen durch seine immanente Triebkraft wachsen, und da die Verkündigung Jesu nach §. 21, c das wirkungskräftige Princip eines neuen gottähnlichen Lebens ist, so scheint bei denen, die als Jünger Jesu dieses Wort einmal angenommen haben, die Gerechtigkeit oder das Gottesreich sich wie von selbst zur Vollendung hin entwickeln zu müssen. Allein dieser Prozeß ist dennoch kein naturnothwendiger, er fordert immer wieder ein freies Eingehen des Menschen in die an ihm sich vollziehende Umbildung seines ganzen Lebens und Wesens. Sofern diese Umbildung eine stete Vernichtung der natürlichen Lebensrichtung des Menschen ist, fordert sie eine fortgesetzte Selbstverleugnung (Marc. 8, 34) und die Bereitschaft zu jedem, auch dem schwersten Opfer (Matth. 5, 29. 30 und dazu §. 26, b). Sofern das Gottesreich aber, wenn es in seinen Jüngern sich verwirklicht, ebenso eine feindselige Reaction der noch sündhaften Menschenwelt hervorruft (Matth. 10, 17. 18. 21. 22. 28. 34—36), wie es dieselbe Jesu gegenüber hervorrief (v. 24. 25) bei allen, die nicht mit ihm sein wollten (12, 30), fordert es, daß der Jünger Jesu stetig sein Kreuz nehme (10, 38), d. h. dem ihm aus der Feindschaft der Welt erwachsenden Leiden (Vgl. 5, 10. 11) willig sich unterziehe und darin ausharre mit Geduld (10, 22). Wegen dieser Anforderungen, welche das Gottesreich an den Menschen stellt bei seiner fortschreitenden Verwirklichung in ihm, ist die Pforte so eng, die zur Vollendung führt (Luc. 13, 24 = Matth. 7, 13. 14), und nicht jeder, der ein Jünger Jesu wird, vergegenwärtigt sich die ganze Schwierigkeit der Aufgabe und ob er auch entschlossen sei, sich allen Anforderungen derselben zu unterziehen (Luc. 14, 28—33. Vgl. 9, 62).

b) Da während der Entwicklung des Gottesreiches im Menschen die Macht der Sünde sich immer wieder geltend macht (Vgl. Matth. 13, 25 ff.) und von der Welt her ihm nothwendig Verführung entgegentritt (Luc. 17, 1 = Matth. 18, 7), so kann es nicht fehlen, daß die Anforderungen, die der Entwicklungsproceß des Jüngerlebens an ihn stellt, nicht immer erfüllt werden. Nicht die vollkommene Gerechtigkeit, sondern das Streben danach ist das Kennzeichen der Reichsgenossen während der irdischen Entwicklung des Gottesreichs (§. 26, d). Auch der Jünger Jesu hat im Bewußtsein seiner Verfehlungen stets um Vergebung der Sünde zu bitten und im Bewußtsein seiner Schwachheit gegenüber jenen Anforderungen um Bewahrung vor der Versuchung und um Errettung von der Macht des Bösen (Matth. 6, 12. 13). Wie Jesus um der Anfechtungen des Satans willen für seine Jünger bittet (Luc. 22, 31. 32), so sollen seine Jünger um der Schwachheit des Fleisches willen beten, damit sie nicht in Versuchungen gerathen, die ihnen Anlaß zum

Falle werden (Marc. 14, 38); denn des Gebetes bedarf es überhaupt zur Erlangung jeder Gotteshülfe (Marc. 9, 29. 11, 24). Die Bewährung der Jüngerschaft ist also so wenig ohne eine Gotteswirkung möglich, wie die Begründung derselben (§. 29, d); aber wie dort, bedarf sie hier der Empfänglichkeit dafür, und diese beweist sich im Gebet, weil dasselbe zeigt, daß der Jünger seine eigne Schwachheit fühlt und daß er den göttlichen Beistand zu erlangen hofft. Wo aber diese Empfänglichkeit constatirt ist, da kann jener göttliche Gnadenbeistand so gewiß nicht ausbleiben, als der Reichsgenosse der Erhörung seiner Gebete gewiß ist (Vgl. §. 20, b). Verbunden mit dem Gebet erscheint Marc. 14, 38 die Wachsamkeit. Dieselbe kann theils, wie in dieser Stelle, gedacht werden als die Geistesklarheit und Besonnenheit, welche das Auge offen behält für die Gefahren, die auf dem Wege des Jüngerlebens drohen, theils aber auch als die geistige Rüstigkeit, welche im Blick auf die Wiederkunft des Messias, der das Verhalten seiner Jünger zu prüfen kommt, sich für dieselbe stets bereit zu halten oder in Bereitschaft zu setzen sucht (Matth. 24, 42—44. 25, 1—13. Luc. 12, 35—38). Während seines Erdenlebens war das Band der Jüngerschaft, das sie an den Messias knüpfte, ausreichend, um die Jünger Jesu in dem normalen Entwicklungsproceß des neuen Lebens zu erhalten und vor der Versuchung zu bewahren. Für die Zeit nach seinem Abschiede kann dies nur geschehen durch die Wachsamkeit in diesem Sinne. Das stete Leben im klaren Bewußtsein seiner Wiederkunft und in der beständigen Bereitschaft auf dieselbe ist nichts anderes, als das treue Festhalten an dem Bande der Jüngerschaft, das die Jünger mit dem erhöhten Messias verknüpft. Daher wird dasselbe auch ausdrücklich als Treue qualificirt (Matth. 24, 45—51). Vor allem aber zeigt die Parabel von den anvertrauten Centnern (Matth. 25, 14—30 = Luc. 19, 11—27), daß es im Gottesreich nicht auf die Aufgabe, die dem Einzelnen gestellt und auf das Resultat ihrer Lösung, sondern auf die Treue in der Verwaltung der ihm anvertrauten Güter ankommt (Vgl. Luc. 16, 10—12), in welcher der Jünger sein Jüngerverhältniß zum Messias bewähren soll.

c) Es ist hienach nicht zu verwundern, daß nicht alle Jünger Jesu zu der Vollendung des christlichen Lebensprocesses gelangen. Es kann vorkommen, daß einer, der Jesum bekannt hat, aus Menschenfurcht ihn wieder in der Verfolgung verleugnet (Matth. 10, 28—33). Ohne die nach not. a nothwendige Selbstverleugnung wird aber die Jüngerschaft etwas ganz werthloses (Luc. 14, 34. 35. Vgl. m. Matthäusev., S. 143). Es kann vorkommen, daß einer, der ihn als seinen Herrn bekennt, dennoch nicht den Willen Gottes thut, indem er seine Jüngerschaft nicht im Gehorsam gegen sein Wort bethätigt (Matth. 7, 21. 24—27), die Treue gegen ihn nicht in seinem Dienst bewährt (25, 24—28. 24, 48—51), die Liebe zu ihm nicht in der Liebesübung gegen die Brüder beweist (25, 42—45) und darum von seiner Wiederkunft unvorbereitet überrascht und nicht im Stande der wahren Jünger befunden wird (25, 8—12). Während bei der normalen Entwicklung des Christenlebens der Jünger immer noch mehr gewinnt, verliert der, welcher die empfangene Gabe nicht nutzt, auch das, was er besessen hat (Matth. 25, 29 = Luc. 19, 26); wer nicht vorwärts kommt, geht rückwärts und endet im Abfall. Durch den Rückfall aber wird es mit dem Menschen schlimmer als vorher (Matth. 12, 45). Kommt es zur Vollendung des Reichs, so fehlt ihm das hochzeitliche Kleid (22, 11—13. Vgl. 5, 20), und er bleibt von dieser

Vollendung ausgeschlossen, nicht weil er noch sündig war oder weil ihm etwas zur Vollkommenheit fehlte, sondern weil Jesus ihn nicht als seinen Jünger erkennt (25, 12), weil er nie ein rechter Jünger gewesen oder weil er es nicht geblieben ist (Luc. 9, 62). Nur wenn sich in seinem Verhalten zeigt, daß die ihm ertheilte Sündenvergebung nicht bewirkt hat, was sie in den Kindern des Reichs nothwendig wirkt (§. 22, b. Anm. 1), wird sie zurückgenommen (Matth. 18, 32—35).

d) Wenn es Matth. 22, 14 heißt, daß von den vielen Berufenen nur wenige auserwählt sind, so zeigt das Gleichniß, dessen Deutung dieser Spruch bildet, daß nicht nur viele Berufene die Berufung nicht annehmen, sondern daß auch unter denen, die sie annehmen, solche ausgeschieden werden müssen, die der Heilsvollendung nicht würdig sind (not. c). Es folgt daraus, daß die ἐκλεκτοί nicht solche sind, die von Gott von Ewigkeit her zum Heile erwählt sind (Ritschl II, S. 39), sondern solche, die aus der Zahl der Jünger als echte Jünger auserlesen und damit durch göttliches Urtheil der Vollendung des Gottesreichs würdig geachtet werden. Es sind die auserlesenen Jünger Jesu, die von ihm zur Einführung in sein Reich gesammelt werden (Matth. 24, 31), die Gottgesegneten, denen seit Grundlegung der Welt das Reich (der Vollendung) bereitet ist (25, 34), nicht weil sie für das Reich prädestinirt sind, sondern weil nach göttlichem Rathschluß der kleinen Heerde der wahren Jünger allein das Reich bestimmt ist (Luc. 12, 32). Das schließt nicht aus, daß schon während ihres Erdenlebens Gott diese seine Auserwählten kennt, ihre Gebete hört (18, 7) und um ihretwillen die Drangsale der letzten Zeit verkürzt (Matth. 24, 22)[1]). Der rechte Jünger Jesu aber weiß als solcher seinen Namen im Himmel angeschrieben (Luc. 10, 20), er weiß, daß er zum Genossen des Gottesreichs bestimmt ist, und kann daher, so lange er das Band dieser Jüngerschaft festhält, seiner Heilsvollendung gewiß sein.

§. 31. Die Apostel und die Gemeinde.

Damit seine Verkündigung auch nach seinem Tode ihre berufende Wirksamkeit fortsetze, hat Jesus die zwölf Apostel ausgewählt und ausgesandt. a) Durch sie sollte die Gemeinschaft seiner Jünger zu einer geschlossenen Gemeinde gesammelt werden unter hervorragender Mitwirkung des Petrus. b) Ueber eine Organisation derselben hat Jesus nichts bestimmt, aber er hat

1) In der apostolischen Quelle war hier nur an die Fürbitte der Erwählten gedacht, die den Untergang der ganzen Nation im letzten Strafgericht verhindert und die Rettung eines Restes ermöglicht (Vgl. m. Mätthäusev. S. 510). Dagegen denkt Marcus (13, 20) offenbar bereits an die Bewahrung der Erwählten, deren Erwählung er auf einer göttlichen Bestimmung beruhen läßt (οὓς ἐξελέξατο), vor der in der letzten Drangsalsprüfung sich steigernden Gefahr des Abfalls, die durch Verkürzung derselben abgewandt wird. Daher stellt er auch bereits die Möglichkeit einer Verführung der Erwählten in Frage (v. 22: εἰ δυνατόν), weil die Treue Gottes, die um seines Erwählungsrathschlusses willen die letzte Drangsalszeit kürzt, die Erwählten auch vor der Gefahr der Verführung schützen wird, damit sie das Ziel, zu dem er sie bestimmt hat, nicht verfehlen (Vgl. m. Marcusev. S. 423 f.).

ihr die Vollmacht hinterlassen zur Verkündigung und Verweigerung der Sündenvergebung. c) Die Versammlung der messianischen Gemeinde hat er zur Erbin der höchsten Verheißungen Israels eingesetzt. d)

a) Hing die Verwirklichung des Gottesreichs davon ab, daß durch die Verkündigung Jesu die Berufung an den Einzelnen herankam, so mußte Vorsorge getroffen werden, daß diese Verkündigung auch nach seinem Abschiede von der Erde noch fortwirkte, und zu diesem Behuf hat Jesus seine Apostel ausgewählt und ausgesandt (Marc. 3, 14: *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν*) und ihnen volle Gesandtenwürde beigelegt (Matth. 10, 40: *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται*)[1]). Da die Berufung zuerst an das Zwölfstämmevolk erging (§. 28, d), so wählte Jesus mit absichtlicher Hinweisung auf diese ihre Bestimmung (Vgl. Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30) ihrer zwölf. Wohl konnte man aus Matth. 22, 8. 9 folgern, daß, wenn Israel definitiv die Berufung verschmähte, dieselben Boten sich zu den Heiden wenden sollten, aber nach 10, 18 weissagte Jesus seinen Jüngern nur, daß sie vor heidnischen Tribunalen stehen würden und ihre Vertheidigung daselbst indirect auch den Heidenvölkern zum Zeugniß gereichen[2]). Wie Jesus selbst seine reichsgründende Thätigkeit mit einem Fischzuge verglichen hatte (Matth. 13, 47. 48), so ruft er die beiden Fischerjünger von ihrem bisherigen Beruf zu einem höheren Analogon desselben (Marc. 1, 17); denn durch die Berufung sammeln sie die Menschen in das Netz des Gottesreichs. Unter einem anderen Bilde sind sie die Arbeiter, welche auf dem Saatfelde der Welt die Erndte Gottes, die aus der Verkündigung Jesu aufwächst, einsammeln ins Gottesreich (Matth. 9, 37. 38). Der Spruch von den Schlüsseln des Got-

---

1) Daß er selbst sie bereits als die Gesandten schlechthin bezeichnete (ἀπόστολοι: Luc. 6, 13. 11, 49. Joh. 13, 16), davon weiß die älteste Ueberlieferung nichts. In der apostolischen Quelle bezeichnet er sie gelegentlich, freilich indem er sie mit Absicht den Gottgesandten der Vergangenheit und ihren Nachfolgern, den Volkslehrern der Gegenwart parallelisirt, als προφῆται, σοφοὶ καὶ γραμματεῖς (Matth. 23, 34. Vgl. Matth. 13, 52). Unter den Aposteln standen nach dem ältesten Evangelium Petrus und die Zebedäiden Jesu besonders nahe (Marc. 5, 37. 9, 2. 14, 33), demnächst Andreas (13, 3. Vgl. 1, 16. 19).

2) Daß dieser Spruch der apostolischen Quelle erst von Marcus dahin gewandt ist, daß eine directe Verkündigung des Evangeliums vor dem Ende an alle Völker gelangen werde (Marc. 13, 10), und diese Umwendung desselben dann Matth. 24, 14 wiedergegeben, glaube ich in m. Marcusev. S. 417 überzeugend nachgewiesen zu haben. Der förmliche Auftrag an die Elf zur Heidenmission (Matth. 28, 19), der auch in den unechten Anhang des Marcusevangeliums aufgenommen (16, 15), wird von dem Evangelisten selbst ausdrücklich erst dem erhöhten Christus (v. 18), der dort zum Abschied seinen Jüngern erscheint, in den Mund gelegt und kann daher nur das Bewußtsein der Gemeinde ausdrücken, daß die directe Heidenmission, zu welcher erst die weitere Entwicklung der Heilsgeschichte die Apostel veranlaßte, im Willen Christi lag. Daß dieser Spruch mit dem ganzen Abschnitt des Evangeliums, in welchem er vorkommt, nicht aus der apostolischen Quelle stammen kann, ist für unsere kritische Grundanschauung (Vgl. §. 11, c) zweifellos. Aber auch das spätere Verhalten der Apostel, wenn es nicht ganz unbegreiflich werden soll, zeigt unzweifelhaft, daß die älteste Ueberlieferung keinen ausdrücklichen Auftrag Jesu an die Zwölf kannte, der auf eine Mission unter den Heiden lautete.

tesreichs (16, 19) bezeichnete in der apostolischen Quelle wohl ebenfalls nichts anderes als die Bevollmächtigung der Apostel zur Verkündigung der Botschaft, durch welche die Menschen ins Gottesreich berufen werden [3]). Auch 10, 27 wird diese Verkündigung als ihre Pflicht genannt, durch die eine göttliche Nothwendigkeit sich vollzieht (v. 26) und von der sie sich darum durch keine Menschenfurcht dürfen abhalten lassen (v. 28).

b) Die älteste Ueberlieferung weiß nichts davon, daß Jesus irgend etwas gethan hat, um seine Jünger im weiteren Sinne zu einer geschlossenen Gemeinschaft zu verbinden. Daß er dies aber für die Zukunft in Aussicht genommen, folgt aus dem Verheißungswort an Petrus (Matth. 16, 18), das ohne Zweifel der apostolischen Ueberlieferung angehört (Vgl. m. Matthäusev. S. 391 ff.). Hier begegnet uns zum ersten Male das Wort ἐκκλησία, dessen Vorkommen in der apostolischen Quelle durch 18, 17 gesichert ist, und das, von der ATlichen Bezeichnung der geschlossenen Versammlung der israelitischen Volksgemeinde (קָהָל: Deutr. 23, 2. 3. LXX) entlehnt, die geschlossene Gemeinde der Jünger Jesu bezeichnet. Es involvirt bereits die eventuelle Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes als solchen, wenn Jesus inmitten der von Jehova (Behufs Verwirklichung der Theokratie) erwählten Volksgemeinde die Gründung einer besondern ihm angehörigen Gemeinde in Aussicht nimmt. Jesus vergleicht dieselbe mit einem Gebäude, und wie in dem Gleichniß 7, 24. 25 nur das Gebäude einen dauerhaften Bestand hat, das auf einen Felsen gegründet ist, so bezeichnet er den Petrus als den Felsen, der diesem Gebäude einen Bestand sichert, fester als der der unbezwingbaren Hadespforten. Er sah in Petrus denjenigen unter den Aposteln, dessen Wirksamkeit der Gemeinde ihren festen Bestand und gesicherten Zusammenhalt geben werde, und die Geschichte zeigt, daß er sich in ihm nicht getäuscht hat. Auch Paulus rechnet ihn noch zu den Säulen der Urgemeinde (Gal. 2, 9). Eben darum hat er bestimmte äußere Ordnungen, welche diesen Zusammenhalt sichern sollten, nicht angeordnet, sondern der Anordnung durch die von ihm erwählten Organe überlassen für die Zeit, wo es sich um die wirkliche Constituirung der Gemeinde handeln werde. Die älteste Ueberlieferung besaß keinen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an den durch die apostolische Predigt gewonnenen Jüngern [4]); aber die Geschichte zeigt, wie wir sehen werden, daß auf Anregung des Petrus derselbe von Anfang an als festes Band um die Gemeinschaft der Bekenner Jesu geschlungen ist. Eben so wenig besaß sie einen ausdrücklichen Befehl

3) Dieser Spruch, der von unserm Evangelisten auf Petrus bezogen und gedeutet wird, hatte in der Quelle wohl ebenso wie der damit unmittelbar verbundene, von dem wir dies aus Matth. 18, 18 noch nachweisen können, eine weitere Beziehung (Vgl. m. Matthäusev. S. 394). Der Sinn der Bilderrede aber ergiebt sich aus 23, 13. Denn wie das Zuschließen des Gottesreichs die Hinderung des Eintritts in dasselbe bezeichnet, so bezeichnen die Schlüssel, womit dasselbe aufgeschlossen wird, das Mittel, durch welches den Einzelnen der Eintritt ins Gottesreich ermöglicht wird.

4) Von dem Taufbefehl Matth. 28, 19 gilt natürlich dasselbe wie von dem Auftrag zur Heidenmission (Vgl. Anm. 2). Derselbe zeigt aber unzweideutig und in einer für alle Zeit maßgebenden Weise, daß die älteste Gemeinde unter der Leitung des Geistes zu dem Bewußtsein gelangt ist, mit der Vollziehung desselben nur den Willen ihres erhöhten Herrn zu erfüllen.

zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe, die Jesus beim Abschiedsmahle vollzogen hatte; aber die Geschichte lehrt, wie wir sehen werden, daß die apostolische Praxis auch darin von vornherein die Intention Jesu erkannt und ein Band der Gemeinschaft für die Jünger Jesu gefunden hat.

c) Von einer bestimmten Organisation, die Jesus dieser Gemeinschaft gegeben hätte, wußte die älteste Ueberlieferung so wenig, daß Worte wie Matth. 23, 8—10. 20, 25—27 dieselbe geradezu auszuschließen schienen. Nicht einmal den Aposteln war eine bestimmte Stellung zu der durch ihre Verkündigung gesammelten Gemeinde angewiesen, und von einem Primat des Petrus im Sinne einer besonderen Würdestellung kann bei der richtigen Deutung von 16, 18 (not. b) nicht die Rede sein. Dem Bestreben, innerhalb der irdischen Darstellung des Gottesreichs solchen den Eintritt zu verweigern, die aufgenommen werden wollten, um unlautere Elemente fernzuhalten, oder etwa doch eingeschlichene auszuscheiden, hat Jesus von vornherein gewehrt (13, 24—30. 47. 48 und dazu §. 14, d). Auch 18, 15—18 ist dem ursprünglichen Zusammenhange nach (Vgl. m. Matthäusev. S. 420) die Tendenz der Rede keineswegs, Vorschriften über Kirchendisciplin zu geben, sondern zu zeigen, wie nichts unversucht gelassen werden soll, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen und ihn so für das Gottesreich zu gewinnen, dem er sonst durch sein Sündigen verloren geht. Mißlingt dieser Versuch und ist somit seine Unbußfertigkeit constatirt, so hat die Gemeinde die Pflicht der Selbstbewahrung, ihn wegen der Gefahr der Verführung von der christlichen Brudergemeinschaft auszuschließen, und zwar in Kraft des Rechts, das sie hat, die Sünden zu lösen (d. h. für vergeben zu erklären; vgl. Jesaj. 40, 2. LXX) oder zu binden (d. h. für nicht vergebbar zu erklären). Der Zusammenhang macht jede andere Erklärung der Binde- und Lösegewalt unmöglich, die messianische Gemeinde ist die legitime Erbin der Vollmacht, die der Menschensohn sich beilegt, auf Erden Sünden zu vergeben (9, 6), und die er seiner Gemeinde hinterlassen muß, wenn eins der wesentlichen Güter der messianischen Zeit, die unmittelbare Gewißheit der Sündenvergebung, ihr verbleiben soll (§. 22, a). Die Kehrseite aber dieses Rechts ist selbstverständlich das Recht, dem Unbußfertigen die Sündenvergebung zu versagen, und wo diese versagt wird, ist eben damit constatirt, daß einer dem Kreise der Gotteskinder, welche allein die Sündenvergebung besitzen, und damit der christlichen Brudergemeinschaft, welche auf dieser Gotteskindschaft ruht, nicht mehr angehört[5]).

d) Die Verheißung Matth. 18, 19. 20 bezieht sich auf die ἐκκλησία im ursprünglichen Sinne, d. h. auf die geschlossene Versammlung der Bekenner Jesu als solche; denn daß von zweien oder dreien die Rede ist, soll nur andeuten, daß ihr diese Verheißung gilt ohne Rücksicht darauf, wie groß oder klein ihre Zahl sei. Wie aber Jehova verheißen hat zur messianischen Zeit inmitten Israels zu sein (Joel 2, 27), so wird der (erhöhte) Messias inmitten seiner Gemeinde sein, und wie einst das Heiligthum Israels die heilige Stätte gewesen war, wo Jehova zu seinem Volke kommen wollte, es

---

5) Die ganze Rede, in welcher diese Sprüche vorkommen, war in der apostolischen Quelle eine Rede an die μαθηταί d. h. an die Jünger im weiteren Sinne (Vgl. Luc. 17, 1—4). Es darf darum diese Vollmacht weder den Aposteln, noch gar mit Matth. 16, 19 dem Petrus speciell vindicirt werden (Vgl. Anm. 3).

zu segnen (Exod. 20, 24), so weiht Jesus die Versammlung der Messiasgemeinde zu der Segensstätte, wo er mit seiner die Gebetserhörung vermittelnden Gnadengegenwart ihr nahe sein wird. In der messianischen Zeit ist die Gebetserhörung nicht mehr gebunden an einen heiligen Ort, wie einst an den Tempel (Luc. 1, 10); denn die Gebetserhörung ist neben der Sündenvergebung eins der messianischen Heilsgüter, das mit der neuen Gottesoffenbarung in dem Messias unmittelbar und bleibend gegeben ist (§. 20, b), und wo die um ihren Messias im Geiste versammelte Gemeinde ist, da ist auch dieses Gut, das ihr stetig durch den Messias vermittelt wird. Es zeigt sich darin nur aufs Neue, wie die Jüngergemeinde und ihre Nachfolgerin die irdische Verwirklichung des Gottesreichs ist (§. 14) und wie dieses nichts anderes, als die verheißene Vollendung der Theokratie (§. 13. b).

Sechstes Capitel.

Die messianische Vollendung.

---

§. 32. Die Vergeltungslehre.

Vgl. B. Weiß, die Lehre Christi vom Lohn (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. und christl. Leben 1853, 40—42).

Sofern mit der Jüngerschaft Jesu bestimmte Leistungen übernommen werden, ist das Verhältniß der Reichsgenossen zu Gott ein auf bestimmten Lohn hin eingegangenes Dienstverhältniß. a) Dieser Lohn ist einerseits der Leistung äquivalent, andererseits ein überall gleicher. b) Er besteht in der himmlischen Vollendung des Gottesreichs, deren Gewißheit den stets kräftigen Impuls für die nothwendigen Leistungen des Jüngers geben soll. c) Ebenso muß die Strafe eine der Schuld äquivalente sein, und wie es schließlich nur eine Verschuldung giebt, so giebt es auch nur eine Strafe dafür. d)

a) In dem normalen Entwicklungsproceß des christlichen Lebens würde die Gottähnlichkeit der Gotteskinder sich von selbst entwickeln, sobald Gott als ihr Vater erkannt ist (§. 21, c). Da aber dieser Entwicklungsproceß nicht ohne die freie Erfüllung der an den Jünger Jesu herantretenden Anforderungen sich vollzieht (§. 30, a), so tritt auch innerhalb des Gottesreichs ein dem in der ursprünglichen Form der Theokratie gegebenen ganz ähnliches Verhältniß zwischen Gott und den Reichsgenossen ein. Gott (oder in seinem Namen der Messias) fordert die Erfüllung alles dessen, was den normalen Verlauf jenes Processes bedingt, und die Reichsgenossen haben als seine Knechte die unbedingte Verpflichtung, ihm zu gehorchen. Das δουλεύειν τῷ θεῷ (Matth. 6, 24) im ausschließlichen Sinne (§. 26, a) ist die charakteristische Gerechtigkeit der Reichsgenossen, die gern in den Gleichnissen als

die δοῦλοι Gottes (Matth. 18, 23. Luc. 17, 7) oder seines Messias (Matth. 24, 45. 25, 14) dargestellt werden, wie es ja auch die Genossen der israelitischen Theokratie waren (21, 33 ff.). Durch dieses Dienstverhältniß ist aber nicht das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott abgebildet, sondern wie dasselbe im A. T. auf der Bundesstiftung zwischen Jehova und seinem Volke ruht, so ist es auch hier ein solches, welches durch die Berufung Gottes und das freie Eingehen auf dieselbe von Seiten des Menschen zu Stande kommt. Es sind die Jünger Jesu, die seine δοῦλοι geworden (10, 24 f.), seine Güter (25, 14 f.) und Gaben empfangen haben, darunter vor Allem die Gabe der Sündenvergebung (18, 23—27). Daher wird dies Verhältniß 20, 1—7 ausdrücklich als ein bedungenes Contractverhältniß aufgefaßt [1]), und involvirt daher die Vorstellung eines Lohnes, und zwar nicht nur wo, wie in diesem Gleichniß, eine besondere Abmachung über den Lohn durch gegenseitige freie Uebereinkunft festgesetzt wird, sondern auch da, wo es bloß der dem Sclaven gebührende tägliche Unterhalt ist, der als Lohn seiner Arbeit ins Auge gefaßt wird (10, 10). Dieser Lohn wird auch in dem Gleichniß Luc. 17, 7—10 als selbstverständlich vorausgesetzt (v. 8) und nur geleugnet, daß der Sclave für seine pflichtmäßige Leistung eine darüber hinausgehende Belohnung beanspruchen könne. Wie auf Grund des Bundesverhältnisses die Knechte Gottes in der israelitischen Theokratie die Erfüllung der Verheißung als Lohn für ihre Erfüllung der Bundespflicht zu erwarten berechtigt waren, so ist der Jünger Jesu berechtigt, die Heilsvollendung zu erwarten als Lohn für die Erfüllung der durch das Jüngerverhältniß an ihn gestellten Forderungen [2]).

b) Das Grundgesetz jedes Lohnverhältnisses ist die Aequivalenz des Lohnes und der Leistung. Um diese Aequivalenz in gnomischer Zuspitzung recht scharf hervortreten zu lassen, wird dem Bekenner Jesu verheißen, daß Jesus ihn als seinen (echten) Jünger bekennen wird (Matth. 10, 32), oder sonst der verheißene Lohn in Analogie mit der geforderten Leistung bezeichnet (Vgl. 5, 7. 6, 14. 25, 29). In dem Gleichniß Luc. 12, 37 wird dies in fast paradoxer Weise so ausgedrückt, daß der Lohn der Leistung ganz gleichgesetzt wird, der Herr den Knecht bedient, wie früher der Knecht den Herrn. Da nun die Leistung des Jüngers nach §. 30, a wesentlich in einem Drangeben und Opfern besteht, so kann diese Aequivalenz auch so dargestellt werden, daß man wiederempfängt, was man aufgegeben (Matth. 10, 39. Vgl. Marc. 10, 30), oder erhält, was man entbehrt hat (Luc. 14, 11. Vgl. Matth. 5, 5, wo die Sanftmüthigen eben die sind, welche auf die Erlangung der Herrschaft verzichten). Dennoch soll diese Aequivalenz nicht so aufgefaßt werden, als handle es sich um eine quantitative Abwägung des Lohnes nach Maßgabe der Leistung; denn der Lohn ist ein großer (Matth. 5, 12. 46), ein vielfältiger (19, 29. Vgl. Luc. 6, 38), ein ganz unverhältnißmäßiger. Wer einen Propheten, einen Frommen oder einen Jünger Jesu aufnimmt

---

1) Dies Dienstverhältniß bildet übrigens durchaus keinen Gegensatz gegen das durch die neue Gottesoffenbarung gesetzte Kindschaftsverhältniß (§. 20, b). Auch der Sohn hat ja seinem Vater zu dienen (Luc. 15, 29) und erforderlichenfalls in seinem Weinberg zu arbeiten, wie der Tagelöhner (Matth. 21, 28. Vgl. mit 20, 4).

2) Es ist daher ganz unrichtig, wenn noch Reuß (I., S. 203) den Lohnbegriff in den Reden Jesu auf den Lohn bezieht, den die gute That in sich selbst findet.

als solchen, der empfängt den Lohn dessen, den er aufgenommen, obwohl er nicht geleistet, was dieser geleistet, sondern nur in jener Aufnahme sein Wohlgefallen an der Leistung desselben kundgegeben (Matth. 10, 41. 42). Wer über Wenigem getreu gewesen, wird über Viel gesetzt (25, 21—23. 24, 46. 47). Endlich lehrt das Gleichniß 20, 1—16 ausdrücklich, daß trotz der größten quantitativen Verschiedenheit der Leistung (wie sie durch die verschiedene Zeit der Berufung oder nach 25, 15 durch die nach Maßgabe der Kraft gegebene Aufgabe bedingt ist) der Lohn im Gottesreich ein durchaus gleicher ist, daß die Letzten den Ersten gleichgestellt werden und umgekehrt [3]).

c) Die beiden scheinbar sich widersprechenden Aussagen über den Lohn im Gottesreich (not. b) gehen dahin zusammen, daß jene Aequivalenz qualitativ zu fassen, daß der Lohn nichts der Leistung fremdartiges ist. Er besteht nämlich für alle Einzelnen in der Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich im Himmel; dort, wo der himmlische Vater seine Wohnung hat, geschieht der Wille Gottes bereits in vollkommener Weise (Matth. 6, 10), dort allein kann auch die Stätte des vollendeten Gottesreichs sein. Da mit der Erscheinung des Messias diese Vollendung gesichert ist, wird der Lohn den Reichsgenossen unmittelbar zuerkannt, aber er bleibt einstweilen im Himmel deponirt (5, 12. 46. 6, 1) als ein himmlischer Schatz (6, 20. Marc. 10, 21), der ihnen erst künftig zu Theil werden kann. Da nun jede Leistung und Aufopferung, die von den Jüngern Jesu gefordert wird, zuletzt nichts anderes ist als eine Bewährung des Strebens nach dem vollendeten Gottesreich (Matth. 6, 33 und dazu §. 26), so ist der Lohn nichts anderes als die Erlangung dessen, was in der Leistung erstrebt wurde, dieser also einerseits ebenso gleichartig, wie andererseits in dem Maße über sie hinausragend, als die Vollendung jede gegenwärtige Verwirklichung überragt. Es giebt aber keinen kräftigeren Impuls für das Streben nach dem Gottesreich als die Gewißheit, daß sein Ziel endlich erreicht wird; in diesem Sinne bleibt die Erwartung des himmlischen Lohnes das Motiv für jede Leistung der Reichsgenossen. Jedes andere Motiv entwerthet dieselbe; wer seinen Lohn im Beifall der Menschen (Matth. 6, 1. 2. 5. 16) oder ihrer Wiedervergeltung sucht (5, 46. Luc. 14, 12—14), der hat seinen Lohn dahin und keinen höheren mehr zu erwarten. Die Hoffnung auf den himmlischen Lohn soll eben dem Herzen allezeit die allein richtige Richtung auf den Himmel (Matth. 6, 21) und das dort bereits verwirklichte Ideal des Strebens der Reichsgenossen geben (Vgl. §. 26, c).

d) Ebenso wie die Lohnertheilung kann auch die Furcht vor der Strafvergeltung das Motiv der Leistung werden (Matth. 10, 28), da diese nur die Kehrseite jener ist. Auch für sie gilt daher das Grundgesetz der Aequi-

---

3) Hiemit steht Matth. 5, 19 nicht im Widerspruch, wo es sich nur um die Bedeutung des Einzelnen im diesseitigen Gottesreich, und ebensowenig Matth. 19, 28. Marc. 10, 40, wo es sich um die Stellung und Bedeutung des Einzelnen im vollendeten Gottesreich handelt, nicht aber um die Lohnertheilung. Sagt doch Jesus Marc. 10, 40 ausdrücklich, daß er über jene nicht wie über diese disponiren könne, da sie von der gottgegebenen Anlage und der darin gesetzten Bestimmung abhängt, wobei freilich die Erfüllung der damit gegebenen besonderen Aufgabe (v. 38), die überall die Bedingung der Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich bleibt, vorausgesetzt ist.

valenz von Schuld und Strafe. Auch hier wird dem Menschen mit dem Maß gemessen, mit dem er gemessen hat, der Richtende wird gerichtet (7, 1. 2), der Verleugnende verleugnet (10, 33), der nicht Vergebende erlangt die Vergebung nicht (18, 35). Auch hier ist freilich die Größe der Schuld nicht quantitativ zu bemessen; sie hängt ab von der Größe des Antriebs (12, 41. 42. 11, 22. 24) und der Fähigkeit (Luc. 12, 47. 48), die der Einzelne hatte, die Schuld zu vermeiden und den Willen Gottes zu thun. Auch hier kann die Strafe schließlich nur ein und dieselbe sein, die Ausschließung von dem vollendeten Gottesreich (Matth. 8, 12. 22, 13. 24, 40. 41. 25, 12)[4]), zu welcher jeder verurtheilt wird, der am Tage des Gerichts nicht als gerecht anerkannt werden kann (12, 36. 37). Wenn in dieser Stelle die Endentscheidung darüber von den Worten abhängig gemacht wird, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß dabei die Worte, deren Bedeutsamkeit so oft übersehen wird, als die specifischen Aeußerungen der Gesinnung in Betracht kommen (v. 33—35. Vgl. 5, 22). Die Grundgesinnung, welche von dem Jünger gefordert wird, ist aber das Streben nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit (§. 26). Nicht ein Fehlen irgend welcher einzelnen Werke ist es, welches die Gerechterklärung unmöglich und die Verurtheilung nothwendig macht, sondern das Fehlen der Zeichen echter Jüngerschaft, der Abfall von dem Messias in seinen mannigfachen Formen (§. 30, c); nur weil der Messias in den Uebungen der Bruderliebe die Stellung zu seiner Person erkennt, entscheiden dieselben im Gericht (25, 31—46). Wer nicht als ein rechter Jünger Jesu nach dem Gottesreich gestrebt, kann auch das Gottesreich nicht erlangen.

§. 33. Die Wiederkunft des Messias und das Gericht.

Nach der ältesten Ueberlieferung hat Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt, wenn auch der Zeitpunkt innerhalb desselben unbestimmbar blieb. a) Als Vorzeichen derselben hat er die schweren Geburtswehen der Zeit überhaupt und das über Israel hereinbrechende Gericht insbesondere genannt. b) Mit seiner Wiederkunft aber tritt der Weltuntergang ein, welcher die unbußfertige Welt dahinrafft, und von diesem Endgericht werden nur die Auserwählten gerettet, die dann von den unechten Gliedern der Jüngergemeinde ausgesondert werden. c)

a) Wie die Begründung des Reiches Gottes die Gottesthat der Sendung seines Messias erforderte, so kann auch die erwartete Vollendung desselben nur durch ein neues Eingreifen Gottes, und zwar ebenfalls durch den Messias vermittelt, herbeigeführt werden. Darum muß der zu Gott erhöhte

---

4) Damit soll eine Betrachtung der gegenwärtigen Uebel als Strafe nicht ausgeschlossen werden, wie die zukünftige Lohnertheilung nicht eine diesseitige Vergeltung ausschließt (Marc. 10, 30). Dieselbe wird Matth. 9, 2 vorausgesetzt, wo ausdrücklich mit der Aufhebung der Schuld zugleich die der Strafe erfolgt, aber es erhellt eben daraus, daß dieselbe keine definitive war; dagegen wird Luc. 13, 1—5 dem Rückschluß von dem Grade des Uebels auf den Grad der Schuld ausdrücklich gewehrt und die Drohung mit gleicher Strafe nur als Impuls für die Erfüllung der göttlichen Forderung benutzt.

Messias (§. 19, c) wiederkommen [1]). Tag und Stunde dafür zu bestimmen, hat Gott allein sich vorbehalten (Marc. 13, 32). Da aber die Prophetie die Heilsvollendung stets im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Anbruch der Heilszeit verkündet hatte und diese mit dem Messias bereits gekommen war, so konnte die die Heilsvollendung herbeiführende Wiederkunft desselben nur als unmittelbar nahe erwartet werden. Am Schlusse der großen Wiederkunftsrede sagt Jesus ausdrücklich, daß die gegenwärtige Generation die geweissagten Ereignisse noch erleben werde (Matth. 24, 34), und nach Marc. 9, 1 sollen zwar nicht alle, aber doch jedenfalls etliche seiner Zuhörer die kommende Vollendung des Gottesreichs noch sehen. Indirect setzen aber die meisten seiner Wiederkunftsreden, insbesondere die Ermahnungen zur Wachsamkeit voraus, daß die Angeredeten noch von ihm bei seiner Wiederkehr lebend würden angetroffen werden [2]). Das schloß nicht aus, daß nicht auch ein unerwartet langer Aufschub möglich wäre (Matth. 24, 48. 25, 5. Marc. 13,

---

1) Der Versuch von W. Weiffenbach (Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit. Gissae, 1868. Der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipzig, 1873), nach dem Vorgange von Weiße die Wiederkunftsweissagung Jesu auf die Verheißung seines Wiedererscheinens nach der Auferstehung zu reduciren, setzt eine auf willkürlicher Kritik beruhende Ausscheidung der wesentlichsten Momente aus jener voraus und gründet sich auf die nichtsbeweisende Thatsache, daß die Wiederkunftsweissagung erst im Zusammenhange mit der Weissagung von seinem Tode und der Auferstehung aus demselben auftritt, da seine Enthebung von der Erde ja die selbstverständliche Voraussetzung seiner Wiederkunft ist. Vgl. dagegen B. Pünjer (die Wiederkunftsreden Jesu, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, 2.), der freilich auch seinerseits einen (ungelösten) Widerspruch zwischen der Wiederkunftsweissagung und der Todesahnung Jesu findet, weil er jede Beziehung des für Jesum angeblich nur menschlich nothwendigen Todes auf seinen messianischen Beruf leugnet (Vgl. dagegen §. 22, c) und die Voraussicht seiner Auferstehung und Erhöhung ignorirt. Und doch zeigt Luc. 17, 25 ausdrücklich, wie es seine Verwerfung durch die gegenwärtige Generation ist, um derentwillen Jesus von einem zukünftigen Tage des Menschensohnes reden muß (Vgl. m. Matthäusev. S. 406).

2) Es steht das durchaus nicht, wie immer wieder behauptet wird, im Widerspruch mit Marc. 13, 32, da die Zeit des laufenden Menschenalters immer noch einen erheblichen Spielraum bot für die Bestimmung von Tag und Stunde. Auch die Gleichnisse Matth. 13, 31—33, die ohnehin durchaus nicht eine Bekehrung und Umwandlung der ganzen Menschenwelt in Aussicht nehmen (Vgl. §. 14, c), was schon nach §. 28, d. 31, a geschichtlich undenkbar, sagen nichts aus über die Zeit, die noch erforderlich ist bis zur Vollendung, da sie nur das gottgewollte umfassende Ziel der Entwicklung des Gottesreichs den kleinen Anfängen desselben gegenüberstellen. Ebendarum können sie auch nichts dagegen beweisen, daß jenes Ziel nicht auf dem Wege einer rein geschichtlichen Entwicklung, sondern durch eine neue Gottesthat erreicht wird. Daß aber Jesus seine Wiederkunft für das laufende Menschenalter in Aussicht gestellt, beweist unzweifelhaft die allseitige und trotz aller Enttäuschungen festgehaltene Hoffnung des apostolischen Zeitalters, wie es auch bei dem Anschluß Jesu an die ATliche Prophetie nicht anders zu erwarten war (s. o.). Wenn man immer wieder von einem „Irrthum" Jesu redet, der dann angenommen werden müsse, so verkennt man völlig das Wesen der biblischen Weissagung, die überall in ihrer Erfüllung abhängig bleibt von der geschichtlichen Entwicklung. In dieser aber bildet das freie Verhalten des Menschen einen wesentlichen Factor, demgemäß daher der Vater, welcher diese Entwicklung lenkt, allein Zeit und Stunde bestimmt, unter

35 = Luc. 12, 38); aber wenn auch der Richter zu verziehen schiene, sollte das Gericht doch immer in Bälde eintreten (Luc. 18, 2—8). Es ist reine kritische Willkür, all dergleichen Aussprüche lediglich für späteren Ausdruck getäuschter Erwartungen zu nehmen. Jesus hat gewarnt, sich nicht durch falsche Messiasse täuschen zu lassen (Matth. 24, 5), denen nach Marc. 13, 21 f. falsche Propheten mit Zeichen und Wundern den Weg bereiten werden, noch sich durch vorzeitige Ankündigungen seiner Wiederkunft irre führen zu lassen, da dieselbe sich überall sichtbar und zweifellos kund geben werde, wie der herabflammende Blitz (Luc. 17, 23. 24. 37 = Matth. 24, 26—28); er hat gewarnt, die Vorboten des Endes nicht für das Ende selbst zu halten (24, 6—8). Immer blieb es also dabei, daß dieses Ende plötzlich und unvermuthet komme, wie der Dieb in der Nacht (24, 43. 44. 25, 13).

b) Obwohl die Endvollendung nicht auf dem natürlichen Wege der geschichtlichen Entwicklung herbeigeführt wird, so ist doch ihr Eintritt dadurch bedingt, daß die Zeit dafür reif geworden. Wie der Messias erst auftreten konnte, als die Zeit erfüllt war (Marc. 1, 15), so müssen nach dem gottgeordneten Gange der geschichtlichen Entwicklung gewisse Ereignisse erst eingetreten sein, ehe er wiederkommt, und an ihnen kann man dann als an Vorzeichen die Nähe des gottbestimmten Zeitpunkts der Endvollendung erkennen. Auf diesem Grundgedanken der apokalyptischen Prophetie beruht auch die Wiederkunftsweissagung Jesu. Wie der Stunde der Geburt schmerzvolle Wehen vorhergehen, so kann auch die Endvollendung erst kommen, nachdem schwere Zeiten über die Welt ergangen sind. Als den Anfang dieser Wehen hatte Jesus große Völker- und Reichskriege, Hungersnoth, Pest und Erdbeben bezeichnet (Matth. 24, 6—8). Da aber mit der Endvollendung zugleich das Gericht kommt, so muß vor Allem die Welt erst reif geworden sein zum Gericht, indem sie das Maß ihrer Schuld vollgemacht hat. In der zeitgeschichtlichen Situation Jesu konnte diese höchste Entwicklung der Sünde nur eintreten auf dem Gebiete des Volkes, das seinen Messias verworfen; es mußte die blutbefleckte Hierarchie erst durch ihr Verhalten gegen die Gesandten Jesu das Maß ihrer Väter voll machen, ehe das schon Marc. 12, 9 ihr gedrohte letzte Strafgericht über sie und das Volk hereinbrechen konnte (Matth. 23, 32—36). Den Anlaß hiezu mußte das Auftreten falscher Messiasse (not. a) bieten, da diese nur im Sinne der weltlichen Messiashoffnung wirken konnten. Gelang es diesen das Volk zu verführen (24, 5), so war der Ausbruch des jüdischen Revolutionskrieges unvermeidlich. Wenn aber in Folge desselben erst der Greuel der Verwüstung auf heiligem Boden stand, d. h. die heidnischen Heere im jüdischen Lande erschienen, dann war keine Rettung mehr für das Volk, Jesus konnte nur noch die Gläubigen in demselben zur schleunigsten Flucht ermahnen (24, 15—20). Dann brach eine Trübsal über das gottverlassene Volk herein, wie sie noch nie dagewesen (v. 21), und da mit dieser das letzte große Gottesgericht bereits begann [3]),

---

Umständen auch über die ursprünglich von ihm selbst gesetzte und von der Weissagung verkündigte Grenze hinaus (Marc. 13, 32).

3) Daß große Gerichte über Israel hereinbrechen müssen, ehe die Heilszeit kommt, ist auch von den Propheten oft genug verkündigt. Auch dieses letzte und größte hat Jesus dem Volke für den Fall seiner Unbußfertigkeit schon Luc. 13, 3. 5 angedroht, im Gleichniß vom Feigenbaum noch für eine kurze Bußfrist verschoben (v. 6—9) und

mußte nun sofort der Tag der Wiederkunft erscheinen (v. 29), dessen Kommen man aus diesen Vorzeichen so sicher abnehmen kann, wie das Kommen des Sommers aus dem Aufgrünen des Feigenbaums (v. 32. 33)[4]).

c) Der Tag der Wiederkunft ist nämlich selbst jener von der Weissagung in Aussicht gestellte große allgemeine Gerichtstag (ἡ ἡμέρα κρίσεως: Matth. 11, 22. 12, 36). Daher bricht er an unter dem Eintreten der Himmelszeichen, welche bei den Propheten so oft den Anbruch des großen Herrentages verkünden (Matth. 24, 29. Vgl. Joel 2, 10. 3, 3. 4. 4, 15. Jesaj. 13, 10. 13. Jerem. 4, 23. 24. Ezech. 32, 7. 8. Hagg. 2, 6. Marc. 8, 11 und dazu m. Marcusev. S. 270) und mit welchen unfehlbar der Weltuntergang gekommen ist. Dieser ist es, welcher die in fleischlicher Sicherheit dahin lebende Welt dahinrafft, wie einst die Sündfluth die Menschen zu Noah's Zeit (Matth. 24, 37—39 = Luc. 17, 26. 27)[5]), und allem Sündenwesen mit einem Male ein Ende macht (17, 37). Nur seine Auserlesenen läßt Jesus durch die Engel von allen vier Enden der Erde (Vgl. Matth. 8,

schließlich in erschütternder Zeichensprache dem Volke, das den Schein des Eifers für Gott und sein Gesetz vor sich hertrug und doch, als Jesus die Früchte solches Eifers suchte, dieselben vermissen ließ, vorhergesagt (Marc. 11, 12—14. Vgl. Luc. 19, 41—44). In diesem Gerichte kam das Blut aller ermordeten Gerechten über die echten Söhne der Prophetenmörder (Matth. 23, 35. 36), in ihm mußte der Tempel zerstört werden, daß kein Stein auf dem anderen blieb (Marc. 13, 2 und dazu §. 24, d), und damit natürlich zugleich die heilige Stadt, der Gott seine Gnadengegenwart entzog (Matth. 23, 38). Aber eine directe Weissagung von der Zerstörung Jerusalems besaß die älteste Ueberlieferung nicht.

4) Diese so überaus durchsichtige zeitgeschichtliche Combination, welche allen späteren sichtlich zu Grunde liegt und sich durch ihre Einfachheit deutlich als die ursprüngliche verräth, ist es, die man neuerdings als „jüdische Apokalyptik und Zukunftsrechnerei" so besonders anstößig findet und aus der eschatologischen Rede Jesu dadurch entfernen will, daß man sie einer „kleinen jüdischen oder judenchristlichen Apokalypse" zuschreibt, die von den Evangelisten in jene Rede verflochten sei (Vgl. die verschiedenen Constructionen derselben bei Weiffenbach und Pünjer). Allein es ist in m. Matth.- und Marcusev. gezeigt, wie sich der Bestand der eschatologischen Rede in der apostolischen Quelle noch aus Marc. 13. Matth. 24 sicher nachweisen läßt, und daraus ergiebt sich, daß grade jene Combination der Wiederkunft mit der über Judäa hereinbrechenden Trübsal den ursprünglichsten Kern derselben bildet.

5) Es folgt daraus, daß die große Masse der Menschen noch keineswegs zu Jüngern gemacht ist bei der Wiederkunft Jesu. Es bleibt vielmehr dabei, daß nur wenige den schmalen Weg finden (Matth. 7, 14. 22, 14. Luc. 12, 32) und oft die im Leben am nächsten verbundenen durch das hereinbrechende Gericht getrennt werden (Matth. 24, 40. 41). Auch sonst werden die Menschen im Großen und Ganzen gewöhnlich in den Gegensatz zu den Jüngern gesetzt (Matth. 5, 16. 19. 10, 32. 33. Marc. 1, 17), als sündig (Matth. 12, 31. 36. Marc. 7, 21. 8, 33. Luc. 13, 4), ja geradezu als feindselig gegen Christum (Marc. 9, 31) und die Jünger (Matth. 10, 17. Luc. 6, 22. 26) gedacht. Grade die zweite Parusierede der apostolischen Quelle zeigt, wie der Messias bei seinem zweiten Kommen die Menschen ebensowenig auf sein Gericht bereitet vorfinden werde, wie er bei seinem ersten gnadenreichen Kommen von Israel aufgenommen ward (Luc. 17, 25 ff. und dazu m. Matthäusev. S. 519). Es erhellt daraus aufs Neue, daß die Anm. 2 abgelehnte Deutung der Gleichnisse Matth. 13, 31—33 nicht im Sinne Jesu liegen kann.

11. 12) zu sich hin versammeln (24, 31), um sie mit sich zu nehmen (Luc. 17, 34. 35) und so von dem Verderben zu erretten. Aber da eben nur die Auserwählten (§. 30) errettet werden, bringt das messianische Gericht zugleich die nach §. 14, d bis zum Ende der Entwicklung aufgeschobene Sichtung unter den Mitgliedern der Jüngergemeinde, welche auch so dargestellt werden kann, daß die unwürdigen Glieder vor dem Beginne der Heilsvollendung ausgeschieden werden (Matth. 13, 30. 48. 22, 11—13)[6]), weil sie Jesus nicht als seine wahren Jünger erkennt (25, 10—12. Luc. 13, 25). Und da dieser große Gerichtstag der Tag Jehova's selbst ist, so wird es auch so dargestellt, daß das Urtheil, welches der Messias über das Verhalten der Einzelnen zu ihm vor dem Throne Gottes abgiebt, über ihr Schicksal im Gericht entscheidet (Matth. 10, 32. 33)[7]).

§. 34. Die Endvollendung.

Die Wiederkunft des Messias bringt zugleich die Vollendung des Gottesreichs, die aber nicht als irdische, sondern als himmlische gedacht ist. a) Im vollendeten Gottesreich beginnt das ewige Leben im Anschauen Gottes. b) Von diesem Leben sind die Verdammten ausgeschlossen und damit ihre Seelen dem definitiven Verderben verfallen. c). Dieses aber wird in der Hölle als schrecklichste ewige Unseligkeit empfunden. d)

a) Mit dem wiederkommenden Messias kommt zugleich das Gottesreich, wie aus dem Zusammenhange von Marc. 8, 38. 9, 1 erhellt, und zwar *ἐν δυνάμει*, womit nur ausgedrückt werden kann, daß dann die Gottesherrschaft zu ihrer vollen Machtentfaltung gelangt, also das Gottesreich zu seiner Vollendung. Auf diese Vollendung weist die Botschaft vom Gottesreich von Anbeginn an hin (§. 15), nur in das vollendete Gottesreich können die um den wiederkehrenden Messias gesammelten Auserwählten mitgenommen werden (Matth. 24, 31. Luc. 17, 34 f. und dazu §. 33, c). Denn nur die bewährt befundenen dürfen zuletzt ins Gottesreich eingehen (Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3) oder dasselbe besitzen (25, 34: *κληρονομεῖν*). Liegt in diesem Ausdruck bereits ein Anklang an die älteste dem Volk Israel gegebene Verheißung

---

6) Sicher bezog sich auf diese Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern der Gemeinde in der apostolischen Quelle die lehrhafte Darstellung Matth. 25, 31—46, welche der erste Evangelist als Schilderung des Weltgerichts aufgefaßt hat (v. 32). Denn Jesus betrachtet alle vor ihm Versammelten als seine Brüder (v. 40. 45), was nur denkbar ist, wenn es dem Bekenntniß nach Jünger Jesu waren. Aber obwohl hier ausdrücklich eine Scheidung in zwei Theile vorgenommen und jedem sein Urtheil gesprochen wird, so ist doch die Absicht dieser Rede sicher nicht, eine Darstellung des Gerichtsherganges zu geben (da ja Aeußerungen wie v. 37—39. v. 44 eben durch diese Belehrung unmöglich gemacht werden), sondern den entscheidenden Werth der Bruderliebe zu veranschaulichen.

7) Hiernach begreift sichs, wie es in den Gleichnissen der apostolischen Quelle bald Gott selbst (Matth. 18, 32. 20, 8. 22, 11. Luc. 18, 7), bald sein Messias (Matth. 13, 30. 24, 50. 25, 12. 19) sein kann, der das Gericht hält, wie denn auch der Menschensohn wahrscheinlich schon in der apostolischen Quelle (Matth. 25, 31) den Weltrichterthron inne hatte.

des Besitzes des gelobten Landes (Levit. 20, 24), so ist Matth. 5, 5 ausdrücklich der Besitz des Landes (Psalm 37, 11) symbolischer Ausdruck für den vollendeten Heilsbesitz, der als Besitz des Landes der Verheißung, nämlich des Gottesreichs in seiner Vollendung gedacht werden kann [1]). Daß die letzte Vollendung des Gottesreiches als eine himmlische gedacht ist, folgt bereits daraus, daß der Lohn, der in der Theilnahme am Gottesreiche besteht, als ein im Himmel deponirter gedacht ist (§. 32, c). Allerdings könnte dabei auch bloß an das seit Grundlegung der Welt in Bereitschaft gesetzte (Matth. 25, 34), also an das Gottesreich in dem göttlichen Rathschlusse gedacht sein, so daß sein Kommen (Marc. 9, 1) nur ein Herabkommen auf die Erde zu seiner Verwirklichung im chiliastischen Sinne wäre. Allein die Hoffnung auf ein irdisches Reich, das der wiederkehrende Messias gründet, ist den eschatologischen Reden Jesu nicht nur fremd, sie wird durch dieselben sogar ausgeschlossen. Denn dazu gehört wesentlich die Auferstehung der Gerechten zum irdischen Leben, während Jesus eine solche Marc. 12, 24 ff. ausdrücklich als eine Beschränkung der göttlichen Schöpfermacht bestreitet, auch für die Patriarchen [2]). Sodann aber hat Jesus seine Wiederkunft immer nur mit der absoluten Endvollendung in Verbindung gebracht (Vgl. Biedermann, S. 294) und nie mit einer irdischen Verwirklichung des Gottes-

---

1) Im eigentlichen und der Psalmstelle entsprechenden Sinne genommen, würde der Ausdruck besagen, daß einst die Frommen in Israel nach Ausrottung aller Gottlosen zur ausschließlichen Herrschaft in Palästina gelangen, d. h. daß das Gottesreich in den Formen der nationalen Theokratie sich verwirklichen werde. Wäre dies aber auch sein Sinn, so wäre es immer nicht die absolute Vollendung, was hier verheißen ist, sondern eine irdische Verwirklichung des Gottesreichs in Israel, wie sie alle Propheten gehofft haben, wie sie aber abhängig blieb von dem Verhalten des Volkes (Vgl. §. 15, b. 19, b). Nichts beweist klarer für die wesentliche Treue der Ueberlieferung von den eschatologischen Reden Jesu, als die Art, wie eine irdische Verwirklichung des Gottesreichs in den Formen der nationalen Theokratie weder bestimmt verheißen, noch kategorisch ausgeschlossen wird.

2) Schon darum darf man sich nicht auf das Gastmahl mit den Patriarchen berufen (Matth. 8, 11 = Luc. 13, 28) oder auf die Festtafel des Messias (Luc. 22, 30), vielmehr zeigt die Verwendung dieser Vorstellung in dem Gleichniß vom Gastmahl (Luc. 14, 16 = Matth. 22, 2), daß dieselbe nur symbolischer Ausdruck für die Seligkeit des vollendeten Gottesreichs ist. Dasselbe gilt von dem neuen Wein, den Jesus nach Marc. 14, 25 im Gottesreiche trinken will und den Lucas (22, 16) mit Recht von einer höheren Erfüllung des Passah in der Feier der vollendeten Erlösung deutet. Wenn Jesus die Bitte um die beiden Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken (Marc. 10, 37) keineswegs vonvornherein zurückweist, so folgt daraus nur, daß das vollendete Reich als eine organisirte Gemeinschaft gedacht ist, in welcher jeder nach seiner Begabung seine Stellung und Bedeutung findet (Vgl. §. 32, b. Anm. 3). Aehnlich wird Matth. 19, 28 = Luc. 22, 30 die Stellung der zwölf Apostel im vollendeten Gottesreich gewahrt, sofern sie an der Würdestellung des wiederkehrenden Messias den nächsten Antheil haben, wie sie ihm in seiner irdischen Wirksamkeit die nächsten gewesen sind; aber ihr Richten über die zwölf Stämme ist wohl nur die Kehrseite ihrer Bestimmung für die zwölf Stämme (§. 31, a), welche eben um der ihnen durch sie gewordenen Heilsanerbietung willen dem Gerichte verfallen.



reichs [3]). Wenn Matth. 5, 18. 24, 35 ein Vergehen von Himmel und Erde in Aussicht genommen wird, so können die 24, 29 geschilderten Himmelszeichen, unter welchen seine Wiederkunft eintritt (Vgl. §. 33, c), nur eigentlich verstanden werden, und dann involviren sie bereits den Anbruch dieser Katastrophe, so daß der wiederkehrende Messias die Erde in ihrem jetzigen Bestande gar nicht mehr vorfindet. Was an ihre Stelle tritt, ist freilich nirgends gesagt; aber wenn in der neuen Welt das Gottesreich sich vollkommen verwirklicht, so ist jedenfalls für sie der Gegensatz von Erde und Himmel (Matth. 6, 10) aufgehoben, und es kann daher auch von einem Gegensatz irdischer und himmlischer Vollendung nicht mehr die Rede sein.

b) Die Vorstellung des Eingehens ins Gottesreich wechselt mit der des Eingehens ins Leben (Matth. 19, 23. 24, vgl. mit v. 17. Marc. 9, 47 mit v. 43. 45), wie das Eingehen ins ewige Leben (Matth. 25, 46) mit dem Besitz des Gottesreichs (v. 34). Auch wird Marc. 10, 17 (Vgl. Luc. 10, 25) das ewige Leben als das erwartete Besitzthum bezeichnet, wie sonst das Gottesreich (not. a). Gelangt man aber im Gottesreich zum **ewigen** Leben, so erhellt schon daraus, daß dasselbe nicht als ein irdisches gedacht ist. Daher beschreibt auch Jesus das Leben der Auferstandenen als ein engelgleiches, der himmlischen Welt angehöriges und über die Bedingungen des irdischen Lebens erhabenes (Marc. 12, 25), das aber doch in einer entsprechenden Leiblichkeit gedacht ist, weil sonst nicht von einer Auferstehung die Rede sein könnte. Auch kennt Jesus, wie die Schrift überhaupt, kein wahrhaftes Leben ohne Leiblichkeit, da er aus dem Exod. 3, 6 vorausgesetzten Leben der Erzväter für die Auferstehung argumentirt (v. 26 f.) [4]). Wenn endlich die Vollendeten Gott schauen (Matth. 5, 8), so erhellt auch daraus, daß im vollendeten Gottesreich der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben ist und Gott unmittelbar inmitten seiner Söhne (v. 9) Wohnung macht.

c) Erst das messianische Gericht verhängt die ewige Strafe, die den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Matth. 25, 46). In diesem Gegensatze liegt angedeutet, daß diese Strafe in der Entziehung des ewigen Lebens besteht und diese ist identisch mit dem Verderben; denn der schmale Weg, der zum Leben führt, steht entgegen dem Wege, der ins Verderben führt (7, 13: ἀπώλεια). Dieses Verderben ist zunächst als der leib-

---

3) Auch Matth. 23, 39 (= Luc. 13, 35) wird zwar die Möglichkeit in Aussicht genommen, daß sein Volk bereit wäre, ihn bei seiner Wiederkunft als den Messias zu begrüßen, so unwahrscheinlich dieselbe Luc. 18, 8 erscheint. Aber auch da ist ihnen nur verheißen, daß sie ihn in diesem Falle noch einmal wiedersehen würden, weil sie dann eben von ihm aus dem letzten Gericht (Matth. 24, 21 f.) errettet würden. Von einer Wiederaufrichtung des Reiches Israel ist mit keinem Worte die Rede.

4) Daß sonst nie von der Auferstehung die Rede ist, liegt daran, daß Jesus die Mehrzahl der gegenwärtigen Generation bei seiner Wiederkunft noch am Leben zu treffen hofft (§. 33, a). Doch müssen ja die Patriarchen (Matth. 8, 11) und die in den Verfolgungen Getödteten (10, 21. 39) auferstehen, wenn sie an der Seligkeit des vollendeten Gottesreichs theilnehmen sollen. Auch die Rettung der Auserwählten aus dem hereinbrechenden Weltuntergang (§. 33, c), welcher doch auch ihre Leiblichkeit und die Bedingungen ihres leiblichen Lebens vernichtet, kann nur so gedacht werden, daß sie sofort durch Bekleidung mit einer neuen Leiblichkeit zum himmlischen Leben befähigt werden.

liche Tod und zwar als ein gewaltsamer, unnatürlicher gedacht, in dem sich das Gottesgericht über die Sünde vollzieht [5]). Der leibliche Tod trennt freilich immer nur die Seele vom Leibe, ohne ihr definitives Schicksal zu entscheiden, da er sie zunächst nur dem Hades (Scheol) überantwortet, in welchem zwar bereits eine Vergeltung stattfindet, aber nicht die definitive [6]). Wenn aber mit dem Anbruch des großen Gerichtstages, welcher die Weltentwicklung abschließt, die Menschen vom (leiblichen) Tode dahingerafft werden, so sind sie einem Schicksal überwiesen, dem keine Wandlung mehr bevorstehen kann. Das Verderben trifft also näher die (im Gericht) vom Leibe getrennte Seele, nach Matth. 10, 28 ist nicht das Verderben des Leibes, sondern das der Seele das zu fürchtende (Vgl. 10, 39. Marc. 8, 36. 37). Wenn aber die Erwählten dadurch von diesem Verderben errettet werden (Matth. 10, 22. Marc. 10, 26. 13, 20. Vgl. Luc. 13, 23), daß ihre Seelen eine himmlische Leiblichkeit, wie sie für das ewige Leben im vollendeten Gottesreiche geschickt ist, empfangen (not. b), so kann das Verderben der Seelen nur darin bestehen, daß sie, nachdem mit dem Eintritt der Endentscheidung ihnen jede Aussicht auf eine (etwa zukünftige) Auferweckung abgeschnitten, auf ewig in dem leiblosen und darum schattenhaften Zustande bleiben, in welchen sie der leibliche Tod versetzt hat. Die Fortdauer der Seele in diesem Zustande, der, schon als Uebergangszustand gefürchtet, als definitiver die größte Unseligkeit in sich schließt, involvirt die ewige Strafe und kann daher mit demselben Worte bezeichnet werden, wie die Trennung der Seele vom Leibe im gewaltsamen Tode, weil dieser, wenn er die Seele am Tage der Endentscheidung trifft oder an ihm nicht aufgehoben wird, sie zugleich zum ewigen Bleiben im Tode verurtheilt.

---

5) Das diesem Worte zu Grunde liegende Verbum bezeichnet zunächst überhaupt jede gewaltsame Tödtung (Matth. 21, 41. 22, 7. Vgl. 2, 13. 26, 52. 27, 20) oder jedes plötzliche, unnatürliche Umkommen (Luc. 13, 3. 5. Marc. 4, 38). Ein solches Ende ist aber an sich schon ein Gottesgericht, und so kann das Strafgericht über das unbußfertige Volk als ein Verderben in diesem Sinne bezeichnet werden (Luc. 13, 3. 5. Vgl. v. 9), zumal dabei ja wohl zunächst an den Untergang durch Feindeshand gedacht ist (Matth. 24, 15—22), und ebenso das Gericht über die in fleischlicher Sicherheit dahin lebende Welt, welches mit dem plötzlichen Umkommen der Menschen in der Sündfluth verglichen wird (Luc. 17, 27. Vgl. v. 29).

6) In der ältesten Ueberlieferung wird des Hades Matth. 16, 18 gedacht, wo seine Thore zur populären Bezeichnung des Allerfestesten dienen, weil das Todtenreich keinen, den es einmal verschlungen hat, wieder herausläßt, und Matth. 11, 23, wo im Gegensatz zum Himmel als dem Allerhöchsten das Allertiefste bezeichnet werden soll. Nur in dem Gleichniß Luc. 16, 19—31 tritt die Vorstellung von dem verschiedenen Schicksal der Seelen im Scheol hervor. Der reiche Mann und Lazarus befinden sich im Hades (v. 23), aber jener an einem Ort der Qual, wo er in großer Hitze von brennendem Durst gepeinigt wird (v. 24. 28); dieser dagegen ruht an Abrahams Busen und genießt einer Seligkeit, die ihn alle Mühsal der Erde vergessen macht (v. 22 f. 25). Die Aufenthaltsorte beider sind durch eine unübersteigliche Kluft getrennt (v. 26). Der Aufenthalt der Frommen im Hades wird Luc. 23, 43 Paradies genannt; daß der Schächer dort mit Jesu zusammentreffen soll, ist das Zeichen seiner Begnadigung. Es tritt also schon im Scheol für die Seele eine Vergeltung ein, welche aber eine Endentscheidung über ihr definitives Schicksal nicht ausschließt.

d) Nach einer häufigen Vorstellungsweise befinden sich die vom Gottes-reiche in seiner himmlischen Vollendung Ausgeschlossenen in der Hölle (Marc 9, 47: γέεννα)[7]). Wenn diese als Feuerhölle bezeichnet wird (Matth. 5 22), so ist dabei keineswegs an sinnliche Qualen gedacht, da dies eine Auf-erstehung der Gottlosen voraussetzen würde, während eine solche doch nach der Art, wie sie Marc. 12, 25 beschrieben wird, sichtlich nur für die Frommen in Aussicht genommen ist[8]). Vielmehr ist das Feuer nur Symbol des gött-lichen Zorngerichts (Vgl. Matth. 3, 11), dessen Schrecken durch dies Bil veranschaulicht werden; denn das Ende der Sünder ist schrecklicher als de schrecklichste Tod (Matth. 18, 6 = Luc. 17, 2). Sollte an ein wirkliche Feuer gedacht sein, so wäre es ein seltsamer Widerspruch, wenn andererseit die vom Gottesreich Ausgeschlossenen in die Finsterniß hinausgestoßen wer den (Matth. 8, 12). Aber auch diese Finsterniß ist nur ein auf Grund ATlicher Bilderrede gangbares Symbol des Unheils und der Schrecken (Vgl Hiob 30, 26. Jesaj. 5, 20. 8, 22. 9, 2. 50, 10). Freilich aber liegt i beiden Bildern, daß die Verdammten einem Schicksal verfallen, für desse Schrecken sie keineswegs unempfindlich sind, das sie vielmehr mit Heulen und Zähneknirschen empfinden (Luc. 13, 28). Als Subject dieser Empfin dung kann aber sehr wohl die körperlose Seele gedacht sein, wie ja auch di (nach §. 23, 6 leiblosen) Dämonen diese Qual fürchten (Matth. 8, 29 und auch die Verstorbenen im Scheol Pein und Seligkeit empfinde (Anm. 6). Das Verderben der Seele kann daher nicht als völlige Vernich tung gedacht werden; dann wäre es ja den Verdammten nicht besser, ni geboren zu sein (Marc. 14, 21). Auch das Feuer der Hölle deutet nicht ein solche Vernichtung; denn abgesehen davon, daß dasselbe nicht materiell ge dacht werden kann, zeigt gerade die Vorstellung des ewigen Feuers (Matth 25, 41. Marc. 9, 43. 48), daß dasselbe die Strafobjecte nicht verzehrt, wei es sonst für sie aufhören würde zu brennen. Die Ewigkeit der Höllenstraf in diesem Sinne ist das nothwendige Correlat der Vorstellung, daß die Ent scheidung im messianischen Gericht eine definitive ist. Sie liegt aber auc sonst unzweifelhaft in der Consequenz dieser Lehranschauung. Wo es ein Sünde giebt, die nie vergeben werden kann (Matth. 12, 32 und dazu §. 22, b), da muß es auch eine ewige Strafe (25, 46) geben.

---

7) Der Name eines Thals, südlich von Jerusalem, wo einst die abgöttischen Isra liten dem Moloch ihre Kinder geopfert hatten (Jerem. 7, 31: גֵּיא בֶן־הִנֹּם Vgl. 2. Reg 23, 10) und zugleich das Strafgericht Gottes über diesen Greuel hereinbrechen soll (Jerem. 7, 32. 33), ward in dieser Umbildung zur Bezeichnung des Ortes, wo die im Endgericht verurtheilten das ewige Verderben treffen soll (Matth. 10, 28); daher die Gericht ἡ κρίσις τῆς γεέννης heißt (23, 33. Vgl. v. 15).

8) Auch aus Matth. 5, 29. 30. 10, 28 darf man nicht schließen, daß die Gottlose auferweckt werden, um in dem ihnen wiedergegebenen Leibe die Höllenstrafe zu erdulden Vielmehr erklären sich diese Aussprüche hinlänglich daraus, daß das bei der Wiederkunf des Messias zu haltende Endgericht die gegenwärtige Generation noch bei Leibesleben an trifft (§. 33, a). Allerdings sollen auch die Sünder der Vorzeit in dem messianischen Ge richt ihr definitives Urtheil empfangen (Matth. 11, 22. 24 = Luc. 10, 12. 14); aber, i ihre Seelen im Scheol sind und es sich bei dieser Endentscheidung um das Schicksal de Seelen handelt (not. c), so folgt daraus keineswegs eine Auferstehung derselben.

Zweiter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 35. Die Reden der Apostelgeschichte.

Die ältesten Urkunden der apostolischen Verkündigung, aus welchen wir die religiösen Vorstellungen und Lehren der Urapostel erkennen, sind die vorzugsweise petrinischen Reden in dem Theile der Apostelgeschichte, welcher die Geschichte der Urgemeinde behandelt. a) Nur unter der wohlbegründeten Voraussetzung, daß diese Reden, sowie die hier mitgetheilten Züge aus dem Leben der Urgemeinde, nach einer glaubwürdigen schriftlichen Quelle im Wesentlichen treu wiedergegeben sind, können wir dieselben als solche Urkunden betrachten. b) Eine selbstständige Darstellung des so gewonnenen biblisch-theologischen Materials ist wohlberechtigt, wenn auch in anderem Sinn und Umfang, als sie von Lechler gegeben ist. c)

a) Die Apostelgeschichte enthält außer der großen Pfingstpredigt des Apostel Petrus (2, 14—36. 38—40) eine Tempelrede desselben an das Volk (3, 12—26) und eine Missionspredigt im Hause des Cornelius (10, 34—43). Da alle drei die ausgesprochene Absicht haben, die Hörer für den Glauben an Jesum zu gewinnen, so sind sie besonders geeignet, die Summe der ältesten apostolischen Verkündigung kennen zu lehren. Aber auch in den kürzeren Vertheidigungsreden vor dem Synedrium (4, 8—12. 19. 20. 5, 29—32) kommt der Standpunkt der messiasgläubigen Apostel im Gegensatz zu der messiasfeindlichen Hierarchie zu einem sehr charakteristischen Ausdruck. Wenn in der zweiten die Apostel überhaupt als redend eingeführt werden, so ist hier doch der Natur der Sache nach Petrus, der auch sonst überall in Wort und That vorangeht, als der eigentliche Wortführer zu denken, und ebenso in den Gemeindegebeten (1, 24. 25. 4, 24—30), in deren zweitem sich das religiöse Bewußtsein der Urgemeinde, wie es durch den Eindruck der ersten Verfolgung bestimmt wird, sehr bezeichnend ausspricht. Es kommen noch hinzu die Rede, durch welche Petrus die Ersatzwahl eines zwölften Apostels anregt (1, 16—22), und die Verhandlungen des sogenannten Apostelconcils über die Heidenfrage (15, 7—29). War bisher Petrus der ausschließlich redende, so daß es sich streng genommen zunächst

nm dessen Lehrbegriff handelt, so hören wir hier auch den Jacobus, den Bruder des Herrn, sein Votum abgeben (v. 13—21). Endlich theilt die Apostelgeschichte auch eine ausführliche Vertheidigungsrede des Hellenisten Stephanus mit (7, 2—53), der zwar nicht in den Kreis der Urapostel gehört, aber die von ihm vertretenen Anschauungen doch in diesem Kreise gewonnen hat. Es ist daher gar kein Grund vorhanden, diese Rede selbstständig zu behandeln, wie es Lechler (S. 30—33) und noch entschiedener Meßner (S. 170—175) gethan hat. Die Rede ist von besonderer Wichtigkeit, sofern sie sich apologetisch und polemisch auf den ersten Conflict bezieht, in welchen die evangelische Verkündigung mit der volksthümlichen Anhänglichkeit an das väterliche Gesetz gerieth.

b) Wenn die Apostelgeschichte, wie die Tübinger Schule annimmt, eine Tendenzschrift ist, welche absichtlich dem Petrus paulinisch gefärbte und dem Paulus petrinisch gefärbte Reden in den Mund legt (Vgl. besonders Zeller, die Apostelgeschichte. Stuttgart, 1854, so kann man freilich alle Reden derselben nur als Quelle für den eigenthümlich modificirten Paulinismus des Verfassers betrachten (Vgl. Baur, S. 331—338). Wenigstens führt es nothwendig zu kritischer Willkür, wenn Immer, S. 190 diese Reden ihrer Form nach für Compositionen des Verfassers erklärt und dann doch aus ihrer „geschichtlichen Grundlage" den Vorstellungskreis der Urapostel und der Urgemeinde (S. 177—205) construirt, wozu er freilich noch so völlig Ungehöriges, wie die Vorgeschichten der beiden jüngsten synoptischen Evangelien, hinzunimmt. Freilich könnten diese Reden, die der Verfasser keinesfalls mit angehört hat und die der Natur der Sache nach nicht wohl in der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt werden konnten, nur freie Compositionen sein, wenn er wirklich in seinem ersten Theile keinerlei schriftliche Quellen benutzt hätte, sondern nur nach mündlicher, wenn auch glaubwürdiger Ueberlieferung erzählte. Dies ist aber schon nach der Analogie des Evangeliums, das fast ganz auf schriftliche Quellen zurückgeht, durchaus unwahrscheinlich und wird durch den (ohnehin sehr ungleichen) Sprachcharakter des Buchs keineswegs gefordert, da das wirklich nachweisbare specifisch Lucanische desselben sich hinlänglich daraus erklärt, daß Lucas, wie im Evangelium, seine Quellen frei verarbeitet hat. Wir werden also mit den meisten Kritikern annehmen, daß dem ersten Theile eine Quelle zu Grunde liegt, in welcher ein Mitglied der Urgemeinde aus Augen- und Ohrenzeugenschaft hauptsächlich über die Thaten und Reden des Petrus berichtete [1]), und in der That fehlt es nicht an zahlreichen Indicien, an welchen sich die Bearbeitung an vielen Stellen noch kritisch von der zu Grunde liegenden Quelle unterscheiden läßt. Da aber der Verf. nach der Analogie des Evang. dieselbe weder vollständig, noch ohne eigene Zusätze und Umstellungen benutzt haben wird, so würde das Bestreben, sie vollständig herstellen zu wollen, ganz vergeblich sein. Dieser Quelle ver-

1) Liebhabern von Hypothesen sei die Frage zur Erwägung empfohlen, ob nicht das Marcusevangelium, das bekanntlich 16, 8 in gewissem Sinne unvollendet abbricht, in dieser Quelle seinen zweiten Theil gehabt haben könnte, wie das dasselbe benutzende Lucasevangelium in der Apostelgeschichte. Die für jeden fernerstehenden Berichterstatter jedenfalls höchst wunderliche Mittheilung eines Detailzuges wie 12, 12—17, an deren Anfange der Name des Marcus zum ersten Male auftaucht, würde eine solche Annahme nicht unkräftig unterstützen.

danken wir also die zahlreichen charakteristischen Züge aus dem Leben der Urgemeinde, welche der erste Theil der Apostelgeschichte enthält und welche schon an sich für das religiöse Leben derselben und die in ihr herrschenden Vorstellungen von Bedeutung sind. Aus ihr ist außer jenen längeren Reden wohl auch noch manches authentische Wort des Petrus aufbehalten (Vgl. 5, 3. 4. 9. 8, 20—23), das wohl berücksichtigt zu werden verdient, während Anderes, wie 6, 2—4. 11, 4—18, eher den Verdacht erweckt, von Lucas selbst den Redenden in den Mund gelegt zu sein. Aber auch die aus der Quelle stammenden Reden wird Lucas nicht überall wörtlich aufgenommen haben, so daß auch hier die Kritik das Recht behält, was sich in Ausdruck oder Lehreigenthümlichkeit als specifisch lucanisch verräth, in Abzug zu bringen. Daß aber dieselben im Wesentlichen glaubwürdig wiedergegeben sind, läßt sich nach der Art, wie der Verfasser im Evangelium die Reden Jesu aus seinen Quellen reproducirt hat, mit Grund voraussetzen.

c) Die Reden der Apostelgeschichte sind selten in der biblischen Theologie ihrer Bedeutung nach gebührend gewürdigt worden. Meist wurden sie nur bei der Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs als secundäre Quellen mit berücksichtigt (Vgl. Bauer, III. S. 183. Schmid, II. S. 153. Meßner, S. 109) oder, wie von Reuß (I, livr. 4), zur Charakterisirung der théologie judéo-chrétienne überhaupt. Erst Lechler hat der darin enthaltenen ursprünglichen Verkündigung der Apostel eine selbstständige Darstellung gewidmet (S. 15—30)[2]). Was eine gesonderte Darstellung der in diesen Reden enthaltenen Anschauungen wünschenswerth macht, ist, abgesehen davon, daß sie allerdings die ältesten Urkunden über die religiösen Vorstellungen und Lehren der apostolischen Zeit bilden, nicht sowohl dies, daß sie dem ersten Brief Petri gegenüber einen eigenthümlichen Lehrbegriff enthalten, als vielmehr, daß sie uns eine besondere Seite der apostolischen Verkündigung, die halieutische und apologetische, vorführen und uns zugleich in das religiöse Leben der Urgemeinde und die sie in der frühesten Zeit bewegenden Fragen einen Einblick gewinnen lassen, während jener Brief, an zum Theil unter sehr anderen Verhältnissen lebende Christengemeinden gerichtet, selbstverständlich eine andere Seite der apostolischen Verkündigung, wie andere Seiten des christlichen Gemeindelebens zur Darstellung bringt. Es wird von diesem Gesichtspunkte aus Seitens der biblischen Theologie freilich auch noch manches in Betracht zu ziehen sein, was Lechler in seine Darstellung nicht mit aufgenommen hat (Vgl. noch Geß II, S. 1—19).

§. 36. Der erste Brief Petri.

Die Hauptquelle für den petrinischen Lehrbegriff, wenigstens in seiner der vorpaulinischen Zeit angehörigen Entwicklungsform, ist der unter seinem

2) Wenn derselbe aber die Verhandlungen des Apostelconcils von seiner Darstellung ausschließt, weil diese in die paulinische Periode hineingehören, so ist dabei übersehen, daß die selbstständige Missionswirksamkeit des Paulus und seine uns bekannte literarische Thätigkeit, somit auch die in seinen Briefen uns vorliegende Lehranschauung erst in die Zeit nach dem Apostelconcil gehört. Wenn er ferner in diesen Reden eine noch unentwickeltere Stufe des petrinischen Lehrbegriffs nachzuweisen gesucht hat (S. 192—94), so können wir dieselbe um so weniger in ihnen finden, als nach unserer Auffassung der erste Brief Petri ebenfalls noch dieser ersten Periode der urapostolischen Lehrentwicklung angehört.

Namen erhaltene erste Brief, der dann freilich nicht als ein Nachklang paulinischer Briefe betrachtet werden darf. a) Die Eigenthümlichkeiten des in dieser Quelle enthaltenen Lehrbegriffs sind sein judenchristlicher Charakter, seine vorwiegende Richtung auf die Christenhoffnung und die Unmittelbarkeit seiner Anknüpfung an das Leben und die Aussprüche Jesu. b) In den bisherigen Darstellungen desselben sind diese Eigenthümlichkeiten noch vielfach nicht ausreichend zur Geltung gekommen.

a) Der erste Brief Petri ist nach seiner Adresse an die Gläubigen der kleinasiatischen Diaspora, also an judenchristliche Gemeinden gerichtet. Da nun durch die von Ephesus aus während seines fast dreijährigen Aufenthalts daselbst entfaltete Wirksamkeit des Paulus die kleinasiatische Kirche eine wesentlich heidenchristliche wurde, so gehört unser Brief, der in Kleinasien nur von wesentlich judenchristlichen Gemeinden weiß, einer früheren Zeit an. Obwohl mit an galatische Gemeinden gerichtet, weiß er von der Beunruhigung derselben durch die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes noch nichts. Sein ausgesprochener Zweck ist ein paränetischer; seine Paränese erhält aber ihre Färbung durch die Verhältnisse der jungen Gemeinden in wesentlich heidnischer Umgebung, an die er gerichtet ist. Schon haben dieselben die von Jesu geweissagte Feindschaft der Welt zu kosten bekommen, heidnische Verleumdung und jüdische Lästerung um des Namens Christi willen. Es kam jetzt darauf an, durch die Entfaltung des christlichen Tugendlebens gerade unter dem Leidensstande die schleichende Verleumdung zu widerlegen, zu zeigen, daß die Schmach, welche die Gemeinde trug, wirklich nur die Schmach Christi sei. Aber die Ermahnung gründet sich überall auf die Heilsthatsachen des Christenthums. Diese waren den Lesern natürlich bereits verkündigt, aber durch Nichtapostel (1, 12), und weil in der Gewißheit derselben das stärkste Motiv der christlichen Paränese ruht, so verbindet der Brief mit dem paränetischen Zweck den anderen, durch sein apostolisches Zeugniß den Lesern die Wahrheit der ihnen zu Theil gewordenen Verkündigung zu bestätigen (5, 12). Diese Verkündigung ist nach dem Obigen nicht die paulinische, welche der Verfasser weder berücksichtigt noch in ihren schriftlichen Documenten kennt, wenn auch Paulus damals bereits seine Briefe an die Thessalonicher geschrieben haben sollte. Gerade dieser zweite Zweck des Briefes bringt es aber mit sich, daß derselbe das Zeugniß des Apostels von den Heilsthatsachen des Christenthums in einem Umfange entfaltet, welche ihn zu einer höchst schätzenswerthen Urkunde des petrinischen Lehrbegriffs macht. (Vgl. m. Aufsatz „die petrinische Frage", Stud. und Krit. 1865, S. 619—57 und dazu 1873, S. 539 ff.) Nach der gangbaren Auffassung freilich ist der Brief an die paulinischen, überwiegend heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gerichtet. Man meint in ihm zahlreiche Reminiscenzen selbst an die späteren unter den paulinischen Briefen zu finden und läßt ihn in der letzten Lebenszeit des Paulus oder gar nach seinem Tode abgefaßt sein. Endlich legt man ihm gar die Absicht unter, seinen Lesern die Wahrheit der paulinischen Lehre zu bestätigen. Von dieser Auffassung aus kann man den Lehrbegriff unseres Briefs nicht mehr dem paulinischen voranstellen, wie noch Schmid und Meßner thun, sondern ihn nur als Denkmal der apostolischen Lehre betrachten, wie sie nach dem Auftreten des Paulus und vielfach unter seinem Einfluß ausgeprägt ist, von welchem Standpunkte aus Lechler dann künstliche Unterschiede zwischen dem Lehrbegriff unseres Briefs und dem der Reden in

der Apostelgeschichte aufsucht (§. 35, c). Die Erkenntniß von der Unrichtigkeit dieser Auffassung unseres Briefs ist die Vorbedingung für seine richtige Verwerthung in der biblischen Theologie.

b) Petrus gehört zu den von Jesu selbst berufenen Aposteln, welche ohne einen schroffen Bruch mit ihrer Vergangenheit in dem persönlichen Verkehr mit Jesu allmählig zu dem Verständniß des in ihm erschienenen Heils herangereift waren. Wie Jesus sich als den Bringer des in Israel und für Israel verheißenen und erwarteten Heiles dargestellt hatte, so faßt auch er das in ihm erschienene Heil als die Verwirklichung des im A. T. Erstrebten und Verheißenen auf; seine Anschauung desselben ist noch überall durch ATliche Vorstellungen bedingt, er knüpft auch ohne ausdrückliche Veranlassung, wie das Bedürfniß der Beweisführung, noch überall gern an die Sprüche und Bilder, an die Institutionen und Geschichten des A. T.'s an. Seine Wirksamkeit als Judenapostel, zu der ihn diese Richtung besonders befähigt, befestigt andererseits dieselbe in ihm und lehrt ihn in der gläubigen Gemeinde aus Israel die beginnende Verwirklichung der von Jesu gebrachten Vollendung der Theokratie schauen. Das ist es, was wir seine judenchristliche Richtung nennen. Aber auch die Individualität des Apostels bestimmt die Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs. Petrus war eine rasche Natur, schnell entschlossen im Reden wie im Handeln sehen wir ihn in den Evangelien wie in der Apostelgeschichte überall den anderen Jüngern vorangehen; seine Vorzüge wie seine Fehler wurzelten in dieser seiner natürlichen Raschheit. Diese Eigenthümlichkeit aber mußte ihn von jeher treiben, mit seinem Streben und Sehnen sich über die Gegenwart hinweg auf die verheißene Heilszukunft hinzurichten, sie mußte ihn schon in seinem früheren Leben mit brennendem Verlangen die messianischen Hoffnungen seines Volks ergreifen lehren, sie mußte ihn rasch zu Christo führen, aber ihm es auch schwer genug machen, sich in den langsameren Weg zu finden, den dieser zum Ziel der erwarteten Vollendung wies. Die Verklärung dieser natürlichen Individualität erzeugte in ihm die Energie der Christenhoffnung, mit welcher wir ihn das letzte Ziel der in Christo erschienenen Vollendung erfassen und in seinem Lichte das ganze Christenleben betrachten sehen. So ist er in hervorragendem Sinne der Apostel der Hoffnung geworden. Endlich tritt bei ihm als einem persönlichen Jünger Jesu noch unmittelbar der Einfluß hervor, welchen die lebendige Anschauung des irdischen Lebens Jesu und theils einzelne bedeutungsvolle Worte, theils die ganze Lehrweise desselben auf seine Lehreigenthümlichkeit ausüben. Gerade weil seine überwiegend praktische Natur auf tiefer forschende Speculation, auf zergliedernde Reflexion oder auf eindringende Contemplation nicht angelegt war, sind seine Aussagen über Jesum und sein Werk noch der unmittelbare Ausdruck der Anschauungen, welche sich aus der im Lichte des A. T. und seiner eigenen Lehre betrachteten Erscheinung Jesu ergaben.

c) Bereits Bauer (III, S. 182—266) hatte „die christliche Religionstheorie Petri" besonders dargestellt. Dagegen findet de Wette in unserm Brief sowohl einen Repräsentanten der judenchristlichen als der hellenistischen Richtung (S. 203), und v. Cölln rechnet ihn zwar zum palästinensischen Lehrtropus (S. 197), ohne aber seine Lehre besonders darzustellen. Lutterbeck stellt den petrinischen Lehrtropus nicht nach unserm Briefe dar, in dem er fast nur wörtliche Anführungen aus dem paulinischen Lehrbegriff findet, so daß die Darstellung seines Lehrbegriffs nur eine Vorwegnahme des paulinischen sein würde (S. 178). Damit ist nur in bezeichnendster Weise

die nothwendige Consequenz der herrschenden Auffassung unseres Briefs (not. a) ausgesprochen. Eine eingehende Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs gab zuerst Schmid (II, S. 154—210), welchem wesentlich Meßner (S. 107—53) folgt. Wenn derselbe von ihnen zu denjenigen Lehrtropen gerechnet wird, welche das Evangelium in seiner Einheit mit dem A. T. darstellen und als seine speciellere Eigenthümlichkeit hervorgehoben wird, daß er das Evangelium als Erfüllung der ATlichen Verheißung faßt (Vgl. Schmid II, S. 91. Meßner, S. 59), so faßt doch Petrus keineswegs das in Jesu erschienene Heil bloß als die Erfüllung der Verheißung, sondern ebenso, ja vorwiegend als Bürgschaft für die noch unerfüllte Verheißung, als Grund der Hoffnung auf die noch bevorstehende Heilsvollendung [1]). Schon von der Voraussetzung der Echtheit aus fand Mayerhoff (Einl. in d. petrinischen Schriften. Hamburg 1835) in dem Briefe einen (mehr natürlicher als bewußter Weise) vermittelnden Standpunkt (S. 103 f.), Reuß (II. S. 291 bis 305) eine absichtliche Vereinigung paulinischer und jacobischer Lehrelemente (S. 294), eine absichtliche Verschweigung der Streitfrage über das Gesetz und ein Festhalten paulinischer Formeln, die aber mit ihrer Basis (der paulinischen Mystik und Rechtfertigungslehre) ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren, daneben ein starkes Durchscheinen der judenchristlichen Grundlage seiner Lehranschauung (S. 307). Die Tübinger Schule, die ihn für unecht hält, betrachtet unsern Brief als Denkmal einer späteren Phase des Paulinismus, entweder sofern derselbe durch eine etwas petrinisch gefärbte Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs die getrennten Richtungen vermitteln will (Schwegler II, S. 2—29. Vgl. Baur, S. 287—89) oder sofern er einen bereits die Gegensätze verwischenden, den Uebergang zum Katholicismus bildenden Standpunkt zeigt (Köstlin in s. joh. Lehrbegriff, S. 472—81. Pfleiderer in s. Paulinismus, S. 417—31). Umgekehrt sucht Immer (S. 473—88) in ihm eine Vermittlung von judenchristlichem Standpunkt aus, ohne freilich auch nur den Versuch zu machen, dies aus der Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs zu erweisen. Sonst haben diese Arbeiten wesentlich dazu mitgeholfen, das Eigenthümliche in der Lehrweise unsers Briefs im Unterschiede von den paulinischen schärfer ins Licht zu stellen. Wenn aber im Uebrigen die ganze Grundlage paulinisch sein soll und doch allen paulinischen Grundbegriffen das spezifisch-paulinische Gepräge genommen (Vgl. z. B. Baur, S. 287), so liegt der Verdacht nahe, daß jene paulinischen Grundbegriffe erst durch eine Auslegung nach vermeintlichen paulinischen Parallelen in den Brief hineininterpretirt sind. In der That ist in meinem „petrinischen Lehrbegriff" (Berlin 1855) nach den drei in not. b angegebenen Gesichtspunkten gezeigt worden, daß die Vorstellungsreihen unsers Briefs zu ihrer Erklärung des Paulinismus nicht nur nicht bedürfen, sondern sich vielmehr als eine viel einfachere, mehr elementare Lehrbildung darstellen (Vgl. noch Ritschl, S. 116—20. II, S. 317, Schenkel,

1) Wenn aber Lechler in seiner Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs (S. 173 bis 191) als Grundgedanken unseres Briefs „die Verbindung der Leiden und der Herrlichkeit bei Christo wie bei den Christen" hinstellt (S. 175), so ist damit über die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise nichts Entscheidendes ausgesagt, da er selber zugiebt, daß diese Idee mit dem praktischen Hauptzwecke des Briefes zusammenhängt (S. 176), und ebenso, wenn Kahnis I, S. 528 „die Heiligung als Vorbereitung zur Seligkeit" für die Summa der petrinischen Predigt erklärt.

§. 12. 41 f.). Ganz dem Schema desselben (Petrus, der Apostel Jesu Christi — der Apostel der Beschneidung — der Apostel der Hoffnung) folgend stellt v. Oosterzee die petrinische Theologie (§. 26—29) dar, während L. Morich (des heiligen Apostels Petrus Leben und Lehre. Braunschweig 1874) auf Grund beider Briefe und der Reden der Acta stark dogmatisirend die Lehre des Petrus nach ihrem „historisch-dogmatisch-confessionellen, gesetzlich-ethischen und prophetischen Element" abhandelt (S. 147—235).

§. 37. Der Jacobusbrief.

Eine dritte Quelle des urapostolischen Lehrbegriffs in seiner ältesten Form ist der Brief des Jacobus unter der Voraussetzung, daß er die paulinische Lehre weder bekämpft noch auch nur kennt. a) Die Eigenthümlichkeit seines Lehrbegriffs ist außer seinem allgemeinen judenchristlichen Charakter theils durch seine vorwiegend gesetzliche Richtung, theils durch seine unmittelbare Anknüpfung an die überlieferten Aussprüche Jesu bedingt. b) Der meist mit vorwiegender Rücksicht auf die paulinische Lehre dargestellte Lehrbegriff unseres Briefes bedarf noch einer von derselben abstrahirenden, seiner Eigenthümlichkeit vollkommen gerecht werdenden Darstellung. c)

a) Unser Brief rührt von dem leiblichen Bruder des Herrn, dem Sohn der Maria und des Joseph, Jacobus her, der, wahrscheinlich erst nach der Auferstehung Jesu gläubig geworden, durch die Stellung, welche er seit der Flucht des Petrus (Act. 12, 17) an der Spitze der jerusalemitischen Urgemeinde einnahm, ein fast apostelgleiches Ansehen in der ältesten Kirche erhielt und namentlich bei dem judenchristlichen Theile derselben. Sein an die Diasporajuden überhaupt adressirter Brief wendet sich, da er als Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi zu ihnen redet, selbstverständlich zunächst an die Messiasgläubigen unter ihnen. Diese aber lebten, nach den Verhältnissen zu urtheilen, welche er speciell in's Auge faßt, noch im engsten Verkehr mit ihren ungläubigen Volksgenossen. Sie standen noch mit ihnen in Synagogengemeinschaft in einer auf die ältesten Zeiten des Christenthums führenden Weise. Den niederen Ständen angehörig und ohnehin von den habsüchtigen, selbstolzen Reichen bedrückt und verachtet, hatten sie nun noch ihren ganzen Haß als sectirerische Bekenner des verurtheilten Nazareners zu tragen. Sie selbst aber, nicht frei von geheimer Weltliebe, beneideten ihre besser situirten Volksgenossen und suchten sich nun ihnen gegenüber als Lehrer der Wahrheit und als Bußprediger hervorzuthun, wobei sie trotz allem vermeintlichen Bekehrungseifer oft nur ihrer natürlichen Neigung den Zügel schießen ließen. Diese eigenthümliche Situation giebt der Paränese dieses Ermahnungsschreibens ihre bestimmte Färbung. Es galt, nicht in zungenfertigem Reden, in lieblosem Eifern und Streiten den neuen Glauben zu bewähren, sondern im Thun des gehörten Wortes und in der Geduld. Allerdings darf ein Schreiben mit so bestimmt begrenztem Zweck nicht als Programm eines Lehrsystems betrachtet werden; aber gerade die vorliegende Situation giebt dem Verfasser Gelegenheit, das, was ihm das Wesen des Christenthums ausmacht, vielfach in so charakteristischer Weise auszusprechen, daß die Eigenthümlichkeiten seiner Lehranschauung klar genug hervortreten. Findet man freilich in ihm eine Polemik gegen Mißverstand oder Mißbrauch der paulinischen Lehre oder läßt ihn gar Lehrstreitigkeiten über dieselbe (Vgl. Reuß, I.

S. 488) voraussetzen, so hat man kein Recht mehr, mit Schmid (Vgl. II. S. 98. 132) seine Lehre als den ersten der apostolischen Lehrbegriffe zu behandeln, er muß dann vielmehr mit Lechler u. A. als ein Denkmal der Lehre betrachtet werden, wie sie nach dem Auftreten des Paulus sich ausgeprägt hat. Allein weder der ganze Charakter des Briefes, der nicht Verirrungen der Lehre, sondern des Lebens in rein praktischem Interesse bekämpft, noch die geschichtliche Situation seiner rein judenchristlichen Leser machen eine directe oder indirecte Beziehung auf paulinische Lehre irgend wahrscheinlich, die richtige Zeitbestimmung unseres Briefes aber schließt sie geradezu aus. Eine nähere Erwägung der Erörterungen, in denen man jene Beziehung hat finden wollen, zeigt, daß der Verfasser mit völlig anderen Begriffen rechnet als Paulus und seine zur Unterstützung der praktischen Ermahnung aufgestellten Sätze in einer Weise als anerkannt hinstellt und durch ATliche Beispiele begründet, welche in naivster Weise seine völlige Unkenntniß der scheinbar so widersprechenden paulinischen These und dessen Anwendung der gleichen Beispiele verräth (Vgl. m. Aufsatz: Jacobus und Paulus, in der deutschen Zeitsch. für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1854. No. 51. 52). Der Brief gehört also ebenfalls der vorpaulinischen Zeit an und steht jedenfalls zeitlich wie inhaltlich dem ersten Brief Petri am nächsten [1]).

b) Obwohl Jacobus nicht unter der Leitung Jesu zum Glauben gelangt ist, so hat doch auch bei ihm die Bekehrung zum Messiasglauben nicht einen Bruch mit seiner ATlichen Frömmigkeit herbeigeführt, die selbst von den ungläubigen Juden an diesem „Gerechten" so hoch geschätzt wurde. Auch seinem Briefe, wie dem ersten Briefe Petri, ist der judenchristliche Typus aufgeprägt, ja seine ganze Schreibweise ist sichtlich an der ATlichen Prophetensprache und Spruchweisheit herangebildet. Allein seiner ganzen Individualität nach war die Hauptrichtung seines Strebens schon in seinem früheren Leben nicht sowohl der Erfüllung der Verheißung Israels als vielmehr der Erfüllung des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens zugewandt, die er aber freilich nie in pharisäischem Sinne gefaßt hatte. Fand auch er also in Christo die Vollendung des seinem Volke gegebenen Heils, so mußte er dieselbe besonders in der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Willens und in der Befähigung zur vollkommenen Erfüllung desselben erblicken. Obwohl auch er das irdische Leben Jesu gesehen hatte, so hat doch sein damaliges Fernbleiben von dem Jüngerkreise verhindert, daß das Bild desselben in der Lebensfrische auf seine Lehrweise einwirkte, wie bei Petrus. Es ist das Bild des erhöhten Herrn, der auch ihm erschienen war (1 Cor. 15, 7), welches seiner gläubigen Verehrung ausschließlich vorschwebt. Dagegen knüpft auch er wie Petrus vielfach unmittelbar an die Aussprüche Jesu an, nur daß dieselben nicht aus selbstständiger Erinnerung, sondern aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft sind.

c) Seit Luther sich an dem Widerspruch der Rechtfertigungslehre unseres Briefs mit der paulinischen gestoßen, ist die Lehre desselben vielfach eingehend

---

1) Ob er älter oder jünger als dieser sei, hängt von der Ansicht ab, welche man aus der Vergleichung der unzweifelhaften Parallelstellen in beiden Briefen darüber gewinnt, auf wessen Seite die Abhängigkeit ist. Für die biblische Theologie ist das Resultat unerheblich, da jedenfalls die innere Verwandtschaft der Reden in der Apostelgeschichte mit dem ersten Brief Petri es wünschenswerth macht, den Jacobusbrief unter den Documenten dieser Periode erst in dritter Stelle zu behandeln.

erörtert worden, aber freilich meist mit zu ausschließlicher Beziehung auf die Streitfrage, ob ein solcher Widerspruch vorhanden oder nicht, und ob in unserm Briefe die paulinische These berücksichtigt sei. So dreht sich noch bei Neander, der jede polemische Beziehung auf Paulus bestreitet, die ganze Darstellung der Lehre des Jacobus um eine Vergleichung derselben mit paulinischer Lehre (II, S. 858—73). Wenn Schmid (II, §. 56—59) und Meßner (S. 77—98) die Eigenthümlichkeit unsers Lehrbegriffs, wonach seine dem A. T. zugewandte Seite an das Gesetz anknüpft, richtig erkennen, so verliert doch bei jenem dieser Gesichtspunkt ganz seine fundamentale Bedeutung, indem er, von der Rechtfertigungslehre ausgehend, wie alle übrigen Lehren, so auch die Auffassung des Christenthums als des vollkommenen Gesetzes als hiermit zusammenhängend nachweist, während dieser zwar von letzterem Gesichtspunkt ausgeht, aber seine ganze Darstellung in der Rechtfertigungslehre gipfeln läßt, während dieselbe in dem Lehrzusammenhang unsers Briefs gar nicht eine so hervorragende Bedeutung hat. Umgekehrt trennen Lechler und Reuß um der Vergleichung mit der paulinischen Lehre willen die Rechtfertigungslehre ganz von der Darstellung der übrigen Lehre des Jacobus, die jener (S. 163—70) an den gewiß nicht centralen Gedanken knüpft, daß das christliche Leben ein Ganzes sein müsse, während sie bei diesem (Vgl. die théologie judéo-chrétienne Cap. 8) auf eine Combination christlicher Moral mit jüdischer Eschatologie hinauskommt (S. 485). Wenn Lutterbeck (II, S. 170—76. Vgl. S. 53) unseren Brief auf den Wunsch des Paulus an die kleinasiatischen Gemeinden gerichtet sein läßt, um ihnen die Gesammtlehre des Paulus zu bestätigen, so ist damit nicht nur jedes geschichtliche, sondern auch jedes biblisch-theologische Verständniß desselben unmöglich gemacht. Die Tübinger Schule sieht umgekehrt in unserm Brief ein Denkmal der ebjonitischen Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre, die freilich nach Schwegler (I, S. 413—48) die irenische Tendenz verfolgen soll, die entgegengesetzten Denkweisen auf dem Boden des Judenchristenthums zu vermitteln, während nach Baur's Darstellung (S. 277—87) der Brief direct auf den Mittelpunkt der paulinischen Lehre losgeht (Vgl. Schenkel, §. 23. Immer, S. 426—42, der aber fast nur die ethischen Grundgedanken behandelt und alles eigenthümlich Christliche als dem Verf. unwichtig zurückstellt). Wolle man dies leugnen, so müsse gezeigt werden, daß Paulus und der Verf. des Jacobusbriefs mit den drei Hauptbegriffen, um welche es sich in der Rechtfertigungslehre handelt, einen ganz andern Sinn verbinden. Eben dies glaube ich a. a. O. (not. a) gezeigt zu haben, und darauf gründet sich der hier gemachte Versuch, die Lehre unsers Briefs ohne die so vielfach irreführende Rücksichtnahme auf die paulinischen Vorstellungen ganz in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange darzustellen (Vgl. noch Ritschl, S. 109—16. II, S. 317. Geß II, S. 19—28 und den trefflichen Aufs. von Beyschlag, der Jacobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal, Theol. Stud. u. Krit. 1874, 1). Was v. Oosterzee (S. 150—52) über Jacobus bietet, ist sehr dürftig. W. G. Schmidt (der Lehrgehalt des Jacobusbriefs. Leipzig 1869) verläßt wieder die einzig richtige und fruchtbare geschichtliche Auffassung des Briefs und versetzt denselben in die nachpaulinische Zeit, wobei er freilich die Differenz mit Paulus möglichst zu mildern sucht und jede eigentlich theologische Controverse ausschließt. Er behandelt sehr eingehend zuerst die soteriologischen Voraussetzungen, dann die Sünde, die Wiedergeburt (Glauben und Werke), die Rechtfertigung und das christliche Leben.

Erster Abschnitt.
Die Reden der Apostelgeschichte.

Erstes Capitel.
Die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit.

---

§. 38. Die Erfüllung der Weissagung im irdischen Leben Jesu.

Die apostolische Verkündigung beginnt mit der Verkündigung der Messianität Jesu. a) Schon in seinem irdischen Leben war er ja der verheißene Prophet wie Moses gewesen, den Gott selbst durch Wunder und Zeichen legitimirt hatte, und der gesalbte Knecht Gottes, von dem die Propheten geredet. b) Selbst sein schmachvolles Ende war nach der Weissagung von Gott vorherbestimmt. c) Aber der positive Beweis für seine Messianität, der daraus entnommen werden konnte, mußte sammt der Heilsbedeutung seines Todes in der ältesten Verkündigung noch zurücktreten. d)

a) Wie Jesus selbst, so beginnen auch seine Apostel nicht mit einer religiösen Lehre oder einer sittlichen Forderung, sondern mit der Verkündigung einer Thatsache. Sie waren ja eben dazu von Jesu bestimmt, seine Verkündigung fortzusetzen. Aber wenn Jesus damit begonnen hatte, daß mit dem Anbruch der verheißenen Heilszeit das Gottesreich gekommen sei, und zuerst mehr indirect sich als den Messias bezeugt hatte, in welchem es gekommen (§. 13), so kehrt sich jetzt das Verhältniß um. Wohl verkündigen auch die Apostel, daß die Tage ihrer Gegenwart es seien, welche alle Propheten verkündet haben (3, 24), daß also die messianische Zeit angebrochen sei. Allein da noch keineswegs alles Heil, das diese Zeit bringen sollte, verwirklicht war, so knüpfen sie zunächst an denjenigen Punkt an, in welchem die Weissagung bereits erfüllt war, an die Erscheinung des verheißenen Messias in Jesu von Nazareth. Es wäre freilich ein völlig vergebliches Bemühen gewesen, das Volk überreden zu wollen, daß der Rabbi von Nazareth, der unter ihm gelebt, gelehrt und sich durch Heilungen berühmt gemacht hatte, der verheißene und erwartete Messias gewesen sei. Eine solche Erscheinung entsprach nun einmal dem Bilde, welches sich die Volkserwartung auf Grund der Weissagung von dem Messias machte, durchaus nicht. Jesus selbst aber hatte nie gegen

dieses Messiasbild polemisirt oder in die herrschende Messiasvorstellung einen ihr fremden Sinn hineingelegt, er hatte nur die rein politische Fassung derselben als noch zu niedrig gegriffen bestritten und seine Erhöhung zur vollen Messiaswürde der Zukunft vorbehalten. Konnte doch auch das Messiasbekenntniß der Jünger während des irdischen Lebens Jesu nicht den Sinn haben, daß Jesus bereits vollkommen sei, was der Name des Messias besagt; vielmehr besagte dasselbe von vornherein nur, daß dieser Jesus zum Messias bestimmt sei, daß kein anderer mehr zu erwarten sei, der die messianische Vollendung bringen werde (Vgl. Luc. 24, 19. 21), als er, in dem sie irgendwie bereits begonnen hatte sich zu verwirklichen. In der festen Zuversicht auf eine endliche Erhöhung Jesu zur vollen Messiaswürde hatten sie alles, was in seiner irdischen Erscheinung ihrer Messiaserwartung widersprach, nicht ohne schweren Kampf, überwinden gelernt. Unmöglich also konnten sie jetzt dem Volke zumuthen, in der irdischen Erscheinung Jesu etwas zu sehen, was sie selbst nie darin gesehen hatten.

b) Dennoch mußte schon während seines irdischen Lebens zur Erscheinung gekommen sein, daß Jesus das von der Verheißung in Aussicht genommene Organ zur Herbeiführung der messianischen Vollendung gewesen sei. Es galt darum, in der Weissagung diejenigen Züge aufzusuchen, welche, abgesehen von dem messianischen Königsbilde, auf ein solches höchstes und letztes Organ der göttlichen Offenbarung und Heilsmittheilung an sein Volk hinwiesen, und ihre Erfüllung in Jesu nachzuweisen. Jesus selbst aber hatte sich als den letzten und höchsten in der Reihe der Gottgesandten hingestellt (§. 13,c), und nichts anderes besagte ja nach messianischer Auslegung die Weissagung von dem Propheten wie Moses, den Gott einst dem Volke erwecken wolle aus seiner Mitte (Deutr. 18, 15). Daß die Volkserwartung, obwohl schwankend in ihrer Beziehung, auch diese Weissagung ins Auge gefaßt hatte, ist aus Joh. 1, 21. 6, 14. 7, 40 bekannt (Vgl. Act. 7, 37). Als diesen Propheten verkündigt Petrus Jesum (3, 22), als solcher war er, wie einst Moses selbst (7, 36), von Seiten Gottes legitimirt durch Machtthaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn inmitten des Volkes gethan hatte (2, 22), insbesondere durch die Teufelaustreibungen, welche bewiesen, daß Gott mit ihm war, d. h. daß er seinem Gesandten mit seiner Wunderhülfe zur Seite stand (10, 38). Und wie Jesus die letzteren ausdrücklich auf den Geist Gottes zurückführte, so sieht Petrus in ihnen den Beweis, daß Jesus von Nazareth von Gott mit dem heiligen Geiste gesalbt war (10, 38). Von einer solchen Salbung bei seiner Taufe im Jordan erzählte bereits die älteste Ueberlieferung (Marc. 1, 10). Die Weissagung aber wußte von einem mit dem Geiste Gottes gesalbten Knecht Gottes (Jesaj. 42, 1. 61, 1), durch welchen Gott dem Volke die Heilsbotschaft von dem Anbruch der messianischen Zeit bringen wollte (52, 7). Diese frohe Botschaft vom Heil hatte Gott durch Jesum seinem Volke gesandt (Act. 10, 36), Jesus also war dieser gesalbte Knecht Gottes (4, 27. Vgl. 3, 13. 26); denn daß παῖς θεοῦ hier nicht etwa den Sohn Gottes (Vgl. noch Morich, S. 149), sondern den עֶבֶד יי׳ bezeichnet, zeigt 4, 25, wo David so genannt wird. Durch die Salbung mit dem heiligen Geist war dieser Knecht der heilige Knecht Gottes (4, 27. 30) geworden oder der Heilige Gottes κατ' ἐξοχήν (2, 27: ὁ ὅσιός σου), von welchem Psalm 16, 10 redete. Mit dieser Vorstellung einer einzigartigen Gottangehörigkeit und Gottgeweihtheit war aber der Begriff der Reinheit

von sündlicher Befleckung gegeben, weil nichts Unreines nach ATlicher Vorstellung Gott geweiht werden kann. Allerdings liegt in der Bezeichnung Jesu als des Heiligen und Gerechten (3, 14) zunächst nur der Gegensatz gegen die Behandlung als Verbrecher, die ihm Seitens der Obrigkeit widerfahren war, allein auch die Weissagung hatte den Knecht Gottes als den Gerechten schlechthin charakterisirt (Jesaj. 53, 11), und da sein ganzes Leben das Bild dieser fleckenlosen Gerechtigkeit zeigte, die dem Willen Gottes entsprach, so konnte man in ihm nur die Ankunft des Gerechten sehen (7, 52), welche die Propheten zuvor verkündigt hatten (Vgl. 22, 14).

c) Freilich blieb es eine starke Zumuthung an das Volk, wenn man von ihm zu glauben verlangte, daß ein von der geistlichen Obrigkeit verurtheilter, von der heidnischen Staatsgewalt hingerichteter, am Holz (5, 30. 10, 39) d. h. am Galgen gestorbener Verbrecher der Messias sei. Mochte sein Leben immerhin diesen Glauben begünstigen, dieses sein Ende blieb ein scheinbar unüberwindliches Hinderniß (σκάνδαλον. Vgl. 1 Cor. 1, 23). Mochte selbst die Idee eines leidenden Messias einer tieferen Betrachtung der Weissagung auf Grund von Jesaj. 53 nicht ganz unzugänglich sein (Luc. 2, 34. 35. Joh. 1, 29), so war dies sicher nicht die Form, in der man ihre Erfüllung als möglich dachte. Es galt also nachzuweisen, daß auch dieses Ende bereits von der Weissagung in Aussicht genommen sei. Nun hatte aber Jesus selbst darauf hingewiesen, daß Gott nach Psalm 118, 22 den von den Baumeistern der Theokratie d. h. von der gegenwärtigen hierarchischen Gewalt verworfenen Stein zum Eckstein der vollendeten Theokratie d. h. zum Messias machen werde (Marc. 12, 10), und daß dies bei Jesu eingetroffen sei, darauf beruft sich Petrus vor den Hierarchen (4, 11). Eine Empörung weltlicher Machthaber wider den Gesalbten des Herrn hatte bereits Psalm 2, 2 geweissagt (4, 25—28). Ja selbst auf die schmähliche Art, wie Jesus durch einen seiner Jünger in die Hände der Feinde überliefert ward, bezog sich der göttliche Rathschluß; denn in Psalm 69, 26. 109, 8 fand Petrus bereits das Schicksal des Verräthers geweissagt (1, 16. 20). Hatte aber Gott das Leiden seines Messias so, wie es sich erfüllt hatte, durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündigt (3, 18), so war das, was geschehen war, kein Gottesurtheil, das wider Jesum zeugte, er war nicht ohnmächtig in die Hände seiner Feinde gefallen; sondern alles war durch Gottes Macht und Rath vorherbestimmt (4, 28), nach seinem vorbedachten Rath und mit seinem Vorwissen geschehen (2, 23).

d) Hatte man sich einmal apologetisch über den Tod Jesu verständigt, so konnte derselbe auch zu einem positiven Zeugniß für seine Messianität gebraucht werden. Denn von jenem messianischen Gottesknecht (not. b) hatte ja Jesajas geweissagt, daß er wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt werden sollte (53, 7. 8), und daß auch dieses Schicksal an Jesu sich erfüllt hatte (Act. 8, 34. 35), konnte nur noch bestimmter beweisen, daß er wirklich jener Knecht Gottes sei. Jesus selbst hatte wiederholt darauf hingewiesen, daß der Tod und das Leiden, wie es ihn traf, zu dem dem Messias in Kraft seines Berufes bestimmten Lebensschicksal gehöre (§. 16, c). Allein um diesen positiven Beweis stärker zu verwerthen, dazu war die Idee des leidenden Messias dem Volke jedenfalls viel zu fremd geworden. Es liegt darin auch der Grund, weshalb die Heilsbedeutung des Todes Jesu in dieser grundlegenden Verkündigung noch zurücktreten mußte, obwohl dieselbe durch Aus-

sprüche Jesu, welche, wie wir sehen werden, die Urapostel wohl verstanden hatten, deutlich ausgesprochen war (§. 22, c); denn erst von der Voraussetzung der für jetzt noch zu begründenden Messianität Jesu aus konnte jene Bedeutung recht gewürdigt werden. Es ist darum unberechtigt, wenn Lechler, S. 19 die Erkenntniß dieser Bedeutung dem Petrus in dieser Periode abspricht. War vielmehr der Tod des Messias auf Grund göttlichen Rathschlusses erfolgt, so mußte er auch für die messianische Wirksamkeit Jesu seine Bedeutung haben (Vgl. §. 22, c. Anm. 3) und im Zusammenhange von 3, 18. 19 liegt für das Bewußtsein des Redenden deutlich genug die Voraussetzung, daß Gott durch die Erfüllung der Weissagung von dem Leiden des Messias das Seinige gethan habe, um dem Volke die messianische Sündenvergebung zu beschaffen, zu deren Aneignung es nun nur noch seinerseits das Nöthige zu thun habe.

§. 39. Der erhöhte Messias.

Den entscheidenden Beweis für die Messianität Jesu ergab die Auferweckung desselben am dritten Tage, welche die Apostel als seine erwählten Zeugen verkündigten. a) Aber auch seine Erhöhung zur Rechten Gottes konnten die Jünger auf Grund der Verheißung Jesu und der Geistesausgießung verkündigen. b) Durch diese Erhöhung hatte Gott Jesum in die dem Messias zukommende volle Herrscherstellung eingesetzt, die nun freilich weit über die Volkserwartung hinaus ihn als ein gottgleiches Wesen erscheinen ließ. c) Aber erst bei einer neuen Sendung vom Himmel her konnte er dem Volke als der messianische Vollender und Richter erscheinen. d)

a) Nun aber lag die Thatsache vor, daß Gott den getödteten Jesus wieder auferweckt hatte, und Petrus verfehlt nicht, diese Thatsache wiederholt im lautredendsten Contrast seinem schmachvollen Tode gegenüberzustellen (3, 15. 4, 10. 5, 30). Und zwar war er nicht auferweckt, wie alle auferweckt zu werden hofften, sondern zum deutlichen Beweise, daß es mit diesem Tode eine andere Bewandniß habe, als mit dem Tode anderer Menschen, war er bereits am dritten Tage auferweckt worden (10, 40). Diese Thatsache ist daher der eigentliche Mittelpunkt des apostolischen Zeugnisses (2, 32. 3, 15); denn nicht dem ganzen Volk, sondern den erwählten Zeugen hat Gott den Auferstandenen in seinen Erscheinungen sich kundgeben lassen (10, 41) und sie so zu Zeugen seiner Auferstehung gemacht (1, 22). Dadurch aber fiel zunächst ein neues Licht auf die Messianität Jesu. David hatte Psalm 16, 10 davon geredet, daß Gott seinen Heiligen nicht werde die Verwesung sehen lassen und seine Seele nicht im Hades belassen. Dies konnte David nicht von sich selbst gesagt haben, da er gestorben und begraben war, sein Fleisch also der Verwesung verfallen. Demnach konnte er in jener Stelle nur als Prophet von dem ihm nach 2 Sam. 7, 12 (Vergl. Psalm 89, 5) verheißenen Nachkommen reden. Von diesem war also vorher gesagt, daß er im Tode nicht bleiben werde. So rechtfertigt Petrus selbst 2, 25—31 die Deutung dieser Stelle auf die Auferstehung des Messias (v. 31: *ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ*) [1]). Und wenn nun Jesus nach dem Zeugniß der

1) Nach dieser Stelle besteht also die Auferstehung darin, daß die nach der Tren-

Apostel von Gott auferweckt war (v. 32), so war es geschehen, weil er na
dieser Weissagung nicht vom Tode festgehalten werden konnte, d. h. al
weil er der in ihr geweissagte Messias war (v. 24). Denn nicht durch d
Reflexion auf ein ihm seinem Wesen nach einwohnendes Lebensprinc
(Schmid, II. S. 167. 69) oder auf seine messianische Würde an sich (Bau
S. 307), sondern durch die Verweisung auf die in ihrer messianischen Deutun
gerechtfertigte Psalmstelle wird das οὐκ ἦν δυνατόν v. 25—31 begründ

b) Der Auferstandene war aber zugleich zur Rechten Gottes erhöht un
zwar ebenfalls, weil David bereits die Erhöhung zur Rechten Gottes vo
dem Messias geweissagt hatte (2, 33—35), wie Petrus aus der von Je
selbst messianisch gedeuteten Stelle Psalm 110, 1 nachweist. Daß diese E
höhung eingetreten sei, mußte den Aposteln auf Grund der Weissagung Je
(§. 19) feststehen, und schon insofern konnten sie auch diese Thatsache bezeug
(5, 31)[2]). Wenn aber 5, 32 als Zeuge für diese Erhöhung noch das Fa
tum der Geistesmittheilung genannt wird, so ist das nach 2, 33 so zu ve
stehen, daß Jesus nur als der zur Rechten Gottes Erhöhte die Vollmac
empfangen konnte, die Gabe des Geistes mitzutheilen, welche Gott zur me
sianischen Zeit zu geben verheißen hatte und welche die Gläubigen durch d
Vermittlung Jesu empfangen zu haben sich bewußt waren[3]).

c) Durch die Erhebung zur Theilnahme an der göttlichen Ehre un
Weltherrschaft, welche das Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet (§. 19, c
ist nun Jesus erst in die specifisch messianische Würdestellung eingetrete
War auch an seinem irdischen Leben, wie an seinem Tode und seiner Aufe
stehung nachgewiesen, daß Jesus von Nazareth die von der messianisch
Weissagung vorgesehene Person sei, durch welche Gott die Heilsvollendun
vollbringen wolle, so war doch die königliche Herrschaft ein zu wesentlich
Zug in dem prophetischen Messiasbilde, als daß dasselbe vollkommen als er
füllt gelten konnte, so lange dieser noch nicht verwirklicht war. Nun ab

---

nung vom Leibe in den Hades versetzte Seele demselben wieder entnommen, daß d
schmerzliche Todeszustand der (körperlosen) Seele durch ihre Umkleidung mit dem Lei
wieder aufgehoben wird. Daß auch das Fleisch nicht in der Verwesung aufgelöst, sonder
so muß man voraussetzen, unmittelbar in eine für das himmlische Leben qualificirte Su
stanz verwandelt wird, ist eine Prärogative des Messias, der nicht am jüngsten Tag
sondern schon am dritten, d. h. ehe noch die Verwesung eingetreten (Vgl. Joh. 11, 3
auferweckt ist. Uebrigens erfahren wir aus dieser Stelle beiläufig, daß Petrus die dav
dische Abkunft Jesu nicht nur an sich, sondern als dem ganzen Volke bekannt und a
gemein anerkannt voraussetzt (Vgl. §. 19, a).

2) Die Voraussetzung einer sichtbaren Himmelfahrt, von welcher die älteste Ueb
lieferung nichts weiß, liegt darin an sich so wenig wie in dem ἀναληφθῆναι (1, 22) un
in dem ἀναβῆναι εἰς τοὺς οὐρανούς (2, 34) — das ja nothwendig stattfinden muß, wen
ihn, der auf Erden wandelte, der Himmel aufnehmen soll (3, 21) —, sollte es auch L
cas bereits so genommen haben.

3) Nur 2, 33, wo dem erhöhten Jesus eine specifisch messianische Vollmacht (Vg
Matth. 3, 11) beigelegt wird, ist Gott als sein Vater bezeichnet, was um so bedeutung
voller ist, als er in diesen Reden nie als Vater der Gläubigen erscheint. Weil dar
aber das Sohnesverhältniß und zwar im Sinne der Erwählung zum Messiasberufe (§. 1
von selber liegt, darf man nicht mit Lechler, S. 18 auf das Fehlen des Sohnesname
ein besonderes Gewicht legen.

konnte es das ganze Haus Israel zuverlässig gewiß wissen, daß Gott den gekreuzigten Jesus zum Herrn und Messias gemacht habe (2, 36). Freilich hatte der von Gott selbst gesalbte (§. 38, b) Sohn Davids nicht den Thron seines Vaters bestiegen, wie die Volkserwartung hoffte, aber nur um ihn mit dem Weltenthron zu vertauschen, um statt des Königs Israels der Allherrscher zu werden (10, 36). Nun erst ist er der Eckstein der vollendeten Theokratie geworden (4, 11), der Heerführer, zu dem ihn Gott erhöht hat (5, 31). Aber nicht bloß als der Herr der Theokratie oder der Gläubigen wird er bezeichnet, sondern als der Herr schlechthin (2, 36. 11, 23. 24. Vgl. ὁ κύριος Ἰησοῦς: 1, 21. 4, 33. 11, 20. 15, 11), wie nur Jehova selbst genannt wird. Denn nach dem Vorgange der LXX. wird auch hier der ATliche Gottesname in den Citaten durch ὁ κύριος wiedergegeben (2, 20. 25. 34. 4, 26 und öfters) und Gott als ὁ κύριος schlechthin bezeichnet (1, 24. 3, 19. 4, 29. Vgl. 2, 39). Ist nun Jesus der κύριος in demselben umfassenden Sinne geworden, so kann auch ein Spruch, der von dem κύριος-Jehova handelt, ohne weiteres auf den κύριος-Jesus bezogen werden und zwar ein Spruch, der von der göttlichen Anrufung redet (2, 20. 21. Vgl. 7, 59. 60). Der zu dieser κυριότης erhöhte Messias muß freilich ein göttliches Wesen sein (Vgl. §. 19, d), ohne daß aber für die älteste Verkündigung damit ein Anlaß gegeben war, darauf zu reflectiren, inwiefern solche Erhöhung in dem ursprünglichen Wesen seiner Person begründet sei.

d) Ist Jesus erst nach seiner Erhöhung von der Erde in seine volle messianische Würdestellung eingetreten, so folgt freilich, daß sein irdisches Leben noch nicht die in der Weissagung in Aussicht genommene Erscheinung des Messias war, welche die letzte Vollendung herbeiführen sollte (§. 38, a). Er muß noch einmal gesandt werden, wie er das erste Mal gesandt war (3, 26). Ohne Verweisung auf die Weissagung Jesu wird 3, 20 als selbstverständlich vorausgesetzt, daß eine Zeit kommen wird, wo Gott diesen Jesus als den der Nation bestimmten Messias (ließ: τὸν — Χριστὸν Ἰησοῦν) senden wird, wo er also der Weissagung gemäß in seiner vollen Messiasherrlichkeit auftritt, dem Volke die Zeiten der messianischen Vollendung zu bringen (v. 19). Selbst der im Himmel thronende (v. 21) und herrschende Jesus ist also noch nicht vollkommen das, was der Messias dem Volke sein soll; aber daß kein anderer als dieser Jesus einst als der Messias kommen wird und zwar nicht nur als der Vollender, sondern auch als der von Gott bestimmte Weltrichter (10, 42), das eben ist es, was die Verkündigung seiner Messianität erweisen will.

§. 40. Der Anbruch der messianischen Zeit.

Mit der Erscheinung des Messias ist die messianische Endzeit angebrochen, welche bereits wesentliche messianische Heilsgüter mittheilt. a) Als Bedingung der Theilnahme an denselben fordert und wirkt zugleich die apostolische Botschaft die Sinnesänderung. b) Diese erweist sich zunächst in der gläubigen Annahme dieser Botschaft und der Anerkennung Jesu als des Messias. c) Im unmittelbaren Verfolg der bereits angebrochenen Endzeit aber steht das messianische Gericht zu erwarten, von welchem nur der Messias Alle, die seinen Namen anrufen, erretten kann. d)

a) Obwohl der Messias noch nicht die Heilsvollendung gebracht hatte, so konnte doch darüber kein Zweifel sein, daß mit seiner Erscheinung die messianische Zeit angebrochen war, auf welche alle Propheten hingewiesen hatten (3, 24) als auf die letzten Tage (ἔσχαται ἡμέραι, als Uebersetzung des ATlichen אַחֲרִית הַיָּמִים Vgl. Gen. 49, 1. Micha 4, 1. Jesaj. 2, 2), in denen alle Rathschlüsse Jehova's sich vollenden müssen. Ausdrücklich schaltet Petrus 2, 17 diesen term. techn. der messianischen Prophetie in die Joelweissagung ein, deren Erfüllung er dort nachweist, um anzudeuten, daß mit dieser Erfüllung jedenfalls die messianische Endzeit da sei. Ist dieselbe nämlich da, so müssen mit ihr auch wesentliche Heilsgüter bereits gegeben sein. Als ein solches nennt nun die Weissagung Joel 3, 1. 2. eine allgemeine Geistesausgießung, und diese ist am Pfingstfeste geschehen (2, 16 ff.) und wiederholt sich immer aufs Neue bei denen, die an den Messias gläubig werden (2, 38). Schon der Täufer hatte darauf hingewiesen, daß der Messias dieselbe vermitteln werde (Matth. 3, 11) und die Jünger Jesu sind sich bewußt, diese Gabe durch ihren zum Himmel erhöhten Herrn empfangen zu haben (2, 33) [1]. Das andere wesentlich messianische Heilsgut (§. 22, a) ist die von allen Propheten für die messianische Zeit verheißene und ebenso wie die Geistesmittheilung durch den Messias (διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) vermittelte Sündenvergebung (10, 43), die auf Grund der von Jesu seiner Gemeinde ertheilten Vollmacht (§. 31, c) nun allen beim Eintritt in dieselbe dargeboten werden kann (2, 38. 3, 19. 5, 31). Auch die Heilwunder, in denen sich die Erscheinung Jesu als Offenbarung Jehova's erwies, der in der Heilszeit helfend und segnend zu seinem Volk gekommen war (§. 20, d), wiederholen sich innerhalb der Gemeinde (2, 43. 5, 12. 6, 8. 8, 6. 7. 13). Nur wirkt sie jetzt Gott auf das Gebet der Jünger (Vgl. 9, 40. 28, 8), um seinen Messias zu verherrlichen (4, 10), vermittelst des Namens Jesu (v. 30), d. h. so daß der Name Jesu, welcher seine messianische Würde bezeichnet, dabei angerufen (3, 6. Vgl. 16, 18) und somit constatirt wird, daß nur auf Grund der Erscheinung des Messias der Gemeinde diese Gottesgnade zu Theil wird. Ja, es kann geradezu der Name Jesu als der die Heilung wirkende (3, 16) oder Jesus selbst als der gedacht werden, welcher seine Heilthätigkeit durch der Jünger Hände fortsetzt ((9, 34).

b) Die Theilnahme an diesen Gütern knüpft sich aber an gewisse Bedingungen. Wie Jesus selbst von Gott gesandt war, um die Volksgenossen von ihren bisherigen Uebelthaten abzuwenden und sie so der messianischen

1) Ganz wie in der Joelweissagung erscheint der Geist auch hier als das Prinzip übernatürlicher Gnadengaben (Vgl. §. 18, a. Anm. 2); denn in dem Zungenreden (2, 4. 10, 46. Vgl. 8, 18), im Prophezeien (19, 6. Vgl. 1, 16) und Gesichtesehen (7, 55) tritt die Geistesmittheilung sofort in sichtbaren und hörbaren Erscheinungen hervor, der Geist bewirkt die Weisheit und Kraft, mit welcher die Jünger die Wahrheit bezeugen (6, 3. 10. 7, 51). Freilich kommen diese Geistesgaben keineswegs bloß als „wunderbare Erscheinungen" in Betracht, sondern als Ausrüstung der Diener Gottes zu dem ihnen befohlenen Werke (2, 18), aber nirgends erscheint der Geist als Prinzip des neuen sittlichen Lebens. Auch ist der Geist nicht persönlich, sondern als eine Gabe Gottes gedacht (2, 38. 5, 32. 8, 20. Vgl. 10, 45. 11, 17), und wenn man sich dagegen auf 5, 32 beruft, so übersieht man, daß dort nicht der Geist selbst, sondern die Thatsache der Geistesmittheilung (Vgl. §. 39, b) für die Erhöhung Jesu zeugt.

Segnungen theilhaftig zu machen (3, 26), so fordern seine Apostel die Sinnesänderung (2, 38. 8, 22) und die daraus folgende Umwendung von dem bisherigen Wege ihres sittlichen Wandels und machen sie zur Bedingung der Theilnahme an der Sündenvergebung (3, 19. 5, 31. 8, 22). Diese Forderung gründet sich aber nicht nur auf die allgemeine Voraussetzung der menschlichen Sündhaftigkeit, sondern unter den speciellen Verhältnissen der ältesten apostolischen Verkündigung auf die Vorhaltung der schweren Sünde, die das Volk dadurch begangen, daß es durch die Wahl des Barabbas sich der Verleugnung Jesu schuldig und an seiner Ermordung mitschuldig gemacht hat (3, 13—15). Aber wie die Verkündigung Jesu die Sinnesänderung nicht nur forderte, sondern sie auch wirkungskräftig hervorrief (§. 21, c), so auch die Verkündigung der Apostel. Gott hat darum Jesum zu seiner Rechten erhöht, damit nun jeder, der sehen will, erkennen müsse, daß Jesus der von Gott erwählte Messias und darum seine Ermordung eine schwere Sünde war, und so sich zur Sinnesänderung angetrieben fühle. Hat in diesem Sinne Gott durch die Erhöhung Jesu dem Volke den kräftigsten Antrieb zur Sinnesänderung gegeben (5, 31. Vgl. 11, 18), so muß die Verkündigung derselben durch die Apostel diese Sinnesänderung lebenskräftig wirken. Durch dieselbe werden die Theilnehmer an dem messianischen Heil eine Gemeinschaft von wahrhaften Gottesknechten (4, 29. 2, 18. Vgl. §. 32, a), welche in der Furcht des Herrn wandelt (9, 31).

c) Es ist nur der erste und nächste Beweis dieser Sinnesänderung, wenn das Volk, welches die durch Jesum ergangene Gottesbotschaft nicht angenommen hat, nun die Verkündigung der neuen Gottesboten annimmt. Die Apostel sind nämlich die von Gott erwählten Zeugen, die durch Jesum seinen Befehl zur Verkündigung an das Volk erhalten haben (10, 41. 42) und in der Ausrichtung desselben Gott allein gehorsamen (4, 19. 5, 29). Ihnen gegenüber besteht der von Gott verlangte Gehorsam selbstverständlich darin, daß man ihre Botschaft, in der ein Wort Gottes selbst (4, 29) an das Volk ergeht, als wahr annimmt (Vgl. 2, 41. 8, 14), und dieser Gehorsam erscheint daher 5, 32 als Bedingung der Geistesmittheilung. Im Zusammenhange mit dem Hören des Wortes kann 15, 7 (Vgl. v. 9) das Glauben nur dieses vertrauensvolle Annehmen der Botschaft (§. 29, c) bezeichnen, daß man dem glaubt, der von dem Namen Jesu als des Messias frohe Botschaft bringt (8, 12)[2]). Die Folge davon wird dann sein, daß man Jesum, den das Volk einst verworfen, jetzt seinen Herrn und Meister nennt, weil

2) Wie in den Reden Jesu, so wird der Glaube auch hier wohl noch nicht direct auf die Person Jesu bezogen, da 10, 43 das πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν wohl ein Zusatz des Lucas ist, der neben dem διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ augenscheinlich überflüssig, und 11, 17 einer Rede angehört, deren Herleitung aus der petrinischen Quelle bedenklich ist (§. 35, b). Dagegen steht ἡ πίστις 3, 16 b ganz wie in den Reden Jesu (§. 29, c) von dem wunderwirkenden Gottvertrauen, das aber insofern durch den Messias vermittelt ist (ἡ δι' αὐτοῦ), als nur die Gewißheit, daß in ihm die alle Noth besiegende Gnade Gottes erschienen, zu solchem Vertrauen auf die göttliche Wunderhülfe bewegen kann. Daher ist es eben eigentlich der Name Jesu selbst, welcher auf Grund des Vertrauens, das Petrus auf diesen Namen setzt (ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος), indem er den Kranken im Namen Jesu wandeln hieß, demselben die Gesundheit wiedergegeben hat (3, 16 a. Vgl. 4, 10).

man durch die apostolische Botschaft zuversichtlich erkannt hat, daß Gott ihn dazu gemacht hat (2, 36). Den so als Messias bekannten Jesus muß man anrufen (v. 21), durch diesen Namen, den man dann natürlich bekennen muß, erlangt man die Sündenvergebung (10, 43), um dieses Namens willen muß man Schmach leiden und sein Leben hingeben (5, 41. 15, 26, vgl. §. 29, b). Sofern nun in diesem Namen die Erkenntniß der Messianität Jesu sich ausdrückt und damit die Gewißheit gegeben ist, daß durch ihn alle göttlichen Heilsverheißungen erfüllt werden, so liegt allerdings in diesem Glauben immer schon das Vertrauen auf den Empfang aller messianischen Heilsgüter durch ihn eingeschlossen. Ausdrücklich aber erscheint 15, 11 der Glaube als Vertrauen auf die durch Jesum im messianischen Gericht zu erwartende Errettung.

d) Die Weissagung des Joel knüpfte an die Geistesausgießung unmittelbar das unter schreckhaften Himmelszeichen eintretende Kommen des Tages Jehova's d. h. des großen messianischen Gerichtstages (Joel 3, 3. 4). Indem Petrus diesen Theil der Weissagung mit aufnimmt (2, 19. 20), will er ausdrücklich andeuten, daß im unmittelbaren Verfolg der bereits angebrochenen letzten Tage der Eintritt des messianischen Gerichtstages bevorstehe, der nach §. 39, d der Tag der zweiten Sendung Jesu ist, weil dieser als der zum Richter bestellte Herr und Messias kommt. Das mit der schwersten Sünde (not. b) beladene gegenwärtige Geschlecht des Volkes (2, 40: *γενεὰ σκολιά*. Vgl. Deutr. 32, 5) kann in diesem Gerichte natürlich nur das Verderben erwarten (8, 20: *ἀπώλεια*. Vgl. §. 34, c), wenn ihm nicht ein Weg zur Errettung gezeigt wird. Einen solchen hat aber Petrus dem Volke gezeigt (2, 40), indem er die Weissagung Joels, jeder, der den Namen des Herrn anrufen werde, solle gerettet werden, deutet von dem Namen des zum Herrn und Messias erhöhten Jesus (v. 21). Es ist kein anderer Name unter Menschen gegeben, kraft dessen man errettet werden soll, als der Name des Messias; daher ist in ihm allein als dem Herrn der vollendeten Theokratie für alle Genossen derselben die messianische Errettung (4, 11. 12). Insofern ist Jesus nicht allein zum Herrn, sondern zugleich zum Erretter erhöht (5, 31). Als der zum Richter bestellte Messias (10, 42) hat er natürlich auch zu bestimmen, wer von diesem Gericht errettet werden soll, und erretten wird er nach 15, 11 durch seine Huld Alle, welche durch seine Anrufung zeigen, daß sie bußfertig die Heilsbotschaft angenommen haben. Mit der Errettung vom Verderben ist aber zugleich das vollendete Heil gegeben, das nach §. 34, b in dem (ewigen) Leben besteht. Jesus ist daher auch der Heerführer dieses Lebens geworden (3, 15: *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*), indem er als der durch die Auferstehung zum Leben Geführte Allen den Weg zum Leben weist [3]).

---

3) Die ungenaue Uebersetzung des ἀρχηγός durch „Urheber" hat Geß gar veranlaßt, lediglich an die lebenschaffende Kraft Jesu in seinen Heilwundern zu denken (II, S. 6).

Zweites Capitel.

Die Urgemeinde und die Heidenfrage.

§. 41. Die Gemeinde und die Apostel.

Am Pfingstfeste ward die Gemeinde gegründet durch die Ausgießung des Geistes und die Einführung der Taufe, an deren Uebernahme fortan die Theilnahme an der Sündenvergebung und der Geistesgabe geknüpft ist. a) Die Gemeinde blieb verbunden durch ihre Theilnahme an der Lehre der Apostel, durch Verwirklichung der Brudergemeinschaft unter einander, durch den Ritus des Brodbrechens und das gemeinsame Gebet. b) Eine Organisation der Gemeinde entsteht gelegentlich durch Einsetzung von Armenpflegern, an deren Stelle später die Aeltesten auch die übrigen Gemeindeangelegenheiten amtlich besorgen, während die äußeren Dienstleistungen die jüngeren Gemeindeglieder ohne ausdrückliche Beamtung versehen. c) Die Apostel widmen sich geflissentlich ganz dem Gebet und dem Dienst am Wort, ohne außerdem eine specifische Begabung oder Befugniß zu beanspruchen. d)

a) Durch die Geistestaufe am Pfingstfeste hatte sich der erhöhte Christus seinen Jüngern aufs Neue bezeugt als den, welcher die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden herbeiführen wolle und könne; es gab jetzt eine Gemeinde Christi (ἡ ἐκκλησία schlechthin: 5, 11. 8, 1. 3) inmitten der ATlichen Gottesgemeinde, die von ihm selbst durch die Gabe des Geistes geweiht war zur Stätte seiner Verwirklichung. Es war das nicht eine Schule oder Secte, die durch besondre Lehrsätze oder Religionsgebräuche verbunden war, sondern wie die ATliche Gemeinde durch das gottgeordnete Band der Blutsgemeinschaft, so war diese Gemeinde verbunden durch die Gottesgabe des Geistes, deren Mittheilung ihre Glieder für die wahren Knechte Jehova's erklärte (2, 18), in deren Mitte sich die vollendete Theokratie mit all ihren Segnungen verwirklichen mußte. Von denen aber, welche fortan durch die apostolische Predigt gewonnen sich dieser Gemeinde anschließen wollten, forderte Petrus bereits nach seiner ersten Pfingstpredigt die Vollziehung der Bußtaufe (2, 38: μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος), welche einst Johannes von dem ganzen Volke gefordert hatte. Durch das Untertauchen sollte der Entschluß, die alte Gesinnung völlig abgethan sein zu lassen und als ein neuer Mensch ein neues Leben zu beginnen, in symbolischer Handlung dargestellt und bekräftigt werden. Das Neue war nur dies, daß das Untertauchen vollzogen wurde auf den Namen Jesu hin (8, 16: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Vgl. 2, 38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι 10, 48: ἐν τῷ ὀνόματι, was wesentlich gleichbedeutend) [1]). Es war damit ausgesprochen, daß dieser Act die

1) Daß dieses der ursprüngliche Ausdruck für die specifische Anwendung des Tauf-

Anerkennung Jesu als dessen, als welchen ihn der in der Gemeinde gangb Name desselben bezeichnete, d. h. als des Herrn und Messias einschlö Waren aber damit die beiden Forderungen erfüllt, an welche die Theilnah an den Heilsgütern der messianischen Zeit geknüpft war (§. 40. b. c), mußten dieselben auch unmittelbar denen, die sich der Bußtaufe im Nam Jesu unterzogen, zu Theil werden. Als solche verheißt daher Petrus den die sich taufen ließen, die Sündenvergebung und die Gabe des Geistes 38) [2]). An der durch äußerlich wahrnehmbare Erscheinungen sich ku gebenden Geistesausgießnng (§. 40, a) hatten die Gläubigen das Unterpfa daß diese Verheißung sich erfüllt habe (Vgl. 19, 5. 6), und durch sie bes tigte also der erhöhte Christus, daß die Apostel nach seinem Willen und seinem Namen dieses Bundeszeichen eingesetzt hatten (Vgl. §. 31, b). D rum konnte Petrus die Taufe als den Weg bezeichnen, der zur messianisc Errettung führt (2, 40), sofern man durch Uebernahme derselben in Gemeinde eintrat, welche ihr erhöhter Herr bei seiner Wiederkunft zum G richt vom Verderben erretten mußte (Vgl. §. 40, d) [3]).

b) Eine kurze Beschreibung von dem Leben der ersten Gemeinde gi 2, 42 wohl sicher nach der petrinischen Quelle, da Lucas 2, 43—47 diese zu erläutern und zu ergänzen gesucht hat. Hiernach sammelte sich diese um die Lehre der Apostel, welche ja nur die Fortsetzung der Verkündigu Jesu war, ähnlich wie die beständige Nachfolge Jesu behufs bleibenden A hörens seiner Lehre bei Lebzeiten des Messias das Zeichen der bleiben

---

ritus in der christlichen Gemeinde war, erhellt unzweifelhaft aus 1 Cor. 1, 13. 15. (A 10, 2). Es ist nicht unmöglich, daß die Benennung Jesu, welche der Ausdruck für Anerkennung seiner messianischen Würde war, im Zusammenhange mit der Bedeutu welche dieselbe für den Taufritus gewann, schon frühe sich dahin ausprägte, daß der nische Messiasname (ὁ Χριστός) seines Appellativsinns entkleidet und mit dem Nam Jesus zu einem Nomen proprium zusammengefügt wurde (Ἰησοῦς Χριστός: 2, 38. 3 4, 10. 8, 12. 10, 36. — doch fast nur, wo es sich um die solenne Namensbezeichnu des Messias handelt); doch ist zu bemerken, daß gerade in diesen Reden ὁ Χριστός n oft in seinem ursprünglichen technischen Appellativsinn vorkommt (2, 31. 36. 3, 18. 4, 26. 9, 34. Vgl. 5, 42. 8, 5.) und daß daher schwer zu bestimmen ist, wie weit je Ausdruck, der auch sonst der Apostelgeschichte eignet, bereits der von Lucas benutz Quelle angehörte.

2) Damit war dann die bloß symbolische Handlung der johanneischen Bußtaufe z Sacrament d. h. zum Vehikel übernatürlicher Gnadengaben geworden. Es ist offen bereits ein secundärer Zug, wenn das Marcusevangelium die Vermittlung der Sünd vergebung schon der Johannestaufe beilegt (1, 4). Die älteste Ueberlieferung (Matth 11) weiß davon nichts und behält die Geistestaufe ausdrücklich dem kommenden M sias vor.

3) Das schließt natürlich nicht aus, daß der erhöhte Christus selbst an diese O nung nicht gebunden war. Es zeigt sich nirgends eine Spur, daß für die, welche reits früher Jünger Jesu gewesen und durch ihn selbst zur Sinnesänderung und z Glauben geführt waren, die Taufe als nothwendig erachtet ist. Die erste Jüngergemei empfängt die Geistesgabe ohne Taufe (2, 33) und ebenso die erste Gemeinde der Un schnittenen (10, 44), um durch ein göttliches σημεῖον die Taufe derselben zu veranlas (10, 47. 11, 15—17. Vgl. auch 9, 17 f.). Es kommt sogar der Fall vor, daß diese sich nicht unmittelbar nach der Taufe einstellt (8, 16. Vgl. v. 12).

Jüngerschaft gewesen war (§. 29, a). Uebrigens scheint auch der Name der μαθηταί im Kreise der Urgemeinde fortgedauert zu haben (15, 10. Vgl. 6, 1. 2. 9, 36. 11, 29). Sie war verbunden durch das Band einer innigen Gemeinschaft (κοινωνία); in der weiteren Brudergemeinschaft der Volksgenossen (2, 29. 37. 3, 17) bildete sie eine engere Brüdergemeinde (1, 15. 11, 29. 15, 1 u. öfter), in der man sich als ἀδελφοί (Vgl. 1, 16. 6, 3. 12, 17. 15, 7. 13) anredete, wie schon Jesus seine Anhänger sich als Brüder betrachten gelehrt hatte (§. 25, c). Diese brüderliche Gemeinschaft fand ihren Ausdruck in der barmherzigen Fürsorge für die Wittwen (6, 1) und damit natürlich für die Armen überhaupt, für welche nicht selten wohlhabende Gemeindeglieder ihr ganzes Vermögen zur Disposition stellten (4, 37), ohne daß dies aber als Pflicht betrachtet wurde (5, 4). Die Mahlzeiten wurden gemeinsam gehalten und das Brodbrechen Jesu beim Abschiedsmahl in heiliger Erinnerungsfeier dabei wiederholt (2, 42, vgl. §. 31, b). Endlich war nach 2, 42 die Gemeinschaft der Jünger eine Gebetsgemeinschaft (Vgl. 1, 14. 4, 24. 12, 12), dem entsprechend, daß Jesus das (erhörliche) Gebet zum Vorrecht und zur Pflicht seiner Anhänger gemacht hatte (§. 20, b. 30, b). Daß demnach die Gemeindegenossen ihre stehenden, geschlossenen Zusammenkünfte hatten, in denen sie sich ihres gemeinsamen Bekenntnisses in dem Anhören der apostolischen Predigt und gemeinsamem Gebet bewußt wurden, leidet keinen Zweifel.

c) So wenig Jesus etwas über eine Organisation der künftigen Gemeinde bestimmt hat (§. 31, c), so wenig haben die Apostel eine solche von vornherein für nothwendig gehalten. Als in Folge des Wachsthums der Gemeinde die Verwaltung der Armenpflege eine umfangreichere wurde, die, um Mißstände zu vermeiden, eingehendere Sorgfalt erforderte, beschloß die Gemeinde auf den Vorschlag der Apostel, die bisher die Liebesgaben in Empfang genommen und verwaltet hatten (4, 37. 5, 2), sieben durch die Geistesgabe der Weisheit befähigte Männer zu wählen, die sich dieser Mühwaltung unterzögen (6, 1—6). Als Diaconen werden diese Siebenmänner (21, 8: οἱ ἑπτά) nicht bezeichnet, obwohl es eine διακονία ist, die sie übernehmen (6, 2). Später finden wir auch das Institut der Synagogenältesten in der Gemeinde nachgebildet in den πρεσβύτεροι, deren Beruf demnach die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten gewesen sein muß. Da nun unter diesen zunächst keine wichtiger und umfassender sein konnte, als die Armenpflege, und da wirklich die Aeltesten 11, 30, wie früher die Apostel, die Liebesgaben in Empfang nehmen, so sind diese Aeltesten nach der zeitweisen Unterbrechung der Continuität des Gemeindelebens (8, 1), in Folge deren wir einen der Sieben fortan als Evangelisten thätig sehen (8, 5. 26 ff. 21, 8), an ihre Stelle getreten und haben die Pflichten der nur ad hoc gewählten Siebenmänner in ihre umfassendere Amtswirksamkeit mit aufgenommen. Als Lehrautorität treten die Aeltesten nirgends auf; auch nicht auf dem Apostelconcil (Lechler, S. 308), wo ihre Betheiligung wohl nur so stark hervortritt (15, 2. 6. 22. 23. 16, 4), weil die dort verhandelte Frage außer ihrer religiösen Seite eine tief ins gesellige Leben der Gemeinde eingreifende Bedeutung hatte. Auch 21, 18 ff. berathen sie mit Paulus Maßregeln, um die Ruhe und Ordnung in der Gemeinde zu erhalten (Vgl. v. 22). Aeußere Dienstleistungen in der Gemeindeversammlung verrichten ohne besondere Beamtung die jüngeren Gemeindeglieder (5, 6. 10: οἱ νεώτεροι oder νεανίσκοι),

und dazu scheint selbst die äußere Vollziehung des Taufritus gerechnet zu werden (10, 48).

d) Ganz übereinstimmend mit dem Auftrage Jesu (§. 31, a) bezeichnen die Apostel als ihre specifische Berufsthätigkeit, in welcher sie durch die Verwaltung der äußeren Gemeindeangelegenheiten nicht behindert werden wollen, die *διακονία τοῦ λόγου* (6, 2. 4), durch welche sie die Lehrautorität in der Gemeinde bilden. Mit dieser *διακονία τοῦ λόγου*, soweit dieselbe im Kreise der Gemeinde geübt wird, hängt wohl auch das Vorbeten in der Versammlung zusammen (6, 4: *προσευχή*), das ebenso wie das Lehren die Leitung der Versammlung involvirt. Wenn sie ursprünglich auch die äußeren Angelegenheiten versorgen, so entledigen sie sich ihrer doch bald, weil sie dieselben nicht in den Kreis ihrer specifischen Berufsthätigkeit gehörig achten (not. c), sie also auch bisher nur als die hervorragendsten Glieder der Gemeinde und nicht kraft ihres Apostelamtes verwaltet haben. Nicht einmal regimentliche Befugnisse sehen wir sie ausüben. Die Wahl der Siebenmänner wird auf ihren Vorschlag von der Gemeinde beschlossen und ausgeführt (6, 5. Vgl. 1, 23), die Entscheidung auf dem sogenannten Apostelconcil wird durch die Reden der Apostel nur vorbereitet, aber von der Gemeinde im Einverständniß mit ihnen nnd den Presbytern getroffen (15, 22. 23). Die Entlarvung der beiden Betrüger, welche die Strafe Gottes ereilt (5, 3—10), ist kein Act der Kirchendisciplin. Wenn in den Aposteln der heilige Geist betrogen und auf die Probe gestellt erscheint (v. 3. 9), so geschieht dies doch nur, weil sie die der Gemeinde anvertrauten und von ihr auf Grund des heiligen Geistes gewertheten Gaben in Empfang genommen haben (v. 2); denn alle Genossen der Gemeinde haben den Geist empfangen und der Beschluß der Gemeinde ist ein Beschluß des heiligen Geistes (15, 23. 28). Wenn durch der Apostel Hände Zeichen und Wunder geschehen (2, 43. 5, 12), so ist diese Gabe doch keineswegs an sie gebunden (4, 29 f. Vgl. 6, 8. 8, 6. 7. 13), und Petrus lehnt die Vorstellung ausdrücklich ab, daß dieselben durch ein besonderes ihnen beiwohnendes Vermögen geschehen seien (3, 12). Auch andere haben die Geistesgabe der Weisheit (6, 3. 10), reden durch den Geist (6, 10. 7, 51), sehen Gesichte (7, 55) und weissagen (11, 27. 28: *προφῆται*. Vgl. 13, 1. 15, 32. 19, 6), wie ja der allen mitgetheilte Geist überhaupt das Princip der Gnadengaben ist (§. 40, a). Wenn die Samaritaner durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist empfangen (8, 17. 19), so zeigt v. 15, daß dieselbe nur Symbol des auf sie bezüglichen Gebets der Apostel (Vgl. 6, 4) ist, und auch diese Handauflegung wird 9, 17 (vgl. v. 12) von einem der Jünger mit gleicher Wirkung vollzogen. Ebenso begleitet 6, 6 die Handauflegung nur das Gebet, womit die Apostel die wegen ihrer Begabung erwählten Armenpfleger in ihr Amt einführen, und eine analoge Einführung in den dem Barnabas und Saulus übertragenen Missionsberuf vollziehen die Propheten und Lehrer der antiochenischen Gemeinde (13, 3), während 14, 23 die Bestellung der Gemeindebeamten nur unter Gebet erfolgt. Wenn endlich nach 8, 14 die Apostel für die Verbindung der Neubekehrten mit der Muttergemeinde zu sorgen scheinen so thut dies in ganz analogem Falle die Muttergemeinde selbst durch eins ihrer anderen Glieder (11, 22)[4].

---

4) Die hervorragende Stellung, welche Petrus in der Gemeinde einnimmt, ist ein

§. 42. Die Gesammtbekehrung Israels.

Die apostolische Mission unter Israel ist nur die Wiederaufnahme der heilverkündenden und bekehrenden Wirksamkeit Jesu und soll durch die Gesammtbekehrung Israels die Wiederkunft Jesu und damit den Eintritt der Endvollendung ermöglichen. a) Es ist demnach dem Volke noch eine Bußfrist gegönnt; selbst die Ermordung des Messias soll als Verfehlungssünde und nur der definitive Ungehorsam gegen ihn als die Frechheitssünde betrachtet werden, auf welche die Ausrottung aus dem Volke als Strafe gesetzt ist. b) Darum bleibt den Aposteln die Hoffnung, daß das bekehrte Israel die Gemeinde der Vollendungszeit sein werde, und damit ist das Festhalten am väterlichen Gesetz nothwendig gegeben. c) Selbst die erneute Drohweissagung des Stephanus und seine furchtbare Strafpredigt hat nicht die Heiligthümer Israels angegriffen und spricht noch nicht das göttliche Verwerfungsgericht über das Volk aus. d)

a) Der eigentliche Auftrag der Apostel geht nach §. 31, a nicht an die Gemeinde, sondern an das ganze Volk. Sie sind die von Gott erwählten Zeugen, die zur Verkündigung der Auferstehung besonders qualificirt und mit der Botschaft an das Volk beauftragt sind (10, 41. 42. Vgl. 4, 19. 5, 29). Die Bedeutsamkeit ihrer auf das Zwölfstämmevolk bezüglichen Zwölfzahl wird durch die Ersatzwahl für den ausgeschiedenen Judas (1, 20) ausdrücklich anerkannt [1]). Durch Jesum hatte ja Gott den Söhnen Israels die Heilsbotschaft gesandt (10, 36); da aber die Verwirklichung des Heils abhängig blieb von der Sinnesänderung des Volkes, so war sein nächstes Bemühen gewesen, jeden Einzelnen im Volk zur Umkehr von seinen Sünden zu bewegen (3, 26). Dies Bemühen war vergeblich gewesen; statt sich zu bekehren hatte das Volk seinen Messias gemordet. Dadurch war die

Folge seiner eigenthümlichen Begabung, wonach er in Wort und That überall vorangeht, keine amtlich fixirte. Erst später betrachtete man dieselbe als Folge einer von Jesu ihm übertragenen Oberleitung und bezog die Verheißung der Schlüsselgewalt, indem man sie nach Jesaj. 22, 22 deutete, auf ihn allein (Matth. 16, 19). Neben ihm müssen nach 12, 2 einerseits, nach 3, 1. 3. 4. 11. 4, 13. 19. 8, 14 andererseits die Söhne des Zebedäus, die schon Jesu am nächsten standen (§. 31, a), besonders hervorgeragt haben. An seine Stelle tritt, ohne daß wir etwas von einer ausdrücklichen Bestimmung darüber hören, seit der Gefangennehmung des Petrus Jacobus, der Bruder des Herrn (12, 17. 15, 13. Vgl. 21, 18).

1) Zur Wahl können nur solche kommen, die während der ganzen Zeit, auf welche sich die Verkündigung erstreckt (10, 37—41), ständige Begleiter Jesu gewesen sind (1, 21. 22). Unter den dazu Qualificirten, welche die Gemeinde aufstellt (1, 23), entscheidet Gott selbst durch das auf seine Anrufung geworfene Loos (1, 24—26). Der Verheißung Jesu gemäß (Matth. 10, 20, vgl. §. 21, c. Anm. 1) werden sie durch den Geist zu ihrer Vertheidigung vor dem Synedrium besonders befähigt (4, 8) und auch sonst zur Verkündigung des Wortes ausgerüstet (4, 31). Doch beanspruchen sie das Recht der Verkündigung keineswegs ausschließlich (Vgl. 6, 10. 8, 4. 5. 11, 19. 20).

ursprünglich intendirte gradlinige Entwicklung des messianischen Heilswerkes unterbrochen. Der getödtete Messias war von Gott auferweckt und zum Himmel erhöht, aber gerade diese Erhöhung mußte nun dem Volke der kräftigste Antrieb zur Sinnesänderung werden (5, 31 und dazu §. 40, b). Daher waren die Apostel noch einmal an das Volk Israel (10, 42) ausgesandt mit der Botschaft von der Messianität Jesu und mit der Forderung der Sinnesänderung. Jesus mußte nun im Himmel bleiben, bis die Zeiten der allgemeinen Bekehrung eingetreten waren, welche Maleachi (3, 23. 24) geweissagt hatte (3, 21). Daß davon die *ἀποκατάστασις πάντων* zu verstehen ist, zeigt Marc. 9, 12 und wird durch den Zusammenhang bestätigt. Dann erst war das Volk vorbereitet auf die letzte Endvollendung, welche Jesus als der ihm bestimmte Messias bei seiner zweiten Sendung bringen sollte (3, 20, vgl. §. 39, d). In diesem Sinne hängt es von ihrer Sinnesänderung und Bekehrung ab, daß die verheißenen Zeiten der Erquickung d. h. die messianische Zeit in ihrer höchsten Vollendung kommen könne (v. 19). Die Erfüllung dieser Bedingung herbeizuführen, ist die Aufgabe der apostolischen Mission unter Israel.

b) Es bleibt also dabei, daß dem Volke Israel das messianische Heil bestimmt ist (2, 39: *ὑμῖν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν*). Sie sind die Kinder der Propheten, die all dies Heil verheißen haben (3, 24), und die Genossen des Bundes, den Gott mit den Erzvätern geschlossen und in welchem er sich dem Samen Abrahams verpflichtet hat (v. 25). Dieses kann auffallen, da ja nach der ältesten Ueberlieferung Jesus bereits die Verwerfung des Volkes verkündet hatte (§. 28, d). Aber wie es keine Heilsweissagung giebt, die nicht von dem Verhalten der zu segnenden abhängig bliebe, so giebt es auch keine Drohweissagung, die nicht durch bußfertige Umkehr rückgängig gemacht werden kann. Selbst die Gründung einer eignen Gemeinde Christi inmitten der ATlichen Volksgemeinde involvirt noch nicht die Verwerfung der letzteren, da jene sich allmählig bis zum Zusammenfallen mit dieser ausdehnen kann. Daß die dem Volke von Jesu gedrohte Verwerfung einstweilen noch suspendirt ist, daß sie noch durch die Sinnesänderung des Volkes rückgängig gemacht werden kann, das ist die Voraussetzung der ganzen urapostolischen Missionspredigt. Das A. T. unterscheidet zwischen Schwachheits- oder Verfehlungssünden, die aus Versehen (Levit. 4, 2. 22, 14: בִּשְׁגָגָה *κατ' ἄγνοιαν*) begangen waren und durch das Opferinstitut gesühnt werden konnten, und zwischen solchen, die, in frechem Freveln begangen (Num. 15, 30. 31: בְּיַד רָמָה), mit Ausrottung aus dem Volke bestraft wurden (*ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ λαοῦ*). Petrus verkündet ausdrücklich dem Volke, daß selbst die frevelhafte Ermordung des Messias noch als *κατ' ἄγνοιαν* begangen betrachtet (3, 17) und auf Grund bußfertiger Umkehr vergeben werden soll (v. 19). Wer aber jetzt auf den von Moses verheißenen Propheten d. h. den Messias nicht hört, über den wird nicht die Strafandrohung aus Deutr. 18, 19, sondern ausdrücklich die Fluchformel aus Num. 15, 30 ausgesprochen (3, 23), d. h. er hat die Sünde begangen, von der schon Jesus sagt, daß sie nicht vergeben werden kann (§. 22, b). Damit ist dem Volk noch eine Gnadenfrist geschenkt; es soll versucht werden, ob nicht das Eine große *σημεῖον*, auf das schon Jesus die wundersüchtige Menge verwies (Matth. 12, 39 = Luc. 11, 29), sie noch zur Umkehr bewegen kann (Vgl. 5, 31).

c) Die Apostel hoffen noch eine Gesammtbekehrung Israels, diese Hoffnung ist die Seele ihrer Missionsarbeit. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Einzelne sich bekehren und gläubig werden wird, da ja auch die Propheten stets vor dem Eintritt der messianischen Vollendung eine Sichtung geweissagt hatten, durch welche die unwürdigen Glieder des Volks von der Theilnahme an dem messianischen Heil ausgeschlossen werden. Die Einzelnen unter den Volksgenossen, welche sich geweigert haben, auf den großen messianischen Propheten zu hören und die Sinnesänderung durch die Taufe auf seinen Namen zu besiegeln, werden aus dem Volke ausgerottet (not. b), so daß schließlich nur Gläubige in Israel zurückbleiben; das bekehrte und an den Messias gläubige Israel wird die Gemeinde der Endzeit sein, welche für die Vollendung (not. a) reif ist[2]). Mit der Hoffnung auf eine endliche Gesammtbekehrung Israels in diesem Sinne war aber nothwendig gegeben das unbedingte Festhalten am väterlichen Gesetze. Sollte Israel als Volk der messianischen Vollendung theilhaftig werden, so mußte es auch an seinem Gesetze festhalten; denn Israels ganzes Volksleben beruhte ja auf diesem Gesetz. Israel war nur ein von den Völkern abgesondertes Volk, so lange es an diesem Gesetz festhielt. Und wenn aus irgendeinem Grunde die messiasgläubigen Israeliten sich davon hätten lossagen dürfen, so konnten sie es nicht, ohne eine Scheidewand zwischen sich und ihren noch ungläubigen Volksgenossen aufzurichten, welche jede Bekehrung derselben in umfassenderem Maße unmöglich machte. Aber kein Wort Jesu sprach ja seine Jünger von der Befolgung des göttlichen Gesetzes frei (Vgl. §. 24), dem sie durch die Beschneidung verpflichtet waren; daher kann es nicht verwundern, daß die Urgemeinde gesetzestreu blieb und, weil sie es mit all ihren Pflichten streng nahm, auch in hohem Grade gesetzeseifrig wurde, wie noch 21, 20 von ihr bezeugt wird (Vgl. 2, 46. 3, 1. 10, 9. 14. 22, 12)[3]).

---

2) Mit dieser Hoffnung ist an sich die Möglichkeit gegeben, daß noch eine Verwirklichung des Gottesreichs in den Formen der israelitischen Theokratie eintreten und damit auch die Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit sich erfüllen könne, auf welche ursprünglich jedenfalls die Apostel hofften (Act. 1, 6). Daß eine solche im Kreise der Apostel später noch gehofft wird, läßt sich nicht nachweisen; es gehört zu der Lehrweisheit der Apostel, daß auf die Frage nach der Form, in welcher sich die Zeiten der Erquickung (3, 19) verwirklichen werden, nicht näher eingegangen wird. Die ἀποκατάστασις 3, 21 kann nach dem Zusammenhange gar nicht die Wiederaufrichtung des Reiches Israel sein (Vgl. not. a) und die himmlische Vollendung des Gottesreichs, die Jesus verheißen (§. 34), ließ sich mit einer solchen Hoffnung nur vereinigen durch chiliastische Vorstellungen, von denen sich in dieser Zeit nirgends eine Spur zeigt. Das schließt natürlich nicht aus, daß dergleichen Hoffnungen hie und da genährt wurden, aber es läßt auch den Weg zu der Einsicht offen, daß die irdische Vollendung der israelitischen Theokratie durch den Messiasmord ein für allemal verscherzt sei.

3) Die Frage nach den Bedingungen der Theilnahme am messianischen Heil berührte das zunächst gar nicht. So gewiß kein wahrhaft frommer Jude deshalb, weil er fromm war, der vom Messias erwarteten Sündenvergebung und Geistesmittheilung entbehren zu können glaubte, so wenig konnte diese Frömmigkeit an sich ihn zur Mitgliedschaft der messianischen Gemeinde berechtigen, die auf ganz anderen Bedingungen beruhte (Vgl. §. 41, a), oder ihn im messianischen Gericht erretten, da dies lediglich von seiner Stellung zum Messias abhing.

d) Die Stellung des Stephanus zu der not. c besprochenen Frage ist natürlich zunächst nicht aus der wider ihn erhobenen Anklage (6, 11. 13. 14), sondern aus seiner Vertheidigungsrede zu entnehmen. In dieser aber zeigt sich keine Spur davon, daß er das Gesetz und den Cultus Israels als eine unvollkommene Offenbarung Gottes (Vgl. Meßner, S. 174) betrachtet. Er hebt vielmehr den göttlichen Ursprung der Beschneidung hervor (7, 8), er schildert mit Vorliebe den Moses als den großen vorbildlichen Erretter des Volks (v. 35—37), er läßt ihn aus Engelsmund das Gesetz empfangen, das er als λόγια ζῶντα (v. 38) und als verbindlich für Israel (v. 53) bezeichnet, und gewiß soll die Vermittlung durch Engel die Göttlichkeit dieses Gesetzes eher sichern als in Frage stellen. Ebenso wenig spricht er die endgültige Verwerfung des Volkes (Vgl. Meßner, S. 174) aus. Wohl haben schon die Patriarchen sich an dem von Gott erhöhten Joseph versündigt (7, 9. 10) und die Zeitgenossen des Moses in ihm den gottgesandten Erretter nicht erkannt (v. 25—28), sondern ihn verleugnet (v. 35) und nachmals im Ungehorsam gegen ihn sich zum Götzendienst gewandt (v. 39—43). Wohl nennt er darum die gegenwärtige Generation, wie Jesus selbst (Matth. 23, 31), die Söhne der Prophetenmörder und schilt sie hartnäckig und unbeschnitten an Herz und Ohren, weil sie dem in den Verkündern des Evangeliums zu ihnen redenden Geiste Gottes widerstrebten, wie ihre Väter dem in den Propheten redenden (7, 51. 52), und das Gesetz, für das sie eiferten, selbst nicht erfüllten (v. 53). Allein alles dies ist doch immer nur eine scharfe Straf- und Bußpredigt, und es ist reine Willkür, mit Schmid (II, S. 36) anzunehmen, der Schluß, welcher die Verwerfung des Volks verkündete, sei dem Redner abgeschnitten. Allerdings zieht sich nun durch die ganze Rede der Gedanke hin, daß die göttliche Heilsoffenbarung nicht an die Tempelstätte gebunden sei. Schon Abraham empfing die grundlegende göttliche Offenbarung in Mesopotamien und kam erst spät in das verheißene Land (v. 2—4). Seine Nachkommen mußten 400 Jahre im fremden Lande dienstbar sein (v. 6. Vgl. v. 9—36) und 40 Jahre in der Wüste wandern, wo ihnen die Gesetzesoffenbarung zu Theil ward (v. 36. 38), wie Gott dem Moses selbst im fremden Lande erschienen war (v. 29. 30). Selbst in den glänzenden Tagen Josuas und Davids haben die Israeliten Gott in der Stiftshütte verehrt (v. 44—46) und erst Salomo durfte ihm den Tempel bauen, der doch auch nach dem Prophetenwort (Jesaj. 66, 1. 2) noch nicht der eigentliche und ausschließliche Wohnsitz Gottes war (7, 47—50). Da diese Ausführungen eine Vertheidigung sein sollen mit Bezug auf die Aeußerungen, um deretwillen er angeklagt war, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß er die Drohweissagung Christi von dem Falle des Tempels reproducirt hatte, und wohl mochte er, ganz im Sinne Jesu (§. 24, d), daran die Aussicht geknüpft haben, daß mit dieser Katastrophe auch die Cultusordnung, deren Mittelpunkt der Tempel war, sich ändern werde. Aber sicher hatte er das nicht so unvermittelt hingestellt, wie die falschen Zeugen behaupteten (6, 14), sondern für den Fall der allerdings immer wahrscheinlicher werdenden definitiven Verstockung des Volkes angedroht. Seine ganze Rede zeigt, daß er sich bewußt war, nicht gegen die heilige Stätte und das Gesetz gefrevelt zu haben, wenn auch die verschärfte Form, in der seine Drohworte aufs Neue auf die immer unvermeidlicher werdende Katastrophe hinwiesen, dem Volke zum ersten Male

wieder das Bewußtsein weckte, daß die messianische Secte mit ihren letzten Consequenzen die nationalen Heiligthümer bedrohe.

§. 43. Die Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde.

War die endliche Theilnahme der Heiden am messianischen Heile auch von vornherein vorbehalten, so blieb es doch Gott überlassen, wie er dieselben einst der vollendeten Theokratie zuführen werde. a) Erst ausdrückliche Weisungen Gottes mußten die Urgemeinde überzeugen, daß es sein Wille sei, schon vor der Gesammtbekehrung Israels Heiden zur Theilnahme an der messianischen Gemeinde hinzuzuführen. b) Auf dem Apostelconcil wurde gegenüber den Eiferern, welche von diesen Heiden den Durchgang durchs Judenthum verlangten, die Freiheit der bekehrten Heiden vom Gesetz ausdrücklich anerkannt und nur Vorsorge getroffen, daß diese Anerkennung nicht der Mission unter Israel Abbruch thue. c) Dagegen reichten seine Beschlüsse nicht aus, um die gesellige und cultische Gemeinschaft der beiden in ihrer ganzen Lebensordnung geschiedenen Theile der christlichen Gemeinde zu sichern, und eine extreme Partei in der Urgemeinde kehrte bald trotz derselben zu ihren alten Prätensionen zurück. d)

a) Petrus citirt die patriarchische Weissagung (Gen. 22, 18), nach welcher im Samen Abrahams alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen (3, 25). Damit ist die endliche universelle Verwirklichung des messianischen Heils ebenso bestimmt ausgesprochen, wie die Voraussetzung, daß, ehe dieselbe möglich wird, erst der Same Abrahams dieses Heils theilhaftig werden müsse. Deshalb hat Gott nach 3, 26 seinen Knecht zuerst zu Israel gesandt, um dessen Bekehrung zu bewirken und damit seine Segnung durch das verheißene Heil zu ermöglichen (§. 42, a). Allein die Verheißung desselben gehört nicht nur den Juden, sondern auch denen in der Ferne (2, 39) und das sind nach Jesaj. 49, 1. 12. 57, 19 ohne Zweifel die Heiden, zumal ja die Diasporajuden unter der Zuhörerschaft der Pfingstrede zahlreich vertreten und also in das ὑμῖν mit einbegriffen waren. Wenn aber Petrus mit Anspielung an Joel 3, 5 sagt, daß Gott diese herzurufen werde, so ist die Art, wie er dies thun werde, eben damit von ihm, wie von Jesu (§. 28, d), unbestimmt gelassen und jedenfalls eine eigentliche Heidenmission nicht ins Auge gefaßt. Zu einer solchen besaßen die Apostel nach der ältesten Ueberlieferung keinen Auftrag (§. 31, a), und sie war von vornherein ganz unmöglich, weil es der streng israelitischen Frömmigkeit, wenigstens in den palästinensischen Kreisen, denen die Urapostel angehörten, für gesetzwidrig galt, mit den Unbeschnittenen in einen Verkehr zu treten (10, 28. 11, 3. Vgl. Gal. 2, 12. 14), wie eine Mission unter ihnen ihn erfordert haben würde. Aber auch die prophetischen Schilderungen von der Art, wie die Heiden zur messianischen Zeit am Heile Israels Antheil erlangen würden, hatten nie eine eigentliche Heidenmission ins Auge gefaßt. Vielmehr sollten die Heiden, durch die Herrlichkeit Israels angelockt, von selbst sich aufmachen, um der vollendeten Theokratie sich anzuschließen (Micha 4, 1. 2. Jesaj. 2, 2. 3. 60, 4. 5. Jerem. 3, 17). Diese Vollendung der Theokratie konnte aber nur durch die

Bekehrung Israels herbeigeführt werden, von welcher Jerem. 4, 1. 2 au
drücklich das Heil der Heiden abhängig macht, und je mehr die Apostel d
messianische Heil als eine Fülle geistiger Güter erkennen gelernt hatten (§. 4
um so mehr blieb jene Vollendung zunächst unabhängig von der etwa dan
eintretenden politischen Wiederherstellung (§. 42, c).

b) Als der erste Fingerzeig Gottes, nach welchem schon vor der G
sammtbekehrung Israels Unbeschnittene der Gemeinde zugeführt werden s
ten, erscheint in der Apostelgeschichte die Bekehrung des Hauptmanns C
nelius. Ausdrücklich hatte Gott dem Petrus in einem Gesichte gezeigt, d
er nicht für unrein achten dürfe, was Gott für rein erklärt (10, 10—1
und der Geist ihm dies Gesicht dahin gedeutet, daß er den Boten des C
nelius, die ihn in das Haus des unreinen Heiden einluden, folgen s
(v. 17—20. Vgl. v. 28). Als er dort erfährt, daß Cornelius auf göttlich
Befehl bereit sei zu hören, was Gott ihm durch seinen Boten sagen l
(v. 30—33), da erkennt er, daß Gott ohne Ansehen der Person die Hei
botschaft jedem verkündigen lassen wolle, der wegen seiner Gottesfurcht u
Gerechtigkeit dafür empfänglich sei (v. 34. 35), und predigt ihm das Ev
gelium (15, 7). Aber erst als Gott durch die Geistesausgießung gez
hat, daß er keinen Unterschied mache zwischen heidnischen und jüdischen Gl
bigen, sondern jene durch den in ihnen gewirkten Glauben von aller he
nischen Profanität im Herzen gereinigt (15, 8. 9) und so der Gemeinsch
mit seinem durch die Beschneidung geweihten Volk würdig erachte, läßt
den Cornelius mit den Seinigen durch die Taufe in die Gemeinde d. h. in
Gemeinschaft des gläubigen Israel, dem die Verheißung gehört, aufnehm
(10, 44—48). Nicht die Taufe der Heiden, welche ja unter Umständen
folgt war, unter denen Niemand ihr Recht bestreiten konnte, sondern
Thatsache, daß Petrus zu den Unbeschnittenen eingegangen war und mit
nen gegessen hatte, war es, was in Jerusalem Anstoß erregte (11, 2.
und einer ausführlichen Rechtfertigung bedurfte. In diesem Punkte a
hatten die hellenistischen Juden, welche von vornherein an einen freieren U
gang mit den Heiden gewöhnt waren, weniger Skrupel, und so entst
durch ihre Wirksamkeit in Antiochien eine wesentlich heidenchristliche Gemei
(11, 20. 21), welche die Urgemeinde ohne weiteres anerkannte und du
Absendung des Barnabas in Verbindung mit sich erhielt (v. 22). Wohl
schien den Heiden hier zum ersten Mal das Christenthum nicht mehr als e
jüdische Secte, weil seine Bekenner sich nicht mehr an die jüdische Lebe
weise banden, sondern als eine selbstständige religiöse Gemeinschaft, der
den Namen *Χριστιανοί* gaben (11, 26). Aber die Urgemeinde konnte
den neubekehrten Heiden nur solche sehen, welche Gott vor der Zeit zur Th
nahme an dem messianischen Heil, das sich in Israel zuerst verwirklich
sollte, hinzugeführt habe und welchen man daher eine Ausnahmestellung z
gestehen konnte und mußte. So lange dies immer nur Einzelne waren,
in der Gemeinde eine selbstständige Bedeutung nicht beanspruchten, blieb d
gläubige Israel die eigentliche Substanz der messianischen Gemeinde (§. 42
der sich die Fülle der Heiden erst anschließen sollte, wenn Israel als B
der Verheißung theilhaftig geworden sei. Die definitive Regelung des V
hältnisses der Heiden zu Israel konnte sehr wohl aufgeschoben bleiben, i
sie im Ganzen (und nicht mehr als Einzelne) sich würden zu dem Messi
Israels bekehrt haben, mochten sie dann insgesammt die Ordnungen Isra

annehmen, oder der demnächst wiederkehrende Messias überall neue Ordnungen in der vollendeten Theokratie aufrichten.

c) Erst als durch die von Antiochien aus unternommene Mission eine Reihe wesentlich heidenchristlicher Gemeinden entstanden war (Act. 13. 14), trat an die Urgemeinde die Frage heran, ob man in diesen Heidengemeinden einen selbstständigen Theil der messianischen Gemeinde anerkennen solle. Viele verneinten diese Frage, weil das für Israel bestimmte messianische Heil den Heiden nur zu Theil werden könne, wenn dieselben sich durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes an Israel anschlössen (15, 1. 5), wie es ja von jeher mit den Proselyten, die volles Bürgerrecht in Israel haben wollten, gehalten war. Dies Ansinnen wies aber Petrus auf dem Apostelconcil entschieden zurück, da Gott selbst durch die Geistesmittheilung die gläubigen Heiden für rein, also dem durch die Beschneidung geweihten Volke gleichstehend erklärt habe (v. 8. 9, vgl. not. b) und man ihn nun nicht erst zu einem neuen Zeichen herausfordern dürfe, das sie auch von dem Gesetze frei erkläre, zumal ja auch die Judenchristen nicht durch ihre immer unvollkommene Gesetzeserfüllung, sondern durch die Huld des Messias gerettet zu werden hofften (v. 10. 11)[1]. Ebenso erkannte man aus den Mittheilungen des Barnabas und Paulus, daß Gott auch unter den Heiden seiner Heilsbotschaft Wirkungskraft gegeben und so dieselben zur Theilnahme am Messiasheil berufen habe (v. 12. Vgl. Gal. 2, 7. 8). Dieser Fingerzeig Gottes wäre aber unbeachtet geblieben, wenn man dieselben gezwungen hätte, durch die Annahme der Beschneidung und des Gesetzes erst Juden zu werden. In der Sache stimmte auch Jacobus damit überein, nur daß er die gesetzesfreien Heidenchristen nicht als dem gesetzestreuen gläubigen Israel einverleibt ansah, sondern als ein neues Volk, das sich Jehova erwählt habe, seinen Namen zu tragen, neben dem alten Gottesvolk, wie schon Amos (9, 11. 12) geweissagt habe, daß die (jetzt durch den Messias begonnene) Wiederherstellung Israels die Heiden für die Unterstellung unter seinen Namen gewinnen werde (15, 13—18). Man beschloß daher, den Heidenchristen, abgesehen davon, daß sie durch Liebesgaben ihre brüderliche Gemeinschaft mit der Urgemeinde bekunden sollten (Gal. 2, 10), nichts weiter aufzuerlegen (Act. 15, 19), als die Enthaltung von denjenigen Stücken, welche den Abscheu der in den Synagogen vertretenen Judenschaft gegen die unbeschnittenen Christen immer rege erhalten und dadurch der Bekehrung der Diaspora ein unübersteigliches Hinderniß bereitet haben würden (v. 20. 21). Da nämlich die Hoffnung auf eine Gesammtbekehrung Israels noch nicht aufgegeben war und die Urapostel die Mission unter Israel unverdrossen fortsetzen sollten (Gal. 2, 9), so mußte Vorsorge getroffen werden, daß nicht die Judenschaft in der Diaspora von der gesetzesfreien Christenheit sich durch eine unüberwindliche Schranke getrennt fühlte, welche jede Einwirkung auf sie unmöglich machte. Diese Stücke

---

1) Durch den letzten Zusatz war nur ausgesprochen, daß es sich bei dieser Frage von vornherein gar nicht um den eigentlichen Heilsgrund handle, den auch kein wahrhaft gläubig gewordener Jude in seiner Gesetzesbefolgung suchte, sondern um eine Verpflichtung, welche die Einfügung in das Volk der Verheißung mit sich bringe. Die Aeußerung über die Unerfüllbarkeit des Gesetzes aber ist ein Ausdruck religiöser Erfahrung und nicht eine aus dem paulinischen System entlehnte dogmatische These.

waren der Genuß von Götzenopferfleisch, von Blut und Ersticktem, sowie die außereheliche Geschlechtsgemeinschaft (Act. 15, 20. 29)[2]).

d) Dieser Beschluß des Apostelconcils löste aber keineswegs alle Schwierigkeiten. Da er als unbestritten voraussetzte, daß die Judenchristen dem väterlichen Gesetze treu blieben, und dazu nach der Auffassung der urapostolischen Kreise (not. a) auch die gänzliche Enthaltung von allem näheren Umgange, insbesondere von der Tischgenossenschaft mit Unbeschnittenen gehörte, so war ihnen damit die nähere gesellige und cultische Gemeinschaft mit den Heidenchristen, zu der ja namentlich auch die gemeinsamen Mahlzeiten gehörten, verwehrt. Man konnte nun die Heidenchristen als solche durch den Glauben von aller heidnischen Profanität gereinigt erachten (15, 9 und dazu not. b) und in Folge dessen ihnen die Tischgemeinschaft zugestehen, wie Petrus in Antiochien that (Gal. 2, 12). Damit war dann freilich ein Schritt zur Entwöhnung von der streng israelitischen Lebensordnung gethan, der leicht immer weiter führen konnte. Man konnte aber auch, wie τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου (Gal. 2, 12) thaten, verlangen, daß um der strengen väterlichen Observanz willen die Judenchristen auf jene Gemeinschaft mit den Heidenchristen verzichten müßten[3]). Das Apostelbekret selbst hatte ja den Fall des Verkehrs in gemischten Gemeinden gar nicht ins Auge gefaßt, da die Concessionen der Heidenchristen nach Act. 15, 21 nur auf die Synagoge und nicht auf die Judenchristen berechnet waren (not. c)[4]). Als nun Petrus auf das

---

2) Es läßt sich nicht nachweisen, daß damit die Heidenchristen unter dieselben Bedingungen gestellt waren, unter denen die Israeliten die Proselyten des Thores in ihre sociale Gemeinschaft aufnahmen — auch nicht wenn man auf ihre ursprünglichste Form in Lev. 17. 18 zurückgeht — (Ritschl, S. 129. Vgl. dagegen Stud. und Krit. 1859. S. 137 f.); die Aehnlichkeit mit diesen, soweit sie wirklich vorhanden, ergab sich von selbst aus den ähnlichen Motiven, die hier wie dort obwalteten. Uebrigens ward das Decret des Apostelconcils ausdrücklich nur an diejenigen Gemeinden erlassen, die mit der Muttergemeinde in einem näheren Zusammenhange standen (15, 23); denn daß dazu auch die cilicischen Gemeinden gerechnet werden, kann nicht auffallen, da v. 41 und vielleicht schon 9, 30 das Dasein solcher vorausgesetzt ist und diese, da die Apostelgeschichte noch nichts von einer selbstständigen Heidenmission des Paulus erzählt hat, ohne Zweifel als von Jerusalem aus gegründet gedacht sind. Die Stelle 21, 25 weist lediglich auf das Decret 15, 23 zurück und könnte höchstens beweisen, daß man in Jerusalem die damals in den mit der Muttergemeinde verbundenen Gemeinden geforderte Concession der Heidenchristen überall für nothwendig hielt, ohne daß der Zusammenhang irgend die Absicht verräth, dies dem Paulus insinuiren zu wollen. Wenn derselbe einst das Apostelbecret auch in den auf seiner ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden eingeführt hatte (16, 4), so ist zu erwägen, daß diese auf Anlaß der antiochenischen Gemeinde unter Leitung des Barnabas, eines Gliedes der Urgemeinde, unternommen war (13, 2. 3. Vgl. v. 7).

3) Zwar weiß man nicht, ob sie wirklich im Sinne des Jacobus handelten oder seine Autorität nur vorschoben; aber unmöglich ist es keineswegs, daß derselbe an dieser strengeren Auslegung des Apostelbecrets, die seiner Anschauung von dem selbstständigen Bestehen des neuen Gottesvolks neben dem alten (not. c) vollkommen entsprach, festhielt.

4) Es darf als zugestanden gelten, daß v. 21 unmöglich den v. 19 begründen, also auch nicht den Gedanken enthalten kann, daß den Ansprüchen des Moses schon durch die Juden genug geschehe. Allein ebensowenig kann darin liegen, daß in der universalistischen Ausbreitung des Synagogalgottesdienstes sich der Anspruch des Mosaismus an die

Drängen der Eiferer sich von den Heidenchristen zurückzog, rügte Paulus dies seiner früher bewährten besseren Ueberzeugung widersprechende Verfahren mit Recht als ὑπόκρισις (Gal. 2, 13) und sah darin einen indirecten Zwang für die Heidenchristen, welche, wenn sie ihrerseits nicht die Gemeinschaft mit den Gläubigen aus den Juden aufgeben wollten, die jüdische Lebensweise annehmen, d. h. Juden werden mußten durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes (v. 14). Die ganze Polemik des Paulus zeigt aber ausdrücklich, daß Petrus die Consequenz des von ihm adoptirten Verfahrens, welche die feierlich anerkannte Freiheit und Selbstständigkeit der Heidengemeinden aufhob, perhorresciren mußte. Dagegen fehlte es nicht an einer Partei innerhalb der Urgemeinde, welche trotz des Apostelderets immer wieder zu der Forderung zurückkehrte, daß die Heiden, um an dem messianischen Heil vollen Antheil zu erlangen, sich durch die Beschneidung und Gesetzesannahme dem Volk der Verheißung einverleiben müßten, und diese Forderung lag allerdings in der Consequenz jener strengeren Auslegung des Apostelderets, da eine Versagung der socialen Gemeinschaft nothwendig allmählig zur Anzweiflung der vollen Heilsgemeinschaft der Heidenchristen zurückführen mußte [5]).

Heiden ausspreche, da die Verkündigung des Gesetzes in den Synagogen immer nur seine Verbindlichkeit für Juden ausdrücken kann. Aber auch nicht um eine Accommodation an die Juden als solche handelt es sich, so daß ein einfaches διὰ τοὺς Ἰουδ. stehen könnte, sondern um eine Accommodation an die auf Grund des mosaischen Gesetzes eingewurzelte (daher das ἐκ γενεῶν ἀρχαίων) und durch die Synagogalgottesdienste immer lebendig erhaltene jüdische Sitte. Die Vorstellung einer Accommodation liegt aber nothwendig darin, daß der Begründungssatz nicht ein Bedürfniß oder eine Pflicht der Heidenchristen, sondern eine stete Uebung der Synagoge nennt.

5) Daß aber die Urapostel oder Jacobus die Forderungen dieser judaistischen Partei je unterstützt haben, hat die Tübinger Schule nicht nachzuweisen vermocht. Weder ihre Hoffnung auf eine Gesammtbekehrung Israels, noch die Betrachtung der gläubigen Israeliten als des Grundstocks der Gemeinde nöthigte sie dazu. Allerdings aber konnte eine befriedigendere Lösung der Frage nach dem socialen Verhältniß zwischen dem judenchristlichen und heidenchristlichen Theil der Gemeinde, als sie das Apostelderet bot, nur aufgeschoben bleiben unter der Voraussetzung, daß die Judenmission einen raschen und entscheidenden Erfolg haben und die dadurch bedingte Wiederkehr Christi (§. 42, a) der ganzen Schwierigkeit ein baldiges Ende machen werde. Diese Voraussetzung hat sich nicht verwirklicht, und darum hat die weitere Entwicklung des Christenthums den Standpunkt des Apostelconcils bald hinter sich zurückgelassen.

Zweiter Abschnitt.

Der erste Brief Petri.

Drittes Capitel.

Der Beginn der messianischen Vollendung in der christlichen Gemeind

---

§. 44. Das auserwählte Geschlecht.

Die christliche Gemeinde, in welcher sich die verheißene Vollendung d Theokratie zu verwirklichen beginnt, ist das auserwählte Geschlecht, welch aus gläubigen Israeliten besteht. a) Die Erwählung derselben zu der The nahme an dem vollendeten Heile vollzieht sich in der Taufe, in welcher Gott durch Ausrüstung mit seinem Geiste und durch die volle Sündenve gebung zu einem heiligen Volke macht. b) Alle Israeliten, die der Forder der Heilsbotschaft nicht gehorchen wollten, werden von dem auserwählt Geschlechte ausgeschlossen. c) Wo etwa auch einzelne Heiden durch die Tau in die Gemeinde aufgenommen sind, da sind sie dem auserwählten Geschlech eingefügt, dessen Substanz das gläubige Israel bildet. d)

a) Da es sich im ersten Brief Petri nicht mehr um die grundlegend Verkündigung handelt, sondern um eine Erbauung bereits bestehender G meinden (2, 5), so geht der Apostel nicht von dem Nachweis aus, daß Jesu die Weissagung erfüllt sei, sondern die Grundlage seiner Paränese bi det die Thatsache, daß in der christlichen Gemeinde die Verwirklichung dess begonnen hat, was dem theokratischen Volke als höchstes Ideal vorgeste war und was in der jetzt angebrochenen messianischen Zeit verwirklicht we den sollte. Was Jesus als das Gekommensein des Gottesreichs in d Jüngerschaft verkündigte (§. 14), das ist für die apostolische Predigt d Vollendung der Theokratie in der Christengemeinde. Ihr seid das ause wählte Geschlecht (2, 9), schreibt Petrus an die Christengemeinden Klei asiens. Allerdings gehörten dieselben schon ihrer Abstammung nach de erwählten Volke an [1]); denn die Erwählten aus der dortigen jüdischen Di

---

1) Nach der gangbaren Auffassung unsers Briefes (§. 36, a) würde 2, 9 freilich sagen, daß das Ideal der Theokratie, das einst in Israel verwirklicht werden sollte, nu

spora (1, 1) sind ja erwählt in Gemäßheit göttlichen Vorhererkennens (v. 2: κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ). In der Erwählung Israels (Deut. 7, 6. 7. Jes. 43, 20) lag bereits die Voraussicht, daß in diesem Volke der göttliche Heilsrathschluß sich erfüllen werde, und da seine Verwirklichung jetzt in der Gemeinde der Gläubigen aus Israel begonnen hat, bestätigt sich hierin nur jenes göttliche Vorhererkennen. Allein nicht um die Erwählung Israels als Volk handelt es sich jetzt, sondern um die Auswahl der Einzelnen aus ihm, an denen sich das mit der Vollendung der Theokratie gegebene höchste Heil verwirklichen soll; denn damit daß Israel als Volk kraft seiner Erwählung dies Heil bestimmt ist, ist keineswegs allen einzelnen Gliedern des Volks dasselbe gesichert (Vgl. §. 20, c). Schon Deut. 7, 9 deutet an, daß die Theilnahme an dem dem erwählten Volke bestimmten Heile an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft ist, und diese Bundespflicht des Gehorsams (Exod. 24, 7) haben im entscheidenden Augenblicke nur die erfüllt, welche jetzt, wo die beginnende Verwirklichung alles Heils durch den erhöhten Messias verkündigt wird, die Heilsbotschaft von ihm dem Willen Gottes gehorsam (Vgl. §. 40, c) angenommen haben (1, 14: τέκνα ὑπακοῆς). Indem Gott diese allein als echte Israeliten erklärt, beschränkt sich der Begriff der Erwählung auf sie. Es erhellt aus dem Zusammenhange von 2, 9, daß nur die Gläubigen in Israel (v. 7), welche nicht dem Worte ungehorsam gewesen (v. 8) [2]), zu dem auserwählten Geschlechte gehören, in welchem sich das Ideal der Theokratie verwirklicht; nur die gläubige Judenschaft in Babylon ist die Miterwählte (5, 13).

b) Wie bei der Erwählung Israels im A. T. nicht auf einen ewigen

---

mehr in einer aus ehemaligen Heiden bestehenden Gemeinschaft verwirklicht sei. Dies würde voraussetzen, daß Israel als Volk definitiv das Heil verworfen und dadurch die Erfüllung der Verheißung in ihrer ursprünglichen Gestalt schlechthin unmöglich gemacht hat. Allein für diese Anschauung findet sich auch nicht der leiseste Anhalt in unserem Briefe, wenn man nicht in das καὶ αὐτοί (2, 5), das deutlich dem in dem neuen Gottesbau als Grund- und Eckstein gelegten Messias (v. 4. 6) die auf ihn erbauten weiteren Bausteine anreiht, willkürlich einen Gegensatz gegen solche, welche naturgemäß mit Christo zusammengehören (also die jüdische Urgemeinde), eintragen will (Vgl. Klostermann, Gött. gel. Anz. 1869, S. 698). Und doch wäre diese Uebertragung der Verheißung auf ein anderes Subject für die urapostolische Anschauung ein Riesenschritt gewesen, für dessen Rechtfertigung es schwerlich an Andeutungen fehlen würde. Vielmehr zeigt schon die Beibehaltung des auf leibliche Abstammung hinweisenden γένος, daß die Erwählten auch in Blutsgemeinschaft mit einander standen.

2) Deutlich zeigt der Zusammenhang mit v. 6, daß der Glaube v. 7 bereits als Vertrauen auf den von Gott zum Eckstein der Theokratie gemachten Messias, der die Endvollendung, wie die definitive Errettung, (1, 5. 7. 9. 5, 9. Vgl. Act. 15, 11 und dazu §. 40, c) herbeiführt, gefaßt ist. Allein aus 1, 8 erhellt, wie diese Wendung des Begriffs dadurch herbeigeführt wird, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit der evangelischen Heilsbotschaft speciell bezogen wird auf den von ihr verkündigten Messias, der, obwohl unsichtbar, dennoch mit voller Zuversicht als der bei seiner Wiederkunft sich offenbarende (v. 7) erwartet wird. Andrerseits erscheint der Glaube auch hier noch (Vgl. §. 29, c) als das Gottvertrauen, das durch die Erscheinung des Messias vermittelt ist (1, 21), nur daß dasselbe nach dem Zusammenhange mit v. 15. 17. 18 inhaltvoller auf die durch ihn vermittelte Berufung, Kindschaft und Erlösung bezogen wird.

göttlichen Heilsrathschluß reflectirt wird, sondern höchstens bis auf das heils geschichtliche Verhältniß Jehova's zu den Erzvätern zurückgegangen, so i auch die Erwählung der Gläubigen aus Israel zur Theilnahme an der vollendeten Heil als ein geschichtlicher Act gedacht, der sich vollzieht *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* (1, 2). Ohne Zweifel ist dabei an den Act der Taufe gedacht durch welchen der Einzelne in die engere Heilsgemeinde inmitten des Volke Israel eintritt, und in welchem er die Gabe des Geistes empfängt (§. 41, a) Denn wie Jesus durch die Salbung mit dem Geist in der Taufe der Gott geweihte *κατ' ἐξοχήν* wird (§. 38, b), so muß Gott Alles, was er sich er wählt, durch seinen Geist erst weihen d. h. von aller profanen Bestimmung aussondern und tüchtig und geschickt machen für seine Zwecke. Der Geis ist darum auch hier (Vgl. §. 18, a. 40, a) als Prinzip der Gnadengaben gedacht, wodurch Gott seine Diener und Werkzeuge für seine Zwecke aus rüstet, wie er damit im Alten Bunde die Propheten ausrüstete und jetzt zu Verkündigung des Evangeliums befähigt (1, 11. 12). Die Ehre, die ihnen Gott damit anthut, daß er seinen Geist, der ein Geist der Herrlichkeit ist auf ihnen ruhen läßt, wird ausdrücklich als alle Schmach, welche die Christen erdulden müssen, weit überwiegend dargestellt (4, 14)[3]). Wie aber nach Act. 2, 38 die Erlangung der Sündenvergebung Zweck der Taufe ist, so er scheint auch hier die in der Taufe sich vollziehende Erwählung als intendirend auf die (reinigende) Besprengung mit dem Blute Christi (1, 2), und 3, 21 wird die Taufe ausdrücklich als eine Abwaschung charakterisirt, welche nicht wie bei einem gewöhnlichen Bade eine Abwaschung des dem Fleische ankle benden Schmutzes erzielt, sondern die Reinigung des Gewissens von dem Schuldbewußtsein[4]). Den Gliedern des auserwählten Geschlechts darf eben nichts mehr ankleben von der profanen Unreinheit, welche die Schuld-

---

3) Wenn Pfleiderer, S. 428 behauptet, der Geist sei als christliches Lebensprinzip gefaßt, so bezieht er sich außer den oben richtig erklärten Stellen dafür auf 1, 22, wo das διὰ πνεύματος zweifellos unecht, und auf 3, 4, wo die Adjectiva zeigen, daß von einer Beschaffenheit menschlichen Geisteslebens die Rede ist (Vgl. §. 27, c).

4) Da eben die Taufe (genauer: das Taufwasser) von objectiver Seite charakterisirt war als das Gegenbild des Wassers, das einst den in der Arche befindlichen Noah mit den Seinigen durch das Fluthgericht trug und errettete (3, 20 f.; vgl. Act. 2, 40), so wird sie nun in der Apposition näher von subjectiver Seite charakterisirt als ein Untertauchen (βάπτισμα), in welchem man nicht Fleischesschmutz ablegt (ἀπόθεσις), sondern an Gott die Bitte um ein gutes Gewissen richtet (ἐπερώτημα εἰς θεόν), das man nur durch die unser Schuldbewußtsein aufhebende Sündenvergebung erlangen kann und das dem der Errettung vom Verderben, dem man nur um der Schuldbefleckung willen verfällt gewiß macht. (Vgl. Geß, S. 401). Daß man in der Taufe erlangt, was man in ihr erbittet, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, da eben noch gezeigt war, wie wir durch das Leiden des (in der Taufe bekannten und angerufenen) Messias von der uns von Gott trennenden Schuldbefleckung befreit sind (3, 18). Indem Reuß (II, S. 303) den Genitiv ἀγαθῆς συνειδήσεως als gen. subj. faßt, findet er hier den ganz unpetrinischen Gedanken, daß auf Grund eines aufrichtigen Versprechens der Besserung die Sündenvergebung in der Taufe erlangt wird, und trägt so den judenchristlichen Rationalismus, der nach S. 299 die Grundlage seiner Lehranschauung bilden soll, erst in den Brief Petri ein. Schon der Parallelismus des gen. obj. ῥύπου macht es exegetisch unmöglich, ἀγαθ. συνειδ. als gen. subj. zu nehmen, womit auch die von Pfleiderer, S. 429 und Immer

befleckung mit sich bringt, und auch in diesem Sinne stellt erst die Taufe an den Erwählten aus Israel die Beschaffenheit her, welche dem ganzen Volke als Ideal vorgesteckt war (Exod. 19, 6), aber im Alten Bunde immer nur an Einzelnen sich verwirklichte (3, 5: αἱ ἅγιαι γυναῖκες). Das auserwählte Geschlecht ist nun ein heiliges Volk geworden (2, 9: ἔθνος ἅγιον, vgl. v. 5).

c) Daß Viele, welche durch ihre Abstammung von den Vätern dem Volke Israel angehören, dennoch das Heil, zu dessen Verwirklichung dieses Volk erwählt war, nicht erlangen, ja daß möglicher Weise nur ein Rest Israels am messianischen Heile Antheil empfangen werde, das haben die Propheten in ihren Weissagungen von den dem Eintritt der Vollendungszeit vorausgehenden Gerichten oft genug ausgesprochen. Diese Weissagung erfüllt sich in der Gegenwart. Denen, die ungehorsam sind, also ihre Bundespflicht nicht erfüllen (not. a), ist der Messias zum Stein des Anstoßes und Strauchelns geworden, wie 2, 7 mit ausdrücklicher Anspielung auf die Weissagung (Jesaj. 8, 14) gesagt wird. Dieses Straucheln aber ist denen, welche der ihre Annahme verlangenden Verkündigung von dem Messias den Gehorsam verweigern, ausdrücklich von Gott als Strafe dafür geordnet. Die Stelle 2, 8 redet nicht von der Vorherbestimmung Einzelner zum Unglauben (Lechler, S. 186) oder zur Ausschließung vom Gottesreiche (v. Cölln, II. S. 351), sondern davon daß die Ungehorsamen nach göttlicher Ordnung zum Straucheln, d. h. aber nicht zur sittlichen Verfehlung, sondern zum Verderben bestimmt sind. Dies Verderben besteht nach dem Zusammenhange mit v. 9 eben darin, daß sie nicht mehr zum auserwählten Geschlechte gehören und darum nicht an der Vollendung der Theokratie, die durch den Messias vermittelt wird (v. 6), theilhaben. Auch hier wird demnach, wie §. 42, b, alle Sünde, selbst der Ungehorsam der im Fluthgericht untergegangenen (3, 20), als Verfehlungssünde betrachtet (1, 14: ἐν τῇ ἀγνοίᾳ)[5]. Nur der hartnäckige Ungehorsam gegen die ihre gläubige Annahme fordernde Heilsbotschaft (2, 8. Vgl. 3, 1. 4, 17), der nichts anderes ist als Ungehorsam gegen den Messias selbst, wird als die Frechheitssünde der Gottlosigkeit (4, 18: ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός) gewerthet, die nicht vergeben werden kann, weil durch den Messias eben die Vollendung herbeigeführt wird und der Ungehorsam gegen ihn ein definitiver ist. Es hat also keine Veränderung des göttlichen Erwählungsrathschlusses, keine Uebertragung desselben auf ein anderes Subject stattgefunden. In dem ursprünglich erwählten Volke vollendet sich die Theokratie, nur die unwürdigen Nachkommen der Väter werden von dieser Vollendung ausgeschlossen.

S. 486 erneuerte, ohnehin sprachlich sehr bedenkliche Deutung des ἐπερώτημα nach spät juristischem Sprachgebrauch (stipulatio) ausgeschlossen ist.

5) Wie hier der Wandel in den sündlichen Begierden als ein auf mangelhafter Erkenntniß des wahren Gotteswillens beruhender dargestellt wird, welchem die Leser einst nach damaliger jüdischer Weise (§. 24) durch äußerliche Gesetzeserfüllung zu genügen meinten, so wird er 1, 18 als ein eitler, nichtiger d. h. sein wahres Ziel, die Beseligung des Menschen auf Grund des göttlichen Wohlgefallens, nicht erreichender charakterisirt. Dies, wie auch die mildere Auffassung aller vorchristlichen Sünde als einer Verirrung, welche sie der Leitung des Einen wahren Hirten entzogen hat (2, 25), beruht darauf, daß dieselbe vom christlichen Standpunkte aus als verzeihliche Verfehlungssünde gewerthet wird.

d) Es ist an sich wohl möglich, daß sich bereits einzelne gläubig gewordene Heiden an die Diasporagemeinden angeschlossen hatten, als Petrus an sie schrieb, und wenn wirklich einzelne Aeußerungen des Briefes sich ausdrücklich auf Heidenchristen beziehen sollten (was ich allerdings nicht finden kann), so würde auf einen nicht unbeträchtlichen heidenchristlichen Bestandtheil derselben geschlossen werden müssen. Aber dann würde nur um so klarer hervortreten, daß Petrus die gläubigen Israeliten für den eigentlichen Stamm, die Substanz der Gemeinde hält, zu dem diese Heiden von Gott vor der Zeit hinzugeführt waren (Vgl. §. 43, b). Daß auch solche, die nicht geborene Juden waren, in das erwählte Geschlecht eintreten und seiner Verheißungen theilhaftig werden konnten, war ja durch das Proselytenthum dem jüdischen Bewußtsein durchaus geläufig geworden. Allerdings wurde von den eigentlichen Proselyten des Judenthums die Beschneidung gefordert; allein Petrus hatte ja nach §. 43, c anerkannt, daß auch Heiden als solche, d. h. ohne die Beschneidung anzunehmen, auf Grund des Glaubens dem Gottesvolk einverleibt werden könnten, und wenn die geborenen und beschnittenen Israeliten doch nur, sofern sie gläubig geworden waren, zu dem auserwählten Geschlecht der Vollendungszeit gehörten, so lag es freilich nahe genug, fortan den Glauben allein zur Bedingung der Theilnahme an dem Heil und der Verheißung Israels zu machen. Wie aber das Aposteldecret nicht daran dachte, die gläubigen Heiden in eine untergeordnete Stellung zur judenchristlichen Substanz der Gemeinde zu setzen nach Analogie der Proselyten des Thores, so findet auch in unserm Briefe dies keineswegs statt, obwohl es noch Reuß (II. S. 302) aus einer falschen Erklärung der Briefadresse erschließt. Wie sich dann freilich das gesellige Verhältniß dieser dem erwählten Geschlecht einverleibten Heiden zu dem ohne Zweifel gesetzestreuen Stamm der Gemeinde gestaltete und ob dasselbe bereits zur Sprache gekommen war, darüber fehlt in unserm Briefe jede Andeutung. Die Juden in der entlegenen Diaspora waren schwerlich an eine so strenge Beobachtung des Gesetzes gewöhnt, daß das sociale Verhältniß zu den unbeschnittenen Gliedern der Gemeinde zu einer so brennenden Frage wurde, wie in der unmittelbaren Nachbarschaft Palästinas, und auch in die antiochenische Gemeinde wurde ja der Streit darüber erst von Jerusalem her hineingetragen (Gal. 2, 12).

§. 45. Das Eigenthumsvolk und die Berufung.

Das erwählte Geschlecht ist in der Vollendungszeit erst wahrhaft zum Eigenthumsvolk Gottes geworden. a) Darin liegt zunächst, daß es berufen ist zu allem Heil, das Gott zur messianischen Zeit aus der Fülle seiner Gnaden spendet. b) Es ist aber zugleich damit berufen zu der höchsten Aufgabe, als die wahren Gottesknechte in Gottesfurcht und Gerechtigkeit Gott zu verherrlichen und ihm priesterlich zu dienen. c) Beide Gesichtspunkte schließen sich zusammen in dem Begriff der Kindschaft, doch so, daß der letztere in ihm noch vorwiegt. d)

a) Wenn Gott nach Deutr. 7, 6 Israel erwählt hat, damit es ihm ein Volk des Eigenthums werde (עַם סְגֻלָּה), so blieb doch, wie Exod. 19, 5 zeigt, die Realisirung dieses Ideals von dem Gehorsam des Volkes abhängig.

Das abtrünnige Israel ist nicht mehr Gottes Volk, aber es kann es wieder werden, wenn es sich zur messianischen Zeit bekehrt (Hos. 2, 25), und da das gläubig gewordene Israel den zur messianischen Zeit von Gott geforderten Gehorsam geleistet hat (§. 44, a), so darf es von Petrus als das zum Eigenthum angenommene Volk (2, 9: λαὸς εἰς περιποίησιν) bezeichnet werden, das jetzt wieder Gottes Volk geworden sei (v. 10). Inmitten seines Volkes aber hat Jehova zu wohnen verheißen (Exod. 29, 45 f.), und da er auch bei seinem Wohnen im Tempel immer noch vom Volke geschieden blieb, so eignen die Propheten die volle Erfüllung auch dieser Verheißung der messianischen Zeit zu (Ezech. 37, 27). Diese Verheißung ist jetzt aber erfüllt (2, 5), die Christengemeinde ist selber das Haus Gottes geworden (4, 17), in welchem er Wohnung macht (Vgl. §. 31, d) [1]). Unter einem geläufigen prophetischen Bilde (Jerem. 31, 10. Ezech. 34, 11 f.) wird die Wiederannahme zum Eigenthumsvolk auch so dargestellt, daß die verirrten Schafe, die sich von ihrem Hirten verloren hatten, nun zu Gott, ihrem Hirten und Hüter zurückgekehrt sind (2, 25. Vgl. Ezech. 34, 10. 16) und so eine Heerde Gottes bilden (5, 2), welcher er als Eigenthümer der Heerde ihre Hirten und zum Obersten derselben den Messias bestellt hat (5, 2—4. Vgl. Ezech. 34, 23 f.).

b) Schon in der beständigen Gnadengegenwart Jehova's inmitten seines Volkes, sowie darin, daß der Eigenthümer der Heerde zugleich ihr Hirte und Hüter ist (not. a), liegt es angedeutet, daß dem Eigenthumsvolke aller Segen und Schutz seines Gottes gewiß ist. Als Gottes Volk ist es nach 2, 10 zugleich der Gegenstand seiner barmherzigen Liebe geworden (Vgl. Hos. 2, 25: רִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה). Unter dem Symbol eines staunenswerthen Lichtes wird 2, 9 das unvergleichliche Glück dargestellt, zu welchem die Glieder des auserwählten Geschlechts aus der Finsterniß ihres Elends berufen sind, und 5, 10 wird als das letzte Ziel ihrer Berufung [2]) die ewige Herrlichkeit Gottes selbst genannt. Wenn hier Gott als der Gott jeder Gnade bezeichnet wird, so erhellt, daß diese Herrlichkeit, wie die ζωή nach 3, 7, nur die letzte der Gnaden [3]) sein wird, die Jehova zur Heilszeit seinem Volke spen-

1) Wenn dieses Gotteshaus (οἶκος) als ein geistliches bezeichnet wird (2, 5), so könnte daran gedacht sein, daß der Geist, der die Gottgeweihtheit der Christen überhaupt vermittelt (§. 44, b), die Gemeinde auch zur Wohnstätte Gottes qualificirt; doch liegt es wohl näher, nur an den Gegensatz gegen den steinernen Tempel des alten Bundes zu denken. Ausdrücklich wird ja hervorgehoben, daß dieses Gotteshaus aus lebendigen Steinen aufgebaut wird, indem die einzelnen Glieder des erwählten Geschlechts sich an den Messias anschließen.

2) Obwohl als Ziel der Berufung in den Evangelien von der einen Seite auch (§. 28, a) die Theilnahme am messianischen Heil genannt wird, so ist die Berufung selbst doch nicht, wie dort, als Aufforderung oder Einladung gedacht, sondern mehr in [illegible] Weise als die in der Erwählung gegebene Bestimmung zu dem mit dem Ziele der Erwählung verbundenen Heil; denn als das erwählte Geschlecht sind die Gläubigen in Christo (5, 10) zum Heil berufen (2, 9: ὑμεῖς γένος ἐκλεκτὸν — τοῦ ὑμᾶς καλέσαντος.

3) Der Begriff der χάρις läßt sich aus dem A. T. nicht ausreichend erläutern. Das hebräische חֶסֶד, das man damit gewöhnlich zusammenstellt, geben die LXX. gewöhnlich durch ἔλεος wieder, und dieses bezeichnet 1, 3 die erbarmende Liebe Gottes, die nach

det. Ein wesentlicher Theil dieser Gnade, welche von den Propheten geweissagt (1, 10), wird jetzt aber bereits dargeboten (*φερομένη*: entgegengebracht) in der Offenbarung Jesu Christi (v. 13) d. h. in der evangelischen Verkündigung, welche den in Jesu erfüllten Theil der Weissagung (v. 11. 12) und das damit gegebene Heil kund macht, und die Gläubigen haben in dieser von dem Apostel als wahrhaft bezeugten Gnade Gottes ihren Standpunkt genommen (5, 12). Sie erscheinen als die Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes (4, 10), womit die Gnadengaben des Geistes gemeint sind, mit denen Gott die Glieder des erwählten Geschlechts zu seinem Dienst ausstattet (§. 44, b). Und wenn ihnen noch eine Mehrung der Gnade gewünscht wird (1, 2), so zeigt 5, 10, daß mit der in Christo gegebenen Berufung zu dem höchsten Heil zugleich die Gewißheit aller weiteren Gnadengaben gegeben ist, durch welche Gott sie dem Heil der Vollendung zuführt. Wie also in der Lehre Jesu seine Erscheinung als die für die messianische Zeit erwartete höchste Liebesoffenbarung Gottes bezeichnet wird (§. 20, b), so erscheint sie auch hier als eine Offenbarung der göttlichen Huld, die zur messianischen Zeit ihre Gnaden spendet.

c) Von der anderen Seite ist die Berufung die Bestimmung zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe, wie wir eine solche ebenfalls schon §. 28, a als Ziel der Berufung erkannten. Die Christen sind die wahren Knechte Gottes (2, 16, vgl. §. 40, b. 4, 10: *καλοὶ οἰκόνομοι*, vgl. §. 32, a), deren Grundpflicht ganz in ATlicher Weise (Vgl. Psalm 2, 11) als Gottesfurcht (Gen. 20, 11. Jos. 22, 25. Jerem. 32, 40. Vgl. Luc. 1, 50) bezeichnet wird (2, 17. Vgl. 1, 17. 3, 15), die sie zu aller andern Pflichterfüllung antreibt (2, 18. 3, 2). Die Gottesfürchtigen werden aber auch, wie Act. 10, 35 (*ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην*), der Gerechtigkeit leben (2, 24), selbst wenn sie darum leiden müssen (3, 14), sie sind die Gerechten (d. h. Gottwohlgefälligen, vgl. §. 21, a) im ATlichen Sinne, welche Gutes thun und Böses meiden (3, 12. vgl. v. 11. 4, 18)[4]). Zu diesem Gutes-

---

2, 10 dem Eigenthumsvolk wieder zugewandt ist. Dagegen entspricht das χάρις der LXX. dem hebräischen חֵן, welches das Wohlgefallen, die Huld Gottes bezeichnet. In diesem Sinne fanden wir Act. 15, 11 in petrinischer Rede die Huld Jesu als dasjenige bezeichnet, wodurch man allein im messianischen Gericht von dem Verderben errettet werden kann (§. 40, d). In diesem Sinne erscheint das ATliche εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον θεοῦ (Gen. 6, 8. 18, 3) oder παρὰ τῷ θεῷ (Luc. 1, 30. 2, 52) metonymisch gewandt, wenn 2, 20 von einem bestimmten Verhalten gesagt wird, es sei χάρις παρὰ θεῷ (Vgl. v. 19), ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Es ist nur eine andere metonymische Wendung dieses Begriffs, wenn χάρις die Gabe der göttlichen Huld bezeichnet. In diesem Sinne wird alles messianische Heil, von welchem die Propheten geweissagt haben, als die für das erwählte Geschlecht der Vollendungszeit bestimmte Gabe der göttlichen Huld bezeichnet (1, 10: οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες), und aus 4, 10 erhellt aufs Deutlichste, daß unter der χάρις eine solche Gabe göttlicher Huld verstanden wird, weil sie dort als Wechselbegriff von χάρισμα erscheint und eine mannigfaltige ist.

4) Schon die 3, 11. 12 citirte Stelle Psalm 34, 15—17 zeigt, daß man das bei Petrus so beliebte ἀγαθοποιεῖν (2, 15. 20. 3, 6. 17. Vgl. 2, 14. 4, 19), dessen Gegensatz κακοποιεῖν bildet (3, 17. Vgl. 2, 12. 14. 3, 16. 4, 15), und ähnliche allgemeinere Ausdrücke (3, 13: ζηλωταὶ τοῦ ἀγαθοῦ, 2, 12: καλὰ ἔργα, καλὴ ἀναστροφή) für das, was die Gerechtigkeit im technischen Sinne ausmacht, nur aus dem A. T. ableiten darf.

thum sind die Christen berufen (2, 21. 3, 9), sie sollen durch die rechte Anwendung ihrer Gaben (4, 11) wie durch die Art, in der sie unter allen Leiden ihren Christennamen tragen (v. 16), Gott verherrlichen und die herrlichen Eigenschaften (ἀρεταί) des Gottes, der sie berufen hat, preisend verkündigen (2, 9. Vgl. Jesaj. 43, 21). Der höchste Ausdruck für diese Aufgabe, zu welcher die Glieder des Eigenthumsvolkes berufen sind, ist der Priesterdienst. Die Vorbedingung dazu, welche dem Volke des A. Bundes fehlte und daher wenigstens annähernd an seinen Stellvertretern, den levitischen Priestern realisirt wurde (Levit. (21, 6—8), ist jetzt in der Heiligkeit des Gottesvolkes erfüllt (§. 44, b). Nun kann auch in diesem Punkte das dem Volke Israel vorgesteckte Ideal (Exod. 19, 6), dessen Verwirklichung Jesaj. 61, 6 für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, realisirt werden; denn die ganze Christengemeinde ist eine heilige Priesterschaft (2, 5), die, weil sie Jehova als ihrem Könige dient, eine königliche genannt wird (v. 9). Alle Vorrechte, welche im A. T. dem levitischen Priesterthum allein eignen (Num. 16, 5), weil nur der Heilige dem heiligen Gott nahen darf (Exod. 19, 22), müssen jetzt auf die ganze Christengemeinde übergehen. Nach 3, 18 hat Christus uns Gott nahe gebracht, zu ihm, von dem wir durch unsere Unheiligkeit getrennt waren, hinzugeführt. Nach 2, 5 erscheint es als die Aufgabe des heiligen Priesterthums, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen [5]).

d) Schon im A. T. ist der Begriff der Kindschaft ein Wechselbegriff für den des Eigenthumsvolks (Jerem. 31, 1. 9). Jehova ist der Gott und der Vater seines Volks, Israel sein Volk und sein Sohn (Vgl. §. 20, c). Auch hier wird vorausgesetzt, daß die Christen Kinder Gottes sind und Gott als ihren Vater anrufen (1, 14. 17), wie sie denn auch 2, 17. 5, 9 als eine Brüderschaft betrachtet werden (Vgl. 5, 12). Freilich tritt nicht direct hervor, daß damit wie in den Evangelien (§. 20, b) die Gewißheit der väterlichen Liebe Gottes ausgedrückt werden soll. Wo vom Sorgen abgemahnt und zum Vertrauen aufgefordert wird, beruft sich Petrus auf Gott als den Schöpfer (Vgl. Act. 4, 24), der nach seiner Treue dem Geschöpf auch seine Hülfe nicht entziehen wird (4, 19), und auf einen Psalmspruch, der von der göttlichen Vorsehung handelt (5, 7 nach Psalm 55, 23). Aber auch hier ist nach dem Zusammenhange von 1, 14. 15 die Berufung zum Heil auf Grund

---

Auch Ritschl findet hier ausdrücklich die Gleichartigkeit der christlichen Lebensaufgabe mit dem ATlichen Vorbilde bezeugt (II, S. 275). Wie sich dieses Gutesthun verhält zu den Vorschriften des mosaischen Gesetzes, ist nirgends näher angedeutet. Daß aber der göttliche Wille im Christenthum (2, 15) im Wesentlichen kein anderer sein könne als der, welcher den Lesern schon in ihrem früheren Zustande aus dem Gesetze bekannt war (4, 2), erhellt deutlich aus 1, 15. 16. Daß dies aber auch für eine höhere geistige Erfüllung des Ceremonialgesetzes im Sinne Christi (§. 24, d) Raum läßt, zeigt 2, 5, wonach es im Christenthum noch andere Priester und Opfer giebt, als die levitischen. Doch ist eine principielle Befreiung vom Gesetz nirgends ausgesprochen, da die Deutung von 2, 16 auf eine solche (Schmid II, S. 201, Geß, S. 411) dem Context durchaus zuwider ist.

5) Wenn diese Opfer als geistliche bezeichnet werden, so könnte daran gedacht sein, daß der Geist, der die Gottgeweihtheit der Christen überhaupt vermittelt (§. 44, b), auch ihre Opfer heilig macht; doch kann damit auch nur der Gegensatz gegen die Thieropfer des alten Bundes ausgedrückt sein (Vgl. not. a. Anm. 1).

der bereits dargebotenen Gnade Gottes (1, 13) sichtlich als Berufung zur Kindschaft gedacht, auf welche der Christ nach v. 17 gleichsam mit der Anrufung des Vaters antwortet, und somit die Kindschaft als ein hohes Glück betrachtet. In der Ermahnung des v. 17 liegt ja ausdrücklich die Voraussetzung, daß man wähnen könnte, die väterliche Liebe Gottes werde die Unparteilichkeit des Richters beeinträchtigen. Deutlicher aber tritt allerdings die andere Seite des Kindschaftsverhältnisses hervor, wonach dasselbe wie das Knechtsverhältniß (not. c), das damit also nicht im Widerspruch steht (Vgl. §. 32, a), die Verpflichtung zum Gehorsam involvirt (1, 14: τέκνα ὑπακοῆς), auf welchen die Erwählung bereits abzielt (v. 2). Dieser Gehorsam wird aber v. 15 wesentlich darein gesetzt, daß das Kind sich dem Vater gleichgestalte, dem Gott, der es zur Kindschaft berufen hat, ähnlich werde, nur daß dabei nicht, wie in der Lehre Jesu, die neue Liebesoffenbarung Gottes (§. 25, a) sondern auf Grund von Levit. 11, 44 die ATliche Offenbarung der Heiligkeit Gottes als Norm ins Auge gefaßt wird (1, 15. 16)[6]). Es erhellt hieraus aufs Neue, daß auch durch die Berufung zur Kindschaft nur verwirklicht werden soll, was als Ideal bereits dem Volke Israel vorgesteckt war.

§. 46. Die Wiedergeburt und die Ernährung des neuen Lebens.

Durch das lebendige Gotteswort der evangelischen Verkündigung sind die Christen wiedergeboren zu einem neuen sittlichen Leben. a) In diesem vermögen sie im Gehorsam der Wahrheit sich immer mehr von den seelengefährlichen Begierden zu reinigen. b) Die Lebensnahrung selbst aber, die durch das Wort dargereicht wird und den Christen immer lieber werden soll, ist Christus, der in seinem ganzen Verhalten uns ein wirkungskräftiges Vorbild giebt. c) Insonderheit wirkt dasselbe das geduldige Ertragen der Leiden, die der Christ nur noch als segensreiche betrachten kann. d)

a) Zur Erfüllung der mit der Berufung dem Christen gestellten Aufgabe (§. 45) wird derselbe aber von Gott selbst befähigt. Doch geschieht dies nach §. 44, b nicht etwa durch den in der Taufe mitgetheilten Geist; sondern wie die Heilsverkündigung Jesu als Prinzip der Lebenserneuerung erschien (§. 21, c) und die apostolische Botschaft selbst die Sinnesänderung wirkte, die sie forderte (§. 40, b), so ist es auch hier das Wort der evange-

6) Der Begriff der Heiligkeit Gottes, der hier als aus dem A. T. bekannt vorausgesetzt wird (Vgl. Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgesch. II. Leipz. 1878), bezeichnet nicht die sittliche Vollkommenheit (Vgl. v. Cölln, II. S. 54), sondern die von aller creatürlichen (ethischen, wie physischen) Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes, welcher der Mensch nur ähnlich werden kann, indem er sich von aller Befleckung durch die Begierden (v. 14) reinigt. Auch in dem Begriff der Heiligkeit, wie wir ihn §. 44, b kennen lernten, lag dieses mehr negative Moment neben dem positiven der Weihe zur Gottangehörigkeit und Gottdienstbarkeit. — Uebrigens ist der Kindschaftsbegriff weder mit der Wiedergeburt und Hoffnung (1, 3), noch mit dem Bilde 1, 23. 2, 2 in Beziehung gesetzt. Auch 3, 6 erscheint derselbe in jener metaphorischen Wendung, wonach man durch Nachbildung des Thuns Jemandes sein rechtes Kind wird (Vgl. Matth. 23, 31).

lischen Verkündigung, welches die Wiedergeburt d. h. den Beginn eines neuen (sittlichen) Lebens wirkt. Da nemlich die Heilsbotschaft in Kraft des vom Himmel gesandten heiligen Geistes verkündigt wird (1, 12) und Alles, was die Geistbegabten reden, als ein von Gott kommendes Wort betrachtet werden soll (4, 11: ὡς λόγια θεοῦ), so ist jene Verkündigung eine unmittelbare Gottesbotschaft (4, 17: εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ; 2, 8. 3, 1: ὁ λόγος schlechthin. Vgl. Act. 4, 29) und daher dem Worte Gottes, das im A. T. an die Propheten erging und ebenfalls vom Geist ihnen eingegeben war [1]), völlig gleichartig. Wenn Petrus 1, 24 eine Schriftstelle anführt, die von dem Wesen des ATlichen Offenbarungswortes handelt, so sagt er v. 25 ausdrücklich, daß die zu den Lesern gelangte Verkündigung (1, 12) ein solches Gotteswort sei. Dieses bleibende (d. h. unvergängliche, vgl. §. 18, c) Gotteswort ist aber ein lebendiges d. h. wirkungskräftiges, durch welches die Christen zu einem neuen Leben wiedergeboren sind (1, 23), und da das Erzeugte das Wesen dessen, aus welchem es erzeugt ist, an sich tragen muß, so ist dieses Leben ein bleibendes, unvergängliches [2]). Durch dieses sein Wort wirkt also Gott selbst die Wiedergeburt; denn wenn 1, 3 die Auferstehung Christi als das Mittel, dessen er sich bedient, genannt wird, so ist zwar für das Bewußtsein des Apostels diese Thatsache selbst gemeint (§. 50, b), aber den Lesern war ja dieselbe nur durch die evangelische Verkündigung bekannt geworden (1, 12). Aehnlich wird jede Bewahrung, Stärkung und Förderung des Christenlebens wie in der Lehre Jesu (§. 30, b) auf Gott zurückgeführt (1, 5. 5, 10), dem man darum als dem treuen Hüter (2, 25) seine Seele in allen Anfechtungen befehlen soll (4, 19) im Gebet (v. 7. Vgl. 3, 7. 12). Und wenn auch nicht ausschließlich, so wird doch auch dies Gnadenwirken vornemlich durch das Wort vermittelt gedacht sein. Freilich bedarf es zur Wirksamkeit desselben des steten Gehorsams gegen die im Wort verkündete Wahrheit (1, 22); aber dieser Gehorsam, auf den die Erwählung abzielt (v. 2), ist ja bei den gläubigen Israeliten von vornherein gegeben (§. 44, a) und ergiebt sich in ihrem neuen Kindschaftsverhältniß von selbst (§. 45, d).

b) Das neue Leben der Christen kann am besten durch seinen Gegensatz zu dem vorchristlichen Leben charakterisirt werden. Diesem sind nach 1, 14 die Begierden eigenthümlich, die als sündliche gedacht sind, weil die Begier-

---

1) Wie objectiv dieses Gotteswort den Propheten gegenüberstand, zeigt am besten 1, 10—12, wo es heißt, daß die Propheten in Betreff der ihnen vom Geist bezeugten Thatsachen, von denen ihnen nur offenbart war, daß sie für ein zukünftiges Geschlecht bestimmt seien, aufs eifrigste suchten und forschten, auf welche Zeit sich diese Offenbarung bezog. Diese Ansicht von der Prophetie lehnt sich wohl an einzelne Thatsachen, wie Dan. 9, 2. 23 ff. 12, 11 ff. an. Sie wird aber von der Voraussetzung einer directen messianischen Weissagung aus, welche überall die noch weit entfernte Heilszukunft ins Auge fassen soll, ungeschichtlich auf alle Propheten ausgedehnt.

2) Ausdrücklich wird deshalb der Same, aus dem es erzeugt ist, als unvergänglicher bezeichnet, und es ist durchaus unrichtig, unter diesem Samen etwa den Geist zu verstehen, wie Schmid, II. S. 202 thut; denn der unvergängliche Same wird im Folgenden ausdrücklich als das lebendige und bleibende Wort Gottes bezeichnet, dessen hier hervorgehobene und 1, 24. 25 begründete Eigenthümlichkeit ausdrücklich dem ἄφθαρτος entspricht, und der Wechsel der Präpositionen beruht nur darauf, daß die bildliche Vorstellung der Zeugung aus dem Samen in die bildlose der Vermittlung durch das Wort umgesetzt wird.

den der Menschen, wie sie nun einmal sind [3]), im directen Gegensatz gegen den Willen Gottes stehen (4, 2). Bei jenen Begierden ist zunächst an die fleischlichen, d. h. sinnlichen Begierden im engeren Sinne gedacht (2, 11). Zwar ist es nach 4, 3 dem heidnischen Leben charakteristisch, in Schwelgerei und Unzucht sich diesen fleischlichen Begierden zu ergeben, aber der Verfasser muß seine judenchristlichen Leser daran erinnern, daß sie, die den Willen Gottes wohl kannten, doch in der vergangenen Zeit diesen Willen der Heiden gethan haben [4]). Andererseits gehören aber zu diesen sündlichen Begierden auch die 2, 1 aufgezählten Regungen und Aeußerungen der Lieblosigkeit. Dieser Wandel in den Begierden übt, weil er durch Erziehung, Sitte und Ueberlieferung den Menschen habituell geworden, eine sie beherrschende Macht aus und macht ihr Leben zu einem unfreien (1, 18). Aber durch die Wiedergeburt sind die Gläubigen eben von dieser Macht freigeworden und können nun im Gehorsam gegen die Wahrheit ihre Seelen reinigen (ἁγνίζειν) von den sie befleckenden Begierden (1, 22), wodurch die in der Taufe erlangte ἁγιότης (Vgl. §. 44, b) in allem Wandel immer mehr realisirt (v. 14. 15) und das gute Gewissen, das man in ihr empfängt (3, 21), unser bleibendes Besitzthum wird (3, 16). Dann tritt an die Stelle des Lebens in den Begierden der Wandel in Gottesfurcht (1, 17), in welcher man sich der fleischlichen Begierden enthält, weil sie das Heil der Seele gefährden (2, 11), indem sie einem Rausche gleich die Seele umnebeln und so die Geistesklarheit und Nüchternheit rauben, ohne welche man nicht die schon von Jesu geforderte Wachsamkeit üben kann (4, 7. 5, 8. Vgl. §. 30, b).

c) Weil die Christen, an welche Petrus schreibt, erst kürzlich Christen geworden und damit wiedergeboren sind, so nennt er sie 2, 2 eben geborene Kindlein, deren gedeihliches Wachsthum davon abhängt, daß sie nach lauterer Nahrung begehren. Diese bezeichnet der Apostel dem Bilde entsprechend als die Kindernahrung (Milch), und das Beiwort λογικόν scheint dieselbe (wenn es den Ausdruck nicht bloß als bildlichen bezeichnen soll, wofür aller Sprachgebrauch und jedes Bedürfniß fehlt) als aus dem Worte stammend zu bezeichnen. Es wird hier dann das lebenzeugende Wort noch von der in diesem Worte dargereichten Nahrung unterschieden und diese selbst 2, 3 als Christus bezeichnet, von dem es heißt, daß, wenn man einmal geschmeckt, wie süß er sei, man beständig nach dieser Nahrung verlangen werde. In der That ist ja auch der Inhalt der evangelischen Heilsverkündigung nichts anderes als Christus, und die bildliche Vorstellungsweise erinnert auffallend an johanneische Aussprüche, in denen Christus sich das Brod des Lebens nennt (Vgl. besonders Joh. 6, 35). Wie es während seiner irdischen Wirksamkeit

---

3) Aehnlich ist in den Reden Jesu von den Menschen schlechthin die Rede (§. 33, c. Anm. 5). Dagegen scheint der Ausdruck κόσμος selbst 5, 9 nicht die unchristliche Menschenwelt, sondern den irdischen Weltbestand (1, 20) zu bezeichnen. Auch 3, 18 erscheinen alle Menschen Christo gegenüber als ungerecht d. h. dem Willen Gottes nicht entsprechend.

4) Daß ein Leben in sündlichen Begierden durch eine äußerliche Gesetzeserfüllung, wie sie die Leser früher ἐν ἀγνοίᾳ geübt (1, 14 und dazu §. 44, c), nicht ausgeschlossen wird, zeigt am besten die Polemik Jesu gegen die pharisäische Gesetzeserfüllung (Vgl. z. B. Matth. 23, 23—28), und die moderne Kritik, die Röm. 13, 12—14 an Judenchristen geschrieben sein läßt, sollte doch weniger zuversichtlich in der Behauptung sein, daß 4, 3 für heidenchristliche Leser beweisend sei (Vgl. wieder Immer, S. 474).

ein Zeichen der Jüngerschaft war, wenn man zu ihm kam (§. 29, a), so redet auch Petrus 2, 4 von einem Zuihmkommen, wodurch der Einzelne ein lebendiger Stein an dem Gottestempel d. h. nach §. 45, a ein echtes Mitglied der Gemeinde wird. Es ist aber, wie aus dem Zusammenhange mit v. 2 f. erhellt, hier natürlich davon die Rede, daß man zu ihm kommt, insofern er im Worte als Lebensnahrung dargeboten wird, weil man durch die Erfahrung von der Beschaffenheit derselben nach dieser Nahrung verlangen gelernt hat. Dies Verlangen entsteht, wenn man den im Wort Verkündigten lieb gewonnen hat, was 2, 3 bildlich als Gekostethaben seiner Süßigkeit bezeichnet wird, 1, 8 aber bildlos als ein Lieben dessen, den man von Person doch nicht gesehen, sondern nur verkündigen gehört hat. Als Nahrung des neuen sittlichen Lebens kann aber der im Wort verkündigte Christus darum bezeichnet werden, weil ebenso wie einst seine Selbstdarstellung in seiner irdischen Wirksamkeit (§. 21, d), so jetzt die Verkündigung von derselben ein wirkungskräftiges Vorbild ist (2, 21. 3, 18. 4, 1. 13). Der Wandel in Christo (3, 16) wird demnach nichts anderes bezeichnen als den Wandel, der sich in der durch dieses Vorbild bestimmten Sphäre bewegt, und darauf bezieht sich auch wohl die Bezeichnung der Christen als *οἱ ἐν Χριστῷ* (5, 14), ohne daß dabei an eine mystische Lebensgemeinschaft mit Christo zu denken ist. Aus jener Wirksamkeit der Verkündigung von Christo kann man dann auch die Art, wie alle Gott wohlgefälligen Werke der Christen durch Christum vermittelt erscheinen (2, 5. 4, 11)[5]), erläutern, obwohl diese Combination nicht ausdrücklich vollzogen wird.

d) Diese Nachbildung des Vorbildes Christi kommt aber insbesondere in Betracht, wenn der Christ an den Leiden, welche Christus in der Welt zu erdulden hatte, Antheil nehmen muß (4, 13), wie er es seinen Jüngern vorhergesagt (§. 30, a) und wie sie sich nun auf Grund göttlichen Rathschlusses an allen Christen in der Welt vollziehen (5, 9)[6]). Es kommt aber darauf an, daß die Christen diese Leiden tragen, wie er sie trug; denn gerade in seinem unschuldigen und geduldigen (2, 22 f.) Leiden hat er ihnen nach v. 21 ein Vorbild gegeben und gleichsam die Fußtapfen vorgezeichnet, denen sie nun nachfolgen sollen, die aber auch (ähnlich wie Matth. 11, 28 f.) das

---

5) Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in 2, 5 besagt nicht, daß die geistlichen Opfer der Christen (§. 45, c) durch Christum Gott wohlgefällig geworden seien; denn dem Contexte nach, in welchem der Schluß des Satzes zu dem Ausgangspunkte (πρὸς ὃν προσερχόμενοι v. 4) zurücklenkt, soll dadurch ausgedrückt werden, daß das Darbringen jener Opfer selbst durch Christum vermittelt ist, daß wir durch ihn zu diesem priesterlichen Thun befähigt sind. Ebenso drückt der gleiche Zusatz 4, 11 aus, daß jede richtige Anwendung der empfangenen Gaben, durch die wir Gott verherrlichen, durch Christum vermittelt ist, daß wir durch ihn zu dieser Thätigkeit der wahren Gottesknechte (§. 45, c) befähigt sind.

6) Allerdings können dieselben auch auf den Teufel zurückgeführt werden, der 5, 8, wie in der Lehre Jesu (§. 23, a), als der Wiedersacher erscheint, der die Christen, indem er sie vom Glauben abbringt, dem Verderben zu überliefern trachtet. Auch Act. 5, 3 wird in einer Aeußerung des Petrus die Sünde, welche dem Ananias den Tod brachte, auf den Satan zurückgeführt. Aber nach biblischer Anschauung hat der Teufel überall nur so viel Macht, als Gott ihm giebt. Daher erscheint von der anderen Seite das Leiden als auf einem Willen Gottes beruhend (3, 17. 4, 19), dessen gewaltige Hand es uns auferlegt (5, 6).

Nachfolgen erleichtern und ermöglichen, sodaß auch hier das Vorbild Christi ein wirkungskräftiges ist (not. c). Weil wir aber zu solcher Nachfolge Jesu im Leiden berufen sind (2, 21), erlangt man durch unschuldiges und geduldiges Leiden das göttliche Wohlgefallen (v. 19. 20). Darum ist das Leiden, das nach einem häufigen ATlichen Bilde als Feuergluth bezeichnet wird, auch ein segensreiches, sofern es zu unsrer Prüfung dient (4, 12); denn wie das vergängliche Gold der Feuerprobe unterworfen wird, um seine Echtheit zu bewähren (Vgl. Psalm 66, 10. Prov. 17, 3. Maleach. 3, 2. 3), so kommt die Bewährtheit des Glaubens in der Leidensprüfung als eine viel werthvollere zur Erscheinung, die uns Lob und Preis und Ehre vor Gott erwirbt (1, 7. 8). Wenn diese Betrachtung des Leidens aus dem Bewußtsein des Christenstandes als Heilsstandes hervorgeht, in dem Alles, auch das Leiden, zuletzt ein Erweis göttlicher Gnade werden muß (Vgl. §. 45, b), so reflectirt eine andre darauf, wie es für die Erfüllung des Christenberufes (§. 45, c) förderlich und darum segensreich werden muß. Denn wenn Christus gelitten hat um der segensreichen Folgen willen, die sich an dies sein Leiden knüpfen (3, 18—22), so soll auch der Christ (gegen die natürliche Leidensscheu) sich mit derselben Erwägung d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens waffnen, die sofort dahin angegeben wird, daß wer (als Gerechter oder um Gerechtigkeit willen, vgl. 3, 14. 17) am Fleisch gelitten hat, dadurch prinzipiell mit Sündigen aufgehört hat, um ferner nicht mehr menschlichen Begierden, sondern göttlichem Willen zu leben (4, 1. 2)[7]).

§. 47. Das christliche Gemeinschaftsleben.

Als die christlichen Cardinaltugenden erscheinen auch hier die ungeheuchelte ausdauernde Bruderliebe und die sanftmüthige Demuth, die sich im gegenseitigen Dienen bewährt. a) Zu der von dem Apostel um Gottes willen geforderten Unterwerfung unter die menschlichen Ordnungen gehört vor allem der Gehorsam und die Ehrfurcht gegen die Obrigkeit. b) Ebenso aber gehört dahin das geduldige Ertragen der im Sclavenstande oft unschuldig erlittenen Unbill, und unter denselben Gesichtspunkt stellt der Apostel das Verhältniß christlicher Ehefrauen zu ihren noch ungläubigen Männern. c) Er verlangt

7) Den Versuch, diesen Satz aus Röm. 6, 7 zu erläutern (Baur, S. 290) erneuert der Sache nach (sofern auch er an ein Absterben für die sündlichen Lüste denkt) wieder Sieffert (Jahrb. f. d. Th. 1875, S. 425 ff.). Allein mit dem παϑεῖν den Begriff des Absterbens zu verbinden, ist reine Willkür, und der Gedanke, daß die Sünde in der σάρξ ihren Sitz hat, kein petrinischer, wie schon daraus erhellt, daß es, um diesen Gedanken zu wecken, v. 2 nothwendig heißen müßte: ἐπιϑυμίαις σαρκός. Sehr gut entwickelt S., wie für den Christen nach 3, 14. 4, 13. das Leiden nur noch ein παϑεῖν σαρκί ist; aber die Gründe, weshalb es das ist, haben mit dem Absterben für die sündlichen Begierden nichts zu thun. Freilich erhellt auch nicht, weshalb das Leiden am Leibesleben das Sündigen entleiden soll (Pfleiderer, S. 423), aber wer durch die Feindschaft der Sünder (wovon in diesem Zusammenhang allein die Rede) gelitten hat, der hat es eben gethan, weil er auch auf die Gefahr hin, darunter am Fleische zu leiden, ihrem sündlichen Wollen nicht nachgegeben, sondern mit dem Sündigen ein für allemal (Bem. des Perfectum!) gebrochen hat.

endlich überhaupt, daß die Christen durch ihr Verhalten die heidnische Verleumdung widerlegen und ihren Feinden selbst zum Segen gereichen sollen. d)

a) Da die Christen sich unter einander Brüder nennen (5, 12) und eine Bruderschaft bilden (2, 17. 5, 9), so erscheint 2, 17 als die specifische Pflicht gegen die Brüder die Liebe, welche Christus als das größte Gebot bezeichnet hat (§. 25). Diese bildet so sehr den Mittelpunkt des christlich sittlichen Lebens, daß 1, 22 die Bruderliebe (Vgl. 3, 8) als das nächste Ziel der Herzensreinigung bezeichnet und in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit aus dem Wesen der Wiedergeburt heraus bestimmt wird. Dem allgemeinen Charakter aller Christentugend gemäß (3, 15, vgl. §. 26, c) muß die Liebe ungeheuchelt aus dem Herzen kommen (1, 22), die Liebesübung ohne Murren geschehen (4, 9), weshalb unter den Erscheinungsformen des Egoismus (2, 1) nicht blos Bosheit, Neid und Verleumdung, sondern auch Trug und Heuchelei ausgeschlossen wird. Dagegen wird das Wesen der Liebe 3, 8 beschrieben als Gleichheit der Gesinnung, Mitgefühl und Barmherzigkeit. Was ihr aber erst ihren rechten Werth verleiht, ist die aus der Unvergänglichkeit des aus dem unvergänglichen Worte erzeugten Lebens sich ergebende ἐκτένεια (1, 22) d. h. die nachhaltige ausdauernde Energie, die im Geben wie im Vergeben keine Grenzen kennt und darum nach 4, 8 (Vgl. Prov. 10, 12) eine Menge von Sünden zudeckt (Vgl. Matth. 18, 21. 22). Symbolischer Ausdruck dieser Bruderliebe ist der Liebeskuß (5, 14: φίλημα ἀγάπης). Neben der Liebe aber steht wie in der Lehre Jesu (§. 25, d) die Demuth (3, 8. 5, 5: ταπεινοφροσύνη). Diese besteht Gott gegenüber darin, daß man sich geduldig in seine Wege fügt und unter seine gewaltige Hand beugt (5, 6), dem Nächsten gegenüber darin, daß man Jedem die ihm gebührende τιμή giebt (2, 17. Vgl. 3, 7). Das Suum cuique bildet in dieser Stelle ausdrücklich die zweite Cardinalpflicht neben der Bruderliebe. Neben der Demuth steht, wie Matth. 11, 29, die Sanftmuth (3, 4. 15), welche die Unbill und Feindschaft Anderer gelassen trägt, sich dadurch nicht zur Heftigkeit reizen läßt, und andererseits, wie Matth. 20, 25—28, das demüthige Dienen, worin sich Jeder dem Andern unterordnet (5, 5). In diesem gegenseitigen Dienen soll Jeder die Gaben, die er von Gott empfangen hat, als Haushalter verwalten (4, 10), weil ihm das Wort, das er redet, von Gott gegeben, der ihm auch zu jeder Dienstleistung das Vermögen verleiht [1]).

b) Jemehr die Christen sich als das auserwählte Geschlecht fühlten, um so näher lag es, daß sie von den weltlichen Lebensordnungen, in denen die Bekehrung sie vorfand, sich emancipirt glaubten, oder doch durch unberufene

1) Speciell erörtert Petrus 5, 2. 3 die Pflichten der Aeltesten, denen das Hirtenamt über die Gemeinden (Vgl. §. 45, a) anvertraut ist, wie ihm selbst als ihrem συμπρεσβύτερος die Leitung der ganzen Kirche (5, 1). Auch diese Gemeindeleitung (das ἐπισκοπεῖν) soll ein Liebesdienst sein, der freiwillig und bereitwillig, nicht bloß aus Zwang der Pflicht oder Gewinnsucht, und nicht in Herrschsucht sondern in der Demuth geübt wird, die nur sucht, den Andern ein Vorbild zu geben und sie dadurch zur Nachfolge anzutreiben. Ein zweites Gemeindeamt kennt Petrus in den Gemeinden, an die er schreibt, noch nicht. Wie in der Gemeinde zu Jerusalem (§. 41, c) sind es die den Jahren nach Jüngern (οἱ νεώτεροι), die ihrer Altersstellung nach ohne besondere Beamtung die äußeren Dienste in der Gemeinde verrichten und daher zur Unterordnung unter die Aeltesten ermahnt werden (5, 5).

Einmischung in diese Verhältnisse (4, 15: ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος) von ihrem höheren Standpunkte aus sich Verdacht oder Verfolgungen zuzogen. Es waren das ja nur menschliche Ordnungen, die man leicht als verwerflich betrachten konnte, weil auch sie von der den Menschen als solchen (§. 46, b) anklebenden Sünde verderbt waren. Der Apostel aber fordert 2, 13, daß man sich aller menschlichen Ordnung (ἀνθρωπίνη κτίσις), freilich nicht als solcher, sondern um Gottes Willen (διὰ τὸν κύριον) unterordne. Dies gilt nun zunächst von der obrigkeitlichen Ordnung. Allerdings sind die Christen als solche frei (Vgl. Matth. 17, 26), weil sie als Knechte Gottes keiner menschlichen Autorität unterworfen sind (2, 16: ὡς ἐλεύθεροι — ὡς θεοῦ δοῦλοι). Allein eben darum sollen sie ihre Freiheit nicht zum Deckmantel der Schlechtigkeit gebrauchen, vielmehr, weil ja auch die Obrigkeit das Gutesthun fordert, das Bösesthun bestraft, ihr durch solches Gutesthun Gehorsam leisten (v. 14. 15). Da der Christ aber nach not. a Jedem die ihm zukommende Ehre geben soll, so verlangt Petrus auch für den König d. h. den römischen Kaiser (v. 13) die ihm zukommende Ehrerbietung (v. 17), wobei er freilich nicht unterläßt, durch die Gegenüberstellung der Gottespflicht und Königspflicht nach dem Vorbilde von Marc. 12, 17 anzudeuten, daß die Erfüllung dieser der Erfüllung jener in keiner Weise präjudicire. Auf die besonderen Collisionsfälle, wo man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Act. 4, 19. 5, 29), geht er hier nicht näher ein.

c) Unter demselben Gesichtspunkte behandelt Petrus das Sclavenverhältniß, sofern er zu christlichen Sclaven redet, die noch ungläubige Herren haben. Auch hier fordert er im Namen der Gottesfurcht und um des Bewußtseins willen, daß Gott es ist, der sie in das Sclavenverhältniß gesetzt hat (2, 19: διὰ συνείδησιν θεοῦ), Unterordnung unter die Herren, selbst wo diese durch ihre Verkehrtheit (v. 18: σκολιοῖς, vgl. Act. 2, 40) den Gehorsam erschweren. Giebt es in diesem Fall mancherlei Unbill zu ertragen, so gilt hier nur die allgemeine Wahrheit, daß die Christen nach dem Vorbilde Christi berufen sind, durch unschuldiges und geduldiges Ertragen des Unrechts das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (v. 19. 20). Ein ähnlicher Fall findet statt, wo christliche Weiber noch ungläubige Männer haben (3, 1). Hier gilt es, nach dem Vorbilde der heiligen Weiber des alten Bundes sich den Männern unterzuordnen und im Gutesthun ausharrend ohne jede Menschenfurcht seine Hoffnung auf Gott zu setzen (v. 5. 6). Ihr keuscher Wandel soll auch hier in der Furcht Gottes wurzeln (v. 2) und ihr Schmuck nicht in äußeren Zierrathen sondern in dem sanftmüthigen und stillen Geiste bestehen, da dieser Schmuck allein vor Gott werthvoll ist (v. 3. 4). Nur gelegentlich wirft der Apostel einen Blick auf die christlichen Ehen und verlangt von den Männern verständige Einsicht (γνῶσιν) im Verkehr mit dem schwächeren Geschlecht und gebührende Anerkennung der Christenwürde der Frauen auf Grund des Suum cuique, da nur so das gemeinsame Gebet, das er als den eigentlichen Höhepunkt des ehelichen Lebens im Christenthum zu betrachten scheint, unbehindert bleiben kann (v. 7).

d) Das rechte Verhalten der Christen zu den menschlichen Ordnungen hat nach dem Willen Gottes noch den speciellen Zweck, den Nichtchristen, welche das wahre Wesen des neuen christlichen Lebens nicht verstehen konnten, gerade in den natürlichen Lebensverhältnissen, die sie zu beurtheilen verstanden, zu zeigen, daß das Christenthum seine Anhänger zur treuen

Pflichterfüllung in denselben anhalte und befähige, und so der Unwissenheit der thörichten Menschen den Mund zu stopfen (2, 15). Die Nichtchristen waren nämlich nach 2, 12 geneigt, die Christen als Uebelthäter zu verleumden, theils wirklich aus mangelhafter Kenntniß ihres sittlichen Lebens, theils aber auch nach 4, 4, weil sie durch die Abkehr der Christen von dem unsittlichen Leben, das dieselben früher mit ihnen gemeinsam geführt, sich getroffen fühlten und nun durch Lästerung den Stachel dieser Verurtheilung ihres Treibens abzustumpfen suchten. Der Apostel hofft noch, daß die Lästerer, wenn sie bei näherer Betrachtung des christlichen Wandels sich ihrer Lästerung schämen müssen (3, 16), wenigstens wenn der Tag ihrer Gnadenheimsuchung gekommen, dadurch werden veranlaßt werden, Gott zu preisen für das, was er in den Christen gewirkt hat (2, 12, vgl. Matth. 5, 16), womit sie ja fürs Christenthum so gut wie gewonnen sind. In gleicher Weise hofft er, daß auch die gläubigen Weiber ihre ungläubigen Männer durch ihren Wandel ohne Worte werden gewinnen können (3, 1. 2). Es gilt nur, vor Allem dafür zu sorgen, daß die Christen nicht durch eigene Sünde oder durch wohlgemeinte, aber übel angebrachte Einmischung in Dinge, die sie nichts angehen (not. b), sich eine wohlverdiente Schmach zuziehen (4, 15). Dagegen haben sie der positiven Feindschaft der Ungläubigen gegenüber Gelegenheit, das Gebot der Feindesliebe zu üben (§. 25, c), nicht Böses mit Bösem zu vergelten, weder das böse Wort noch die böse That, sondern die erlittene Unbill mit Segnen zu erwidern, wofür 2, 23 auf das Beispiel Christi hingewiesen und 3, 9 sichtlich auf das Wort Christi (Matth. 5, 44 = Luc. 6, 28) angespielt wird. Wie durch dieses Thatzeugniß sollen sie aber auch bereit sein, ihren Feinden durch ein ebenso freimüthiges als sanftmüthiges Bekenntniß über ihre Christenhoffnung Rechenschaft zu geben (3, 15). Der Apostel hofft, daß gerade ihr Verhalten im Leiden, wenn sie dabei unerschütterlich im Gutesthun verharren, ihren Feinden selbst noch zum Segen gereichen kann, wie es, in freilich einzigartiger Weise, bei dem Leiden Christi der Fall gewesen (v. 16—18). Es geziemt sich für sie, so lange sie als Fremdlinge hier unter den Nichtchristen leben (2, 11), diesen nicht Anstoß zu geben, sondern zum Segen zu werden. Auch können sie nur so das höchste Ziel erreichen, das ihnen nach §. 45, c als wahren Gottesknechten gesteckt ist, Gott zu verherrlichen. Wer lediglich um seines Christennamens willen Schmach leidet (Vgl. 4, 14), braucht sich derselben nicht zu schämen, da er Gott durch die Art, wie er diesen Namen trägt, Ehre macht (4, 16, lies: ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ).

Viertes Capitel.

Der Messias und sein Werk.

---

§. 48. Der Messiasgeist.

In der Endzeit ist Christus, der als der Erlöser von Anbeginn an im Rathschlusse Gottes vorhererkannt war, als solcher erwählt und den Menschen

kund gemacht worden. a) Der Gottesgeist, mit welchem er während seines irdischen Lebens gesalbt war, hat schon in den Propheten gezeugt von dem, was ihm nach diesem Rathschlusse begegnen sollte. b) Seinem durch diese Salbung einzigartig potenzirten Geisteswesen nach konnte der dem Fleische nach getödtete nicht im Tode bleiben, sondern mußte durch die Auferstehung lebendig gemacht werden. c) In diesem Geiste hat Christus endlich bei seinem Aufenthalt im Hades den dort im Gewahrsam befindlichen Geistern der Verstorbenen die Heilsbotschaft verkündet. d)

a) Die Vollendung der Theokratie in dem gläubigen Israel hat begonnen, weil die messianische Zeit da ist, und die messianische Zeit ist da, weil der Messias erschienen ist. Wie §. 40, a, so wird die von der Weissagung verkündete Endzeit (*τὸ ἔσχατον τῶν χρόνων*, als Uebersetzung des prophetischen אַחֲרִית הַיָּמִים) als gegenwärtig betrachtet, weil zu dieser Zeit der Messias kund gemacht ist (1, 19. 20). Daß Jesus von Nazareth dieser Messias sei, braucht natürlich den Gläubigen in Israel nicht mehr bewiesen zu werden; der Würdename des Messias, der ursprünglich auf die Ausrüstung zu seinem specifischen Berufe hinwies (§. 18) und darum die Vorstellung seiner Heilsmittlerschaft involvirt, ist bereits so ganz auf die geschichtliche Person Jesu übergegangen, daß er zum Nomen proprium geworden ist [1]). Was die Propheten von den für den Messias bestimmten Leiden und den darauf folgenden Verherrlichungen geweissagt haben, das wird jetzt bereits in der evangelischen Verkündigung von Jesu als eingetreten angekündigt (1, 11. 12). Schon diese Anschauung, wonach die Herrlichkeit nicht als eine dem Messias ursprünglich eigne, sondern als eine für ihn in der Weissagung bestimmte erscheint, macht es wenig wahrscheinlich, daß Petrus auf ein vorgeschichtliches Sein und dem entsprechend auf ein schon ursprünglich übermenschliches Wesen Christi reflectirt haben sollte. Eine solche Präexistenz findet man freilich sehr häufig in der Stelle 1, 20 (Vgl. z. B. Lutz, S. 349, Pfleiderer, S. 421, Geß, S. 395 f.). Aber das *φανερωθείς* geht wegen seiner absichtsvollen Beziehung auf das *εἰδότες* v. 18 nicht auf die durch die Erscheinung auf Erden erfolgte Kundmachung Christi, welche allerdings dem Verborgensein in einem früheren Zustande entgegengesetzt sein könnte, sondern auf die Kundmachung Christi in seiner Bedeutung als messianischer Erlöser (v. 18) durch seinen Tod (v. 19) und seine Erhöhung (v. 21), und diese Kundmachung wird dem Verborgensein derselben im göttlichen Rathschlusse entgegengestellt. Um der Gemeinde der Endzeit willen, (*δι' ὑμᾶς*) d. h. damit diese wisse, daß sie erlöst ist und auf diesen Glauben ihre Hoffnung auf

---

1) Nie mehr wird von Petrus der Name Ἰησοῦς gebraucht; am häufigsten und zwar vorzugsweise, wo auf sein irdisches Leben zurückgeblickt wird (1, 11. 19. 2, 21. 3, 16. 18. 4, 1. 14. 5, 10. 14), wird er Χριστός schlechthin genannt, seltener und ohne ersichtlichen Unterschied ὁ Χριστός (3, 15. 4, 13. 5, 1). Daneben findet sich ausschließlich der Name Ἰησοῦς Χριστός (1, 1. 2. 3. 7. 13. 2, 5. 3, 21. 4, 11. Vgl. §. 41, a), die Lesart Χριστὸς Ἰησοῦς in 5, 10. 14 ist ohne Zweifel unrichtig. Es versteht sich von selbst, daß diese Erhebung des Würdenamens Jesu zum Eigennamen eben darin ihren Grund hat, daß die Person Jesu dem Christen überall und ausschließlich in seiner specifischen Heilsmittlerqualität vor Augen steht.

die Heilsvollendung gründe (v. 21), ist Christus jetzt kundgemacht als das, was er ihr sein will, obwohl Gott schon von jeher die Person Christi als denjenigen vorhergekannt hat (προεγνωσμένος), durch dessen Blut die Erlösung werde vollbracht werden [2]). Dieses göttliche Vorhererkennen setzt aber so wenig wie dasjenige, welches die als direct messianische gefaßte Prophetie überall involvirt, ein gleichzeitiges Vorhandensein der Person voraus, deren Qualification Gott vorausschaut. Ganz ähnlich wie das gläubige Israel (1, 2: ἐκλεκτοὶ — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ und dazu §. 44, a) hat Gott die geschichtliche Person Jesu in Gemäßheit dieses Vorhererkennens zu ihrer messianischen Bestimmung erwählt (2, 4. 6).

b) Wenn es 1, 11 heißt, daß der in den Propheten redende Geist Christi die Schicksale Christi vorher bezeugte, so läge es hier ungleich näher, darunter den Geist des präexistirenden Christus zu verstehen (Vgl. Lechler, S. 177), und dem steht nicht entgegen, wie Beyschlag, S. 121 meint, daß Jesus nach petrinischer Lehre erst durch seine Erhöhung zum Messias gemacht ist. Denn wenn trotzdem der zum Nomen proprium gewordene Messiasname, und zwar mit Vorliebe, von der geschichtlichen Person Christi gebraucht werden kann (not. a), so kann er auch auf den präexistenten übertragen werden. Aber auffallend wäre es allerdings, daß er in demselben Satze ohne Unterscheidung von dem präexistenten (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) und von dem geschichtlichen (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα) gebraucht wäre, und da der Sinn, welcher entsteht, wenn man ihn beide Male von dem geschichtlichen Christus faßt, ein mit den sonstigen Voraussetzungen der petrinischen Lehre durchaus übereinstimmender ist, so ist diese Fassung allein berechtigt. Hiernach ist der Geist, mit welchem Christus bei der Taufe gesalbt wurde (§. 38, b) und welcher also während seines Amtslebens sein Geist war, bereits, ehe er ihn empfing, in den Propheten thätig gewesen. Dieser Geist ist nichts anderes, als der ewige Gottesgeist, in welchem der messianische Heilsrathschluß von Ewigkeit her gefaßt war und welcher darum ebenso in den Propheten davon zeugen konnte, wie er nachmals den Messias selbst zu der Ausführung dieses Rathschlusses befähigte. Will man dies eine ideale Präexistenz Christi im göttlichen Geiste oder im göttlichen Rathschlusse nennen, so ist dagegen kaum etwas einzuwenden, aber eine solche ist mit der Voraussetzung einer direct messianischen Prophetie, von welcher Petrus mit allen NTlichen Schriftstellern ausgeht (§. 46, a. Anm. 1), überall gegeben.

c) In der Stelle 3, 18 wird die menschliche Person Christi nach zwei verschiedenen Seiten betrachtet, von denen die eine als Fleisch, die andere als Geist bezeichnet wird. Es ist aber nicht richtig, wenn Beyschlag S. 113 darin nur die beiden Factoren des menschlichen Wesens überhaupt sieht; denn wenn auch das Fleisch nach §. 27, a einfach das Substrat des irdisch-leiblichen

---

2) Nicht die Absicht, auf die Unvergänglichkeit Christi im Unterschiede von dem vergänglichen Golde hinzuweisen (Ritschl II, S. 178), sondern lediglich die Erwähnung der Endzeit hat es hervorgerufen, daß im Gegensatz dieses göttliche Vorhererkennen bis in die erste Anfangszeit, d. h. bis vor die Weltschöpfung hinaufdatirt und dadurch der göttliche Heilsrathschluß als ewiger ausdrücklich bezeichnet wird. Daß das προγνώσκειν, sowenig wie die πρόγνωσις 1, 2 (Vgl. dazu §. 44, a), die göttliche Vorherbestimmung bezeichnet, zeigt schon das part. perf., das eben nicht einen einzelnen Akt (Vgl. noch Pfleiderer a. a. O.), sondern den Zustand des Gekanntseins bezeichnet.

Lebens ist, so kann doch der Geist hier nicht das geistige Wesen des Menschen überhaupt bezeichnen, wie etwa in der Stelle 4, 6. Dieses an sich nämlich könnte das Lebendiggemacht- d. h. Auferwecktwerden des dem Fleische nach Getödteten in keiner Weise begründen, da das geistige Wesen des Menschen als solches zwar nach der Trennung der Seele vom Leibe fortdauert, also in dieser Beziehung einer Lebendigmachung nicht bedarf, dagegen aber eine Lebendigmachung, wie sie mit der Auferstehung Christi eintrat, nicht an sich fordert, vielmehr ihrer jedenfalls bis zum jüngsten Tage entbehrt. Allerdings entspricht das *πνεῦμα* in Christo dem *πνεῦμα* in jedem Menschen, aber eben weil es nicht ein gewöhnlich menschliches *πνεῦμα* war, sondern ein mit dem Gottesgeist gesalbtes d. h. bleibend erfülltes (not. b), so konnte er dem Geiste nach nicht wie jeder andere Mensch im Tode d. h. im leiblosen Hadeszustande bleiben, sondern mußte lebendig gemacht d. h. auferweckt werden. Wenn also Act. 2, 24 die Nothwendigkeit der Auferstehung noch lediglich durch die Vorhersagung derselben begründet war (§. 39, a), so wird sie hier bereits auf das einzigartige Geisteswesen Christi zurückgeführt, welches er empfing, als der verliehene Gottesgeist ihn zum *Χριστός* machte. Freilich aber war die Auferweckung nur vorhergesagt, weil sie zur Erfüllung des Messiasberufs nothwendig war, und eben aus demselben Grunde war sie in dem Geiste begründet, der ihn zur Erfüllung dieses Berufs befähigte [3]).

d) Nach 3, 19 ist Christus *ἐν πνεύματι* in den Hades gegangen, um den darin im Gewahrsam (*ἐν φυλακῇ*) befindlichen Geistern die Heilsbotschaft zu bringen (Vgl. auch 4, 6). Darunter sind nicht, wie Baur, S. 291 meint, die gefallenen Engel (Gen. 6), sondern die von dem Körper getrennten

---

3) Allerdings ist 3, 18 nicht direct gesagt, daß sein πνεῦμα als solches das ζωοποιεῖσθαι forderte, sondern nur, daß es dasselbe erfuhr, da es immer am nächsten liegen wird, die Dative als Bezeichnung der Sphäre und nicht der Norm zu fassen (Vgl. Sieffert, a. a. O. S. 411—13); aber da die ganze Stelle entwickelt, wie es zu der einzigartigen Segensfrucht des Leidens Christi gekommen ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß das, was ihm widerfuhr, in der einzigartigen messianischen Qualität seiner Person begründet gewesen sein muß. Will man dagegen das Fehlen des Artikels bei πνεύματι und σαρκί urgiren (was mir Angesichts des bei Petrus so auffallend häufigen Fehlens des Artikels immer gewagt erscheint und schon durch das auf πνεύματι bezogene ἐν ᾧ sehr erschwert wird), so kann doch die Aussage von dem, was Christo fleischlicherseits oder geistigerseits widerfuhr, nur danach beurtheilt werden, ob das Ausgesagte von dem fleischlichen oder geistigen Wesen des Menschen überhaupt gelten kann. So gewiß nun das θανατωθείς keine andre als die allgemein-menschliche (sterbliche) σάρξ voraussetzt, so gewiß weist das ζωοποιεῖσθαι, das, wie oben gezeigt, dem menschlichen πνεῦμα als solchem nicht eignet, darauf hin, daß es mit dem πνεῦμα des Messias eine andre Bewandniß gehabt haben muß als mit dem der Menschen überhaupt. Unmöglich aber kann das πνεύματι auf das ganze Wesen Christi mit Einschluß seiner (pneumatischen) Leiblichkeit gehen, wie Sieffert, a. a. O. S. 419 behauptet, da das Subject des ζωοποιηθείς, das auch nach ihm das leibliche Auferwecktwerden bezeichnet, ja nicht der bereits Auferstandene, sondern nur der im Fleisch lebende Christus sein kann, der, nachdem er σαρκί getödtet, nun nach seinem πνεῦμα, das er im Fleischesleben hatte, das aber durch seine Vereinigung mit dem göttlichen πνεῦμα über das allgemeine Menschenschicksal hinausgehoben war, auferweckt d. h. mit seinem (himmlisch verklärten) Leibe wiederbekleidet und so erst wieder im vollen Sinne lebendig gemacht wurde.

Seelen der Verstorbenen (§. 27, c) zu verstehen. Das Subject ist aber nicht der bereits auferweckte Christus (wie noch Schenkel, S. 221 will), der eben nicht mehr bloß ἐν πνεύματι war (Vgl. Anm. 3), sondern in der Auferstehung wieder einen Leib empfangen hatte, vielmehr der getödtete, der, wie jeder andere Verstorbene, nachdem der Geist sich vom Körper getrennt hatte, zunächst nur noch ἐν πνεύματι existirte und darum auch unter den körperlosen Geistern (den Verstorbenen, die wie er nur ἐν πνεύματι existirten) wirken konnte. Während aber die anderen Geister im Scheol nur ein schattenhaftes Dasein führen, konnte der Geist Christi, welcher mit dem ihn zur messianischen Wirksamkeit befähigenden Gottesgeiste gesalbt war, oder — was nur ein anderer Ausdruck dafür ist — Christus in diesem Geiste seine messianische Wirksamkeit unter den Geistern im Scheol fortsetzen[4]). Wie also der Geist, welchen der Messias in seinem irdischen Leben empfing, vor dieser Zeit in den Propheten wirksam war, so ist er es auch gewesen, der ihn noch nach dem Ende seines irdischen Lebens unter den Geistern im Hades wirksam sein ließ. Es erhellt auch hieraus, wie das höhere Wesen in Christo auf dieser Stufe apostolischer Lehranschauung noch lediglich als der ihm mitgetheilte, aber in seiner Wirksamkeit an das irdische Leben Christi nicht gebundene Gottesgeist gedacht ist.

§. 49. Die Heilsbedeutung des Leidens Christi.

Vgl. Fr. Sieffert, die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Brief des Petrus, Jahrb. f. deutsche Theologie 1875, 3. Laichinger, die Versöhnungslehre des ersten Petribriefs, ebend. 1877, 2.

Das Leiden Christi, das von ihm in vollster Unschuld und Geduld getragen ist, war bereits in der Weissagung vorhergesehen. a) Der einzigartige Zweck dieses Leidens war, die befleckende Sündenschuld von den Sündern zu nehmen, indem Christus bei seinem Tode am Kreuze die durch ihre Sünden verwirkte Strafe trug. b) Auf Grund des letzten Vermächtnisses Christi kann dies auch so dargestellt werden, daß die Gemeinde mit dem sühnenden Blut eines Bundesopfers besprengt und dadurch das der Gemeinschaft mit Gott fähige wahre Gottesvolk geworden ist. c) Wenn auch die Erlösung von der Macht der Sünde als Folge des Todes Christi bezeichnet wird, so darf dieselbe doch im Sinne des Apostels nur als seine mittelbare praktische Wirkung betrachtet werden. d)

---

4) Wie einerseits nach Act. 2, 27 die Seele des Messias nicht im Scheol belassen werden konnte, so konnte andererseits der diese Seele constituirende Geist auch nicht an dem Schattenleben der menschlichen Geister im Hades theilnehmen, obwohl Christus selbstverständlich, wenn einmal gestorben, wie jeder andere ἐν πνεύματι in den Scheol hinabgehen mußte. Die Hadesfahrt Christi als solche wird darum auch als eine völlig selbstverständliche Thatsache behandelt und die apostolische Aussage bezieht sich nur auf die in Folge derselben entfaltete messianische Wirksamkeit Christi, die als Beweis für die segensreiche Frucht seines Todes (3, 17. 18) zur Sprache kommt. Daß dieselbe aus einer besonderen Mittheilung des Auferstandenen an Petrus herstammt (Geß, S. 408), braucht man daher gewiß nicht anzunehmen.

a) Wenn nicht sowohl die einzelne Thatsache des Todes Christi, sondern, wie Act. 3, 18, das Leiden desselben überhaupt wiederholt so nachdrücklich hervorgehoben (2, 23. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1) und dabei insbesondere auf das vorbildliche Verhalten Christi in demselben reflectirt wird (2, 21), so verräth sich hierin nur der Augenzeuge, welchem Christus in seinem Verhalten während der leidensvollen Schlußtage seines irdischen Lebens mit allen ihren Erlebnissen noch lebendig vor Augen steht. Schon 3, 18 leidet er als der Gerechte (Vgl. §. 38, b), und wenn ihm eine heilbringende Absicht dabei zugeschrieben wird, so erhellt, daß sein Leiden als ein freiwillig übernommenes, also auch willig und geduldig getragenes gedacht ist. Dasselbe besagt das aus Jesaj. 53, 7 entlehnte Bild vom Lamm, dem Sinnbilde der stillen Geduld (1, 19). Wenn dasselbe als fehllos (ἄμωμος) bezeichnet wird, so zeigt der erläuternde Zusatz (καὶ ἄσπιλος), daß dieses nicht im rituellen Sinne (Levit. 1, 10), sondern im Sinne sittlicher Makellosigkeit gemeint ist, so daß an der Unschuld und Geduld des Leidenden der eigenthümliche Werth seines Leidens (τίμιον αἷμα) veranschaulicht werden kann. Endlich wird 2, 22. 23 zuerst mit den Worten Jesaj. 53, 9 die Unschuld und dann in einer Umschreibung von Jesaj. 53, 7 die schweigsame Geduld des Leidenden ausdrücklich hervorgehoben. Obwohl demnach dieses Leiden ein freiwilliges war, so ist doch von der anderen Seite dasselbe schon in der messianischen Weissagung für Christum vorherbestimmt (1, 11. Vgl. §. 38, c), und sofern gerade dieser Theil der Weissagung bereits erfüllt ist (v. 12), muß in ihm der bereits realisirte Theil der messianischen Vollendung wesentlich mit begründet sein.

b) Wenn das Leiden Christi als Beispiel für das Segensreiche (Vgl. κρεῖττον: 3, 17) eines unschuldig erduldeten Leidens aufgeführt wird, so bevorwortet doch der Apostel, daß dieses Leiden wegen seiner eigenthümlichen Segensfrucht ein einzigartiges gewesen sei, das sich der Natur der Sache nach nicht wiederholen kann (v. 18). Christus hat einmal (ἅπαξ) gelitten um der Sünden willen, dieselben müssen also durch dies einmalige Leiden, das schon darum in dem Tode gipfelnd gedacht ist, abgethan sein. Da nun als Zweck dieses Leidens angegeben wird, daß er den Gläubigen aus Israel das zur Vollendung der Theokratie nothwendige (priesterliche) Nahen zu Gott ermöglichte (§. 45, c), dieses aber nach dem Context durch ihre Sünden unmöglich gemacht war, so erhellt daraus, daß er durch sein Todesleiden die durch die Sünden herbeigeführte Schuldbefleckung der ἄδικοι getilgt hat. [1])

1) Obwohl Sieffert zugiebt, daß die Hinzuführung der ἄδικοι zu Gott nicht ohne ihre Versöhnung erfolgen könne, so will er doch unter dieser selbst die „Hinzuführung zu den heiligenden Wirkungen der Gemeinschaft Gottes" verstehen (S. 407), um auch hier die Wirkung des Todes Jesu auf die practische Befreiung von der Sündenmacht zu beziehen, die Pfleiderer S. 422 wenigstens mit einschließen will. Da Sieff. aber selbst den priesterlichen Charakter des durch den Tod Jesu ermöglichten Nahens zu Gott anerkennt (S. 408), dem nirgend eine heiligende Wirkung (im sittlichen Sinn) beigelegt wird, so ist schon darum jene sittliche Wirkung rein eingetragen, die denn ohnehin nicht dem Tode Christi, sondern der durch ihn vermittelten Gottesgemeinschaft zukäme, und da selbst die „positive Weihung an Gott" überall die Entsündigung (im rituellen Sinn) voraussetzt (wie er selbst S. 381 zugiebt), der Begriff des Hinzuführens aber der Natur der Sache nach die Ermöglichung des Nahens, also die Erfüllung seiner Voraussetzungen bezeichnet, so kann als die Wirkung des Todes Christi hier nur diese gedacht sein.

Wie dies geschehen sei, wird schon dadurch angedeutet, daß er als Gerechter für Ungerechte gelitten hat [2]), wird aber erst vollständig klar aus der Hauptstelle 2, 24. Diese weist durch ihren Wortlaut wie durch ihren ganzen Context so deutlich auf Jesaj. 53 hin, dessen Weissagung vom Knechte Gottes schon §. 38, 6 als messianische gefaßt war, daß sie nur aus ihr erläutert werden kann. Es ist also davon die Rede, daß Christus unsere Sünden getragen (Jesaj. 53, 12: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν*; hebräisch נָשָׂא, סָבַל), d. h. aber nach stehendem ATlichen Sprachgebrauch (Num. 14, 33), daß er die gottgeordneten Folgen derselben oder ihre Strafe erlitten hat. Indem nämlich der Unschuldige die Folgen der Sünden, welche die Schuldigen treffen sollten (was das *ἡμῶν αὐτός* ganz wie das *αὐτῶν αὐτός* Jes. 53, 11 hervorhebt) trägt, trägt er die fremden Sünden selbst, wie eine ihm auferlegte Last [3]). Der Zusatz *ἐπὶ τὸ ξύλον*, in welchem, wie in den petrinischen Reden der Acta (§. 38, c), das Kreuz als das Galgenholz bezeichnet wird, kann schon darum nicht dem *ἀναφέρειν* die Bedeutung des Hinauftragens des Opfers auf den Altar geben, sondern nur mittelst einer Prägnanz den Gedanken anfügen, daß er die Sünden trug, ans Kreuz hinaufsteigend, weil er gerade dort die specifische Strafe für die Sünden erlitt [4]).

---

2) Zwar liegt in der Präposition ὑπέρ hier so wenig wie 2, 21 (4, 1 ist das ὑπὲρ ἡμῶν unecht) der Begriff der Stellvertretung, aber der so nachdrücklich hervorgehobene Gegensatz des Gerechten und der Ungerechten weckt nothwendig die Vorstellung, daß das zum Besten dieser erlittene Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werden sollen. Unmöglich aber kann das Leiden Christi hier in dem Typus des Sündopfers dargestellt sein (Ritschl II, S. 210), da nirgends im Opfer ein Gerechter für einen Ungerechten leidet. Keinesfalls also enthält der Finalsatz „dasjenige, was Petrus als den Inhalt der allgemeinen Opferformel verstanden hat". Aber wenn es der Fall wäre, so würde grade aus unserer Stelle folgen, daß das Opfer überhaupt nicht „die Bedeckung vor der lebenvernichtenden Wirkung der Erhabenheit Gottes über die Geschöpfe" für den nahenden Menschen bewirkt (Vgl. dagegen Riehm, der Begriff der Sühne im A. T. Gotha 1876), sondern daß die Sünden (περὶ ἁμαρτιῶν) es sind, die dieses Nahen hindern und also durchs Opfer unwirksam gemacht werden müssen.

3) Dagegen ist die Opferidee (Vgl. Lechler, S. 179) nicht nur dem hier in Betracht kommenden jesajanischen Contexte fremd, sondern ebenso die Vorstellung des Sündentragens dem Opferritual. Nie wird von einem Opferthiere gesagt, daß es die Sünden trägt; nur von dem zweiten Bock am großen Versöhnungstage, der gerade nicht geopfert, sondern in die Wüste gejagt wurde, wird gesagt, daß ihm die Missethat der Kinder Israels aufs Haupt gelegt sei, damit die völlige Entfernung dieser durch das Opfer des ersten Bocks gesühnten Sünde sinnbildlich dargestellt werde (Levit. 16, 20—22).

4) Obwohl Sieffert zugesteht, daß Petrus sich im Ausdruck an Jesajas anschließt, behauptet er doch, daß den Worten durch seine selbstständigen Zusätze der völlig andere Sinn gegeben sei, daß er unsere Sünden (als Erscheinungen einer herrschenden Sündenmacht) auf das Holz hinauftrug und so principiell die in den Menschen herrschende Sündenmacht vernichtete (S. 401 ff. Vgl. Pfleiderer, S. 422). Allein von einer Vernichtung liegt nach seiner eigenen Erklärung in den Worten nichts, und daß dem τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, das zweifellos unsere (begangenen) Sünden bezeichnet, der Begriff der Sündenmacht, die immer neue hervorruft, untergeschoben wird, ist reine Willkür. Da Jesus an seinem Leibe den Tod, wie ihn die Sünder erleiden (4, 6), und zwar in der Form eines unnatürlichen gewaltsamen, in welchem sich das Gottesgericht über die Sünder am deut-

Offenbar betrachtet also Petrus auf Grund von Jesaj. 53 dies Sündetragen Christi zum Besten der Sünder als das Mittel, wodurch die Sünde ihnen abgenommen und so die Schuldbefleckung hinweggethan ist.

c) Wie außerdem die Einsetzungsworte des Abendmahls dem Apostel für das Verständniß der Heilsbedeutung des Todes Christi maßgebend geworden sind, zeigt deutlich die Stelle 1, 2. Eine Besprengung des Volkes mit dem Blute des Opfers fand nämlich ausschließlich beim Stiftungsopfer des alten Bundes statt, und da dort nach Exod. 24, 7. 8 die Verpflichtung zum Gehorsam der Blutbesprengung vorherging, so ist die Anspielung auf diese Stelle evident, weil auch hier das *εἰς ὑπακοήν* dem *εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* vorhergeht. Beides zusammen constituirt offenbar eine neue Bundesstiftung, wie sie Jesus Marc. 14, 24 als durch sein Blut vermittelt bezeichnet hatte (§. 22, c). Wie Gott mit dem Volke Israel den alten Bund am Sinai schloß, nachdem dasselbe zum Gehorsam verpflichtet und durch das sühnende Blut des Bundesopfers von der von Gott trennenden Schuldbefleckung gereinigt war, so werden hier die Gläubigen aus Israel bezeichnet als erwählt zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, d. h. also als erwählt zu dem Eigenthumsvolk des neuen Bundes (Vgl. Jerem. 31, 31—34), das durch den Gehorsam ein Volk von wahren Gottesknechten werden (Vgl. §. 44) und durch die Blutbesprengung von der die volle Gemeinschaft mit Gott hindernden Schuldbefleckung gereinigt werden soll. Der blutige Tod Christi ist also hier als sühnendes Bundesopfer gedacht [5]), ohne daß dieser Gesichtspunkt mit dem ganz anders-

---

lichsten offenbart (§. 34, c), erleidet, so erklärt sich der Ausdruck, daß er die Sünden an seinem Leibe trug auch ohne daß „zwischen der in den Menschen wirkenden Sündenmacht und dem eignen Leibe Christi irgend eine Beziehung stattfindet" (S. 403), selbst wenn man die naheliegende Erinnerung an die Symbolik des Brodbrechens (Marc. 14, 22), in der der Leib als in den Tod gegeben erscheint, nicht zugeben will. Daß das ἐπὶ τὸ ξύλον an der Bedeutung des jesajanischen Ausdrucks nichts ändert, giebt auch Ritschl II, S. 257 zu, schiebt dann aber ebenfalls dem Tragen der fremden Sünden (in ihren Folgen) die Vernichtung der Sünden im Sinne der Heilung von ihnen (im sittlichen Sinn) unter, was Laichinger gar dadurch zu erreichen sucht, daß er den Tod selbst als Sündenkrankheit denkt, die Jesus uns abgenommen (S. 294).

5) Indem Sieffert bestreitet, daß nach Hebr. 9, 22, wo doch ohne Zweifel der allgemeine Satz den besonderen Hergang v. 19 f. erläutern soll, zur apostolischen Zeit der Besprengung mit dem Bundesblut sühnende Bedeutung beigelegt wurde, was auch Ritschl, S. 168 anerkennt, schreibt er dem Bundesblut „die Einführung des Volkes in die heiligende Lebensgemeinschaft mit Gott" zu und schiebt somit auch hier (Vgl. not. 1) der Vorstellung der Bundesgemeinschaft die völlig andersartige einer (im sittlichen Sinn) heiligenden Lebensgemeinschaft unter, wie er auch die Heilswirkung des Todes Jesu nicht auf die Einführung in jene bezieht, sondern mit den Wirkungen dieser vermischt (S. 881 ff.). Wenn aber Pfleiderer, S. 427 aus dem Vorangehen der ὑπακοή schließt, daß diese als bedingende Voraussetzung der Sündenvergebung gedacht sei und darin eine Bestätigung dafür findet, daß der Tod Jesu überhaupt nicht unmittelbar entsühnende Wirkung hat, sondern nur als Motiv unsrer sittlichen Besserung unsere Sünden wegschafft, so ist doch jener Causalzusammenhang zwischen dem Gehorsam und der Blutbesprengung, deren Zusammenstellung und Reihenfolge sich aus dem Grundgedanken der Stelle ausreichend erklärt, nicht angedeutet und hier die ὑπακοή in keiner Weise als Wirkung des Todes Christi betrachtet.

artigen in not. b, der doch in 3, 18 wesentlich auf dasselbe Ziel hinauskommt, irgend in Beziehung gesetzt ist.

d) Die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft war schon von Stephanus als vorbildlich für das durch Christum gebrachte Heil betrachtet (Act. 7, 35). Auch in der messianischen Weissagung war vielfach eine Erlösung von allen Feinden in Aussicht genommen (Jerem. 15, 21. 31, 11: פָּדָה, גָּאַל), und eine solche bildete einen Bestandtheil der messianischen Erwartung zu Christi Zeit (Luc. 1, 74. 24, 21: *ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*). Er selbst hatte seinen Tod als das Lösegeld bezeichnet, wodurch er die Menschenseelen vom Tode errette (§. 22, c). Von einer solchen Erlösung redet nun auch Petrus 1, 18; aber er bezeichnet als die Macht, von welcher die Gläubigen aus Israel erlöst sind (*ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς — ὑμῶν ἀναστροφῆς*), ihren bisherigen Wandel, welcher als ein von den Vätern überlieferter bisher eine knechtende Macht über sie ausgeübt hatte, die sie hinderte, wahre Gottesknechte und Kinder des Gehorsams (v. 14. 17) zu werden. Als das Lösegeld, durch welches diese Erlösung bewirkt ist, bezeichnet Petrus das Blut Christi, dessen Leiden hier nach not. a in seiner specifischen Kostbarkeit im Gegensatz zu dem sonst Kostbarsten, Gold und Silber, hervorgehoben wird. [6]) Ueber die Art, wie diese Loskaufung durch das Blut Christi vermittelt wird, sagt die Stelle direct nichts aus [7]),

6) Gegen Ritschl II (S. 221) hat Sieffert (S. 390 ff.) ausreichend gezeigt, daß das λυτροῦν hier nicht den allgemeinen Begriff des Befreiens bezeichnen kann, sondern wirklich die Bedeutung des Loskaufens hat, wobei aber nicht die Vorstellung des Lösegeldes, das er einem Andern gezahlt, zu Grunde liegt, sondern nur der Gedanke, daß Gott sich unsere Erlösung einen hohen Preis (die Hingabe seines Sohnes in den blutigen Tod) hat kosten lassen. Eben darum aber ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß die Kostbarkeit des Blutes Christi durch den Vergleich mit dem eines fehllosen Opferlammes illustrirt sein sollte, da das Opfer eine Gabe an Gott ist, hier es sich aber um einen Preis handelt, den Gott zahlte. Auch behält es immer etwas schiefes, die (rituelle) Fehllosigkeit eines Opferthiers (die dasselbe zwar zum Opfer geeignet, aber an sich nicht einmal besonders werthvoll macht) mit der sittlichen Reinheit Christi in Parallele zu stellen oder gar darauf zu reflectiren, daß der Tod Christi ein völlig unverschuldeter ist, wie der des Opferthiers (Sieff., S. 395). Weder das ἄμωμος, wie immer wieder behauptet wird (Vgl. dagegen not. a), noch das αἷμα, das den Tod als einen gewaltsamen, und daher doppelt schrecklichen bezeichnet (Vgl. Anm. 4), kann die Beziehung auf das Opfer beweisen.

7) An das Lamm als Sühnopfer zu denken (v. Cölln, II. S. 327), fordert weder Jesaj. 53, 7, wo das Lamm lediglich als Bild stiller Geduld und nicht als Sühnopfer in Betracht kommt, noch erlaubt es die Bedeutung des Sühnopfers (Levit. 17, 11), welche nicht redemptorischer Art ist. An das Passahlamm (Lechler, S. 178, Ritschl, S. 177 f.) könnte man denken, sofern dieses an die vorbildliche Erlösung aus Aegypten erinnert. Da aber die Erwähnung des Lammes im Contexte seinen anders bestimmten Zweck hat (s. a.), so liegt diese Anspielung, die ohnehin nach Anm. 6 in mehrfacher Beziehung nicht passen will, nicht im Sinn des Apostels. Auch würde sie über die Art, wie die Erlösung zu Stande kommt, immer nichts aussagen, da eben von einer „Loskaufung von Gottes verhängendem Gericht" (Geß, S. 397) nicht die Rede ist. Vollends an das Schuldopfer bei der Reinsprechung des Aussätzigen zu denken, weil wir nach 2, 24 von dem Aussatz der Sünde geheilt seien (Laichinger, S. 297), ist eine Spielerei.

sie erklärt sich aber nach §. 46, a daraus, daß die Botschaft von dem sühnenden Tode Christi mit einer zwingenderen Macht, als sie der bisherige Wandel übte, den Gläubigen veranlaßt, sich von der Sünde zu scheiden. Daß dies aber die Absicht bei dem Tode Christi war, sagt direct 2, 24, wo es heißt, daß Christus unsere Sünden getragen habe, damit wir, den Sünden fern geworden, der Gerechtigkeit leben und so von der Sündenkrankheit geheilt werden (Vgl. Jesaj. 53, 5). Hier wird es ganz klar, daß die Befreiung von der Sünde (worauf neuerdings wieder Schenkel, §. 41 die Heilsbedeutung des Todes Christi reducirt), erst seine mittelbare Folge ist, da als der unmittelbare Zweck desselben das Tragen unserer Sünden genannt ist. Von der Sünde aber, deren unselige Folgen Christus am Holze hat tragen müssen, kann sich der Mensch nur für immer geschieden fühlen [8]).

§. 50. Die Auferstehung als Grund der Christenhoffnung.

Durch seine Auferweckung und Erhöhung ist Christus erst vollkommen in die messianische Würdestellung eingesetzt und zu gottgleicher Herrlichkeit erhoben. a) Erst dadurch war den Aposteln die mit dem Tode Jesu verloren scheinende Hoffnung auf die messianische Endvollendung wiedergekehrt. b) Mit der Wiederkunft des erhöhten Christus mußten die Erwählten zu dem ihnen bestimmten himmlischen Besitzthum gelangen, in welchem ihnen das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit zu Theil wird. c) Der zum Weltrichter Erhöhte war aber auch allein im Stande, aus dem dann bevorstehenden definitiven (messianischen) Gericht zu erretten. d)

a) Gott hat Christum auferweckt von den Todten und ihm Herrlichkeit gegeben (1, 21), womit ohne Zweifel seine Erhöhung zur Rechten Gottes gemeint ist, die durch seine mit der Auferstehung gegebene Erhebung zum Himmel (3, 22: πορευθεὶς εἰς οὐρανόν), wenn auch nicht durch eine sichtbare Himmelfahrt (Vgl. §. 39, b), vermittelt gedacht wird. Dadurch ist erwiesen, daß der von den Menschen verworfene Stein (nach Psalm 118, 22, wie §. 38, c) der von Gott erwählte und hochgeehrte war (2, 4), von dem es Jesaj. 28, 16 hieß, daß ihn Gott zum Eckstein der vollendeten Theokratie machen wolle (2, 6. 7). Das aber hat Gott gethan, indem er ihn zu unserm Herrn (1, 3) und zum Oberhirten seiner Heerde (5, 4) machte (Vgl. §. 39, c).

---

8) Wenn man diesen Gedanken durch die paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo sich hat vermitteln wollen (Baumgarten-Crusius, S. 416. Vgl. Schmid II, S. 178 f., der sie auch in 4, 1 sucht), so liegt dieselbe dem Wortlaut wie dem Context unserer Stelle völlig fern. Sieffert aber will gar in 4, 1, indem er ὅτι mit „daß" übersetzt, den Gedanken finden, daß Christus durch sein Leiden am Fleisch, in dem die Sünde freilich „nur in abstracter Weise" auch bei ihm „ihren Möglichkeitsgrund" hatte, die Uebermacht des Fleisches und somit die Herrschaft der Sünde principiell gebrochen" (S. 429), oder daß „mit dem Fleische Christi der allgemeine Möglichkeitsgrund der Sünde principiell ertödtet sei" (S. 431), um dann selbst diesen Gedanken als dem petrinischen Gedankenkreise fremd und aus Röm. 8, 1 ff. entlehnt zu erklären (S. 438), wo er sich freilich ebensowenig findet.

Dadurch ist er denn auch erst vollkommen als der Messias kundgemacht (1, 20. 21. Vgl. §. 48, a), und nun wird er auch in der evangelischen Verkündigung von den dem Messias schon in der Weissagung bestimmten (1, 11. 12. Vgl. §. 39, a. b) und nunmehr an ihm vollzogenen Verherrlichungen als solcher offenbart (1; 13)[1]. Er ist aber nicht nur zum Herrn der Theokratie, sondern durch seine Erhebung zum göttlichen Thronsitz auch zur Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft erhöht (Vgl. §. 39, c), so daß ihm nun nach 3, 22 auch die Engel unterworfen sind[2]. Er wird demnach nicht nur *ὁ κύριος ἡμῶν*, sondern *ὁ κύριος* schlechthin genannt, wie Gott selbst (1, 25. 2, 13. 3, 12), was Beyschlag, S. 118 f. in seiner Bedeutung nicht gewürdigt hat. Auch hier wird nämlich, wie §. 39, c, ein ATliches Citat (Psalm 34, 9), das von dem *κύριος*-Jehova handelt, ohne weiteres auf ihn bezogen (2, 3) und ebenso 3, 15 (Vgl. Jesaj. 8, 13) mit ausdrücklicher Hinzufügung des erklärenden *τὸν Χριστόν* das *ἁγιάζειν* für ihn gefordert, das, wie die Gottesfurcht (Matth. 10, 28), den Gegensatz zu aller Menschenfurcht (v. 14) bildet. Er ist also auch hier in seiner Erhöhung ein gottgleiches Wesen; doch darf die Doxologie 4, 11 contextmäßig nicht mit Schmid II, S. 174, Pfleiderer, S. 421 auf ihn bezogen werden.

b) Der Tod Jesu konnte wohl vom Standpunkte der späteren apostolischen Betrachtung aus als heilstiftend erkannt werden, aber zunächst schien doch auch für die Apostel mit ihm jede Hoffnung auf die von Jesu erwartete messianische Vollendung zu Grabe getragen (Luc. 24, 21). Es ist der Ausdruck der unmittelbarsten Lebenserfahrung, wenn Petrus 1, 3 sagt, daß sie durch die Auferstehung Jesu Christi zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren seien. Erst durch diese war ja der gestorbene Jesus mit untrüglicher Gewißheit als der Messias kund gemacht und zugleich zur vollen messianischen Herrlichkeit erhoben (not. a). Nun erst konnte den Aposteln ein neues Leben der Hoffnung aufgehen. Der auferstandene und erhöhte Christus konnte und mußte vollenden, was der am Kreuz Gestorbene unvollendet gelassen hatte. So schildert 1, 21 die Genesis der Christenhoffnung. Durch Christum sind die Christen gläubig geworden an Gott, d. h. nach dem Context: sie haben auf ihn vertrauen gelernt als den Vater, der sie zu seinen Kindern berufen (v. 15. 17) und erlöst hat (v. 18). Dies Vertrauen auf Gott war aber durch ihn nur dann vermittelt, wenn man ihn als den Messias erkannte und die Gewißheit seiner Messianität dadurch, daß Gott ihn auferweckt und ihm die nach v. 11 verheißene Herrlichkeit gegeben hatte.

---

1) Auch hier wird ihm wohl der Name des Gottessohnes nicht direct beigelegt; aber ähnlich wie §. 39, b wird gerade da, wo er in seiner messianischen Qualität als unser Herr bezeichnet wird, Gott sein Vater genannt (1, 3), wie denn derselbe auch v. 2 gerade in Bezug auf die durch die Erwählung constituirte neue Gottesgemeinde, in der sich die Theokratie vollendet, θεὸς πατήρ heißt, was wohl mit Bezug auf den im Folgenden genannten Jesus Christus zu verstehen ist.

2) Die Engel erscheinen 1, 12 als eine höhere Ordnung von Geschöpfen, die zwar an dem messianischen Heilswerk unbetheiligt sind, aber durch ihr Verlangen, in die verkündigten Heilsthaten hineinzuschauen, die Größe und Herrlichkeit derselben anschaulich machen. Durch die Erhöhung über sie, deren verschiedene Ordnungen durch das beigefügte ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις mit umfaßt werden sollen, wird, wie §. 19, d, die Weltherrschaft des erhöhten Christus constatirt.

In dieser seiner messianischen Herrlichkeit war er der geworden, der die Erfüllung aller Verheißung gottesmächtig hinausführen konnte, so daß nun der Glaube der Christen an den Beginn der Heilszeit zugleich zur Hoffnung auf die Vollendung derselben werden mußte (*ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι*), die Gott durch den Messias herbeiführen wird [3]).

c) Die Christenhoffnung knüpft sich an die nach §. 39, d erwartete zweite Sendung des Messias. Erst dann wird der jetzt noch unsichtbare Christus als das, was er ist, offenbar werden (1, 7. 8) in seiner vollen messianischen Herrlichkeit (4, 13. 5, 1). Wie diese zweite *ἀποκάλυψις* des Messias der durch die evangelische Verkündigung bewirkten (1, 13) parallel steht, so auch die *φανέρωσις* Jesu als des messianischen Oberhirten (5, 4) seiner jetzt schon eingetretenen (1, 20). Mit ihr kann aber dann auch die Heilsvollendung erwartet werden. Und wie die bisherige Erfüllung der Verheißung als Realisirung des dem Volke Israel vorgesteckten Ideals gedacht ist (Cap. 3), so wird auch die noch zu erwartende Erfüllung aller Verheißung unter demselben Typus der Realisirung des dem Volke Israel verheißenen Zieles angeschaut. Nun aber war die specifische dem erwählten Volke gegebene Verheißung der Besitz des Landes Canaan, die *κληρονομία* (Levit. 20, 24. Deutr. 19, 10. 20, 16), und so hat nun auch jetzt das auserwählte Geschlecht ein ihm fest bestimmtes Besitzthum (1, 4: *κληρονομία*) [4]), das ihm im Himmel aufbewahrt und also ebenso als ein himmlisches gedacht ist, wie in den Reden Jesu die auch dort als eine *κληρονομία* gedachte Vollendungsgestalt des Gottesreichs als himmlische erscheint (§. 34, a). In ihm wird dem gläubigen Israel nach 3, 9 der Besitz einer Segnung (*εὐλογίαν κληρονομεῖν*) zu Theil, wie sie bereits in der patriarchalischen Verheißung

---

3) Wie die Hoffnung der Frommen des alten Bundes eine Hoffnung auf Gott ist (3, 5: ἐλπίζειν εἰς θεόν), so ist auch die Christenhoffnung, welche die Vollendung des Heils ins Auge faßt, eine Hoffnung auf ihn (1, 21). Gott ist es, der sie in Christo zur ewigen Herrlichkeit berufen (5, 10) und dadurch aus dem Dunkel des Verderbens in das Licht eines unvergleichlichen Heils versetzt hat (2, 9). Er ist es, der sie durch die Auferweckung Christi zur Hoffnung wiedergeboren hat (1, 3), und als der Gott aller Gnade ihnen auch zur Erfüllung ihrer Bestimmung verhelfen wird, indem er sie in seiner Macht, wie in einer Festung auf die bevorstehende Errettung bewahrt (1, 5), und indem er sie durch seine Gnade vollbereitet, stärket, kräftiget und gründet (5, 10). Die Vollendung des Heils ist wie der Anbruch der Heilszeit seine Gnadengabe.

4) Die Prädicate, mit welchen Petrus dieses himmlische Besitzthum preist, stehen vielleicht in ausdrücklichem Gegensatze zu dem dem Volke Israel einst verheißenen Besitzthum. Es ist unvergänglich (ἄφθαρτος), während dieses um der Sünde des Volkes willen mit dem Verderben bedroht war (Jesaj. 24, 3: φθορᾷ φθαρήσεται ἡ γῆ); es ist unbefleckbar (ἀμίαντος), während dieses oft durch die Sünde des Volks verunreinigt wurde (Jerem. 2, 7: ἐμιάνατε — τὴν κληρονομίαν μου); es ist unverwelklich (ἀμάραντος), während dieses dem Wechsel des Blühens und Verwelkens ausgesetzt war (Jesaj. 40, 6 ff.). Allerdings lag in der Anschauung, wonach das gläubige Israel die Substanz der Gemeinde bildet (§. 44, d), immer noch die Hoffnung auf eine Gesammtbekehrung Israels; aber wie auch diese einst die äußeren Verhältnisse der nationalen Theokratie umgestalten mochte (Vgl. §. 42, c), das letzte Ziel der Christenhoffnung war dem Apostel, der die messianische Erlösung im Sinne von §. 49, d gefaßt hatte, nicht mehr eine irdische Vollendung der Theokratie, sondern die himmlische.

in Aussicht genommen war (Act. 3, 25). Worin diese Segnung besteht, erhellt aus 3, 7, wo die christlichen Frauen als Mitbesitzer des Lebens (Act. 3, 15, vgl. §. 40, d) bezeichnet werden, weil das ihnen fest zugesagte Leben bereits ein unverlierbarer Besitz, wenn auch erst ein ideeller Hoffnungsbesitz ist. Dieses Leben wird 4, 6 näher beschrieben als ein Leben wie Gott es lebt (ζῆν κατὰ θεόν), d. h. als ein ewiges und seliges. Der charakteristische Ausdruck dafür ist aber nach 5, 10 die ewige göttliche Herrlichkeit (δόξα), an welcher die bewährten Jünger einst mit ihrem verherrlichten Herrn (not. a) Antheil empfangen werden (4, 13. 5, 1. 4)[5]).

d) Die messianische Vollendung kommt nicht ohne das messianische Gericht, und dieses erscheint wie in den Reden Jesu (§. 33, c) als das Gegenbild des Fluthgerichts zu Noah's Zeit (3, 20). Wohl sind auch sonst zu allen Zeiten Gerichte Gottes über die Welt ergangen, indem die Menschen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit gemäß am Fleisch, das durch die Trennung der Seele von ihm dem Verderben verfallen konnte, gerichtet wurden durch den Tod (Vgl. Gen. 2, 17. Deutr. 30, 15. 19. Psalm 90, 7); aber dadurch sind sie, die ja dem Geiste nach noch im Hades sind, von dem ewigen seligen Leben noch nicht ausgeschlossen (4, 6). Selbst jene Ungehorsamen, die zu Noah's Zeit, als die Langmuth Gottes mit dem Gerichte verzog, ungehorsam blieben (3, 20), sind noch nicht dem definitiven Verderben verfallen; denn nach der Erscheinung des Messias giebt es nur eine Sünde, welche definitiv vom Heile ausschließt, das ist der Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft (4, 17 und dazu §. 44, c). Darum hat Christus auch den Geistern jener Ungehorsamen im Hades (3, 19), ja allen Todten die Heilsbotschaft verkündet (4, 6 und dazu §. 48, d), damit nicht nur die Lebenden, sondern auch die Todten in dem definitiven messianischen Gerichte gerichtet werden können, wie aus dem logischen Zusammenhange von 4, 5 mit v. 6 erhellt. Und weil sich nach dem Verhalten zu seiner Botschaft ihr definitives Schicksal entscheidet, so muß er auch der allgemeine Richter sein. Zwar wird noch gern in ATlicher Weise Gott selbst als der gerechte (2, 23) Weltrichter betrachtet, welcher, ohne auf das nähere Verhältniß zu seinen Kindern Rücksicht zu nehmen, unparteiisch nach eines Jeglichen Werk richtet (1, 17)[6]);

---

5) Der Begriff der δόξα erscheint, wo das Wort nicht die Anerkennung bezeichnet, die jemand findet, und mit τιμή synonym ist (1, 7), noch in ganz unbestimmter Fassung als Bezeichnung der ursprünglich Gott allein eignenden Herrlichkeit (4, 11). Im Anschluß an die Wortbedeutung, wonach δόξα alles Glänzende, in die Augen Fallende bezeichnet (Vgl. Cremer, S. 163), kann dieser Begriff dann auch ähnlich wie der des φῶς (2, 9) symbolische Bezeichnung des höchsten Glücks, der vollkommenen Seligkeit werden. Während in den synoptischen Christusreden noch das (ewige) Leben der gewöhnliche Ausdruck für die Heilsvollendung ist (§. 34, b), tritt hier an seine Stelle vorwiegend der Begriff der Herrlichkeit. Wie aber dort, so wird auch hier der Auferstehung nicht gedacht, weil der Apostel mit seinen Lesern noch die Parusie zu erleben hofft. Für die bereits Gestorbenen aber versteht es sich wie dort von selbst, daß ihre Seelen nur mittelst der Auferstehung zum gottähnlichen Leben im himmlischen Besitzthum gelangen können, da es nach ATlicher Anschauung ohne Wiederherstellung der Leiblichkeit kein wahres Leben giebt.

6) Daß man hier nicht mit Ritschl II, S. 113 die Beziehung auf doppelseitige Vergeltung (also auch böser Werke) ausschließen darf, folgt klar daraus, daß auf die Erwägung des unparteilichen Gerichts die Aufforderung zur Furcht gegründet, also grade die

aber 4, 5 scheint mit dem, welchem Lebendige und Todte werden Rechenschaft ablegen müssen, Christus gemeint zu sein (Vgl. Act. 10, 42). Und weil er als der Weltrichter die definitive Entscheidung in seiner Hand hat, so kann er auch die Seinen im messianischen Gerichte erretten. Da er nun durch seine Auferstehung und die darauf folgende Erhöhung zu der gottgleichen Herrlichkeit gelangt ist, in welcher er allein das Weltrichteramt ausüben kann, so heißt es 3, 21. 22, daß die Errettung, welche die Taufe auf seinen Namen bringt (§. 44, b), vermittelt ist durch die Auferstehung Jesu Christi als des zur Rechten Gottes erhöhten [7]). Diese Errettung von dem Ende, welches der dem Evangelium Gottes Ungehorsamen wartet (4, 17. 18), ist aber die messianische Errettung; denn sie ist bereits von allen Propheten vorhergewußt und ein Gegenstand ihres Forschens gewesen (1, 10). Sie ist von negativer Seite her das Ziel der Christenhoffnung (1, 5. Vgl. 34, c. 40, d), zu welchem alles Wachsthum im christlichen Leben zuletzt führen soll (2, 2), und wie in den Reden Christi, so erscheint sie auch hier als eine Errettung der Seelen (1, 9), die dadurch (natürlich in neuer Leiblichkeit) des ewigen himmlischen Lebens theilhaftig werden (4, 6, vgl. not. c).

§. 51. Der Apostel der Hoffnung.

Die Hoffnung bildet in der Anschauung des Apostels den eigentlichen Mittelpunkt des Christenlebens. a) Sie erscheint bei ihm in der höchsten Energie, wonach die gehoffte Vollendung bereits unmittelbar nahe gerückt erscheint. b) Ja, dieselbe wird von der vollkommenen Hoffnung bereits als gegenwärtig anticipirt und mit seliger Freude empfunden. c) Diese Hoffnung ist aber eine lebendig wirksame für das gesammte sittliche Leben, indem die als Lohn verheißene Endvollendung das stärkste Motiv für die Erfüllung aller Bedingungen zur Erlangung derselben wird. d)

Hoffnung, um der Gotteskindschaft willen straffrei zu bleiben, ausgeschlossen wird, und wenn auch 2, 23 gewiß mit der Uebergabe der erduldeten Unbill an den gerechten Richter zugleich die „Herstellung in sein Recht" intendirt ist, so zeigt doch das vorhergehende οὐκ ἠπείλει, daß dieses eben in der Verhängung der Strafe erwartet wird, deren Androhung selbst dem Richter vorgreifen würde. Die Berufung Ritschl's (S. 112) auf den ATlichen Sprachgebrauch, in dem er überall mit Gerechtigkeit nur das „dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerichtige Verfahren" bezeichnet findet, beruht auf einer Auffassung desselben, die sich mir nicht bewährt hat, da auch, wo der Sache nach die Gerechtigkeit dasselbe thut, was sonst der Gnade und Treue zugeschrieben wird, der Gesichtspunkt überall der einer der (allerdings von Gott selbst gesetzten, seine Verheißungen und Drohungen einschließenden) Norm des Rechts entsprechenden verschiedenen richterlichen Behandlung der Frommen und Gottlosen ist (welche eine doppelseitige Vergeltung nothwendig einschließt, ohne darin aufzugehen), und die wenigstens das N. T. sicher nicht bestätigt.

7) Wenn Laichinger auf Grund dieser Stelle behauptet, daß die Sündenvergebung als unmittelbare Wirkung der Taufe nicht auf den Tod, sondern auf die Auferstehung bezogen (S. 291) und diese somit als heilsvermittelnder Factor gedacht wird (S. 300), so ist das eine einfache Verwechslung von Bedingung und Ursache.

a) Wenn man Petrus den Apostel der Hoffnung nennt, so heißt das, daß die Christenhoffnung in seiner Anschauung vom Christenleben eine besonders hervorragende Stellung einnimmt. Es ist nicht bloß die äußere Veranlassung unseres Briefs, welche ihn die Hoffnung so stark betonen läßt; denn weder ist derselbe ein Trostbrief (Vgl. §. 36, a), noch haben die hier in Betracht kommenden Stellen eine hervorragend tröstende Tendenz. Schon die Adresse zeigt in ihrer eigenthümlichen Charakteristik des Christenstandes der Leser, daß Petrus das ganze Christenleben vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus betrachtet; denn nur als die zur Theilnahme an dem himmlischen Besitzthum Erwählten (§. 50, c) fühlen sich die Christen als solche, die, während ihres irdischen Lebens von demselben noch getrennt, sich nur auf kurze Zeit an einem ihnen fremden Orte aufhalten (1, 1: *παρεπίδημοι*) und betrachten dies irdische Leben als die Zeit ihrer Fremdlingschaft (v. 17: *παροικία*)[1]). Auch sich selbst charakterisirt der Apostel vom Gesichtspunkt der Hoffnung aus als einen Theilnehmer an der zukünftigen Herrlichkeit Christi (5, 1). Das neue gottgewirkte Leben der Christen, zu welchem sie wiedergeboren sind, bezeichnet er 1, 3 als ein Leben der Hoffnung. Dasjenige, was die christlichen Frauen ihren Männern ebenbürtig macht, ist nach 3, 7 der Mitbesitz des Lebens. Das Specifische des Christenthums, worüber der Christ nach 3, 15 Jedem soll Rechenschaft geben können, ist seine Hoffnung und ihre Begründung in Christo, der durch ihre freimüthige Vertheidigung recht geheiligt wird. Da im Christenthum sich nur vollkommen realisirt, was vereinzelt bereits an den Heiligen des alten Bundes realisirt war (§. 44, b), so ist es auch für diese charakteristisch, daß sie ihre Hoffnung auf Gott setzten (3, 5). Wenn endlich nach 1, 21 die Begründung des Glaubens durch die Erhöhung Christi darauf angelegt ist, daß der Glaube zur Hoffnung werde (§. 50, b), so erhellt, daß letztere dem Apostel als der eigentliche Höhepunkt des Christenlebens erscheint.

b) Die Erscheinung des Richters steht unmittelbar bevor, weil derselbe schon in Bereitschaft ist, das Gericht über Lebendige und Todte auszuführen, also gleichsam kein Hinderniß mehr vorhanden ist, welches dasselbe verzögern kann (4, 5). Mit ihm aber ist auch die messianische Errettung (von diesem Gericht) bereit offenbar zu werden (1, 5), und damit zeigt sich, daß der letzte Moment (*καιρὸς ἔσχατος*) der Endzeit, in welcher sie erfolgt, nachdem dieselbe einmal angebrochen ist (1, 20 und dazu §. 48, a), nun nicht mehr lange auf sich warten lassen kann. Das Ende aller Dinge hat sich genaht (4, 7). Dieses erkennt der Apostel daraus, daß in den Leiden der Gegenwart das Gericht Gottes bereits seinen Anfang genommen hat (4, 17). Wie nämlich nach der Lehre Jesu das messianische Gericht eine Scheidung zwischen den Gliedern der Gemeinde herbeiführt (§. 33, c), so hat nach Petrus das Gericht begonnen am Hause Gottes d. h. an der Gemeinde des gläubigen Israel (§. 45, a). Ein solches war übrigens schon in der ATlichen Weissagung in Aussicht genommen (Jerem. 25, 29. Ezech. 9, 6). In den Prüfungs-

---

1) Auch von dieser Seite her zeigt sich eine Analogie in der Situation der Christengemeinde mit der des ATlichen Bundesvolkes. Wie einst den Erzvätern der Besitz des Landes Canaan fest zugesagt war (Gen. 12, 7) und sie dennoch im Lande der Verheißung als Fremdlinge und Pilgrime leben mußten (Gen. 23, 4), wie auch ihr Same, dem das Land gehörte, lange Zeit Fremdling sein mußte in Aegypten (Act. 7, 6), so bezeichnet Petrus 2, 11 die Christen als Fremdlinge und Pilgrime.

leiden der Gegenwart (§. 46, d) vollzieht sich nemlich die Scheidung zwischen den treuen und untreuen Gliedern der Gemeinde und damit das Gericht über die, welche in diesen Versuchungen abfallen. Je größer diese Leiden schon jetzt sind, um so schreckhafter erscheint das Ende des sich nothwendig steigernden Gerichts, das einst über die Ungläubigen ergehen wird (4, 17). Aber weil diese Prüfungszeit, in welcher selbst der Gerechte kaum errettet wird (4, 18), unmöglich lange dauern kann (Vgl. Marc. 13, 20), darum können die Leiden der Gegenwart nur noch kurz sein (1, 6. 5, 10). So rückt der Apostel schon hier mit der höchsten Energie der Christenhoffnung das Endziel unmittelbar an den Anfang der Vollendung heran.

c) Die Hoffnung ist nur dann eine vollkommene, wenn sie sich unerschütterlich gründet auf die Gnade, die uns in der Offenbarung Christi bereits dargeboten wird (1, 13, vgl. §. 45, b), d. h. wenn sie in dem uns bereits zu Theil gewordenen Heil (v. 10—12) das Unterpfand sieht für die nahebevorstehende Heilsvollendung (v. 3—5), in deren froher Gewißheit kein Leid der Gegenwart uns wankend machen kann (v. 6—9). Dazu gehört dann freilich ein Sichaufraffen aus aller Apathie und Muthlosigkeit (v. 13: ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας, vgl. Luc. 12, 35) ebensowie die geistige Nüchternheit (νήφοντες), welche das Hoffnungsziel mit klarer Besonnenheit im Auge behält und alle schwärmerische Exaltation ausschließt. Dann weiß der Christ sich schon in der Gegenwart als Besitzer der am Ziel zu hoffenden Gnadengabe (3, 7); die jubelnde Freude, welche 4, 13 am Ziel der Vollendung in Aussicht gestellt wird, erfüllt ihn schon in der Gegenwart so, daß die momentane Betrübniß in den Leidensprüfungen schließlich im Blick auf ihre Segensfrucht (§. 46, d) immer nur dazu dienen kann, diese Freude zu erhöhen (1, 6. 7). Es wird aber diese jubelnde Freude 1, 8 nicht nur als eine unaussprechlich große, sondern auch als eine verherrlichte (δεδοξασμένῃ), d. h. als eine solche charakterisirt, welche schon durch den Glanz der zukünftigen Herrlichkeit (§. 50, c) verklärt ist, in welcher diese also gleichsam anticipirt wird. Mit Anspielung auf einen Ausspruch Christi (Matth. 5, 10. 11) heißt es 3, 14, daß die Christen in ihrem Leiden jetzt schon selig sind. Der Grund davon wird 4, 14 dahin angegeben, daß der Geist Gottes, den sie nach §. 44, b in der Taufe empfangen haben, auf ihnen ruht, wie ja auch Matth. 10, 20 den Jüngern gerade in den Verfolgungen eine besondere Wirkung dieses Geistes verheißen war (§. 21, c. Anm. 1). Es wird nämlich dieser Geist Gottes näher bezeichnet als der Geist der Herrlichkeit, und zwar (nach dem Zusammenhange mit v. 13) derselben Herrlichkeit, in welcher Christus bei seiner Wiederkunft offenbar werden wird, um sie den Seinen mitzutheilen. Auch hier also haben die Christen in diesem Geiste gewissermaßen schon gegenwärtig an der zukünftigen Herrlichkeit Theil. In dieser Intensität der christlichen Hoffnung spiegelt sich dasselbe Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit, das in der Lehre Christi vom Reiche Gottes (§. 15, c) bereits angelegt war.

d) Die Hoffnung, zu welcher der Christ wiedergeboren wird, bezeichnet der Apostel 1, 3 als eine lebendige, und sie muß es sein, da eine wahre Geburt nur etwas Lebendiges hervorbringen kann. Damit ist aber gemeint ihre Wirkungskräftigkeit, d. h. der wirksame Einfluß, welchen die Hoffnung, wenn sie rechter Art ist, auf das gesammte sittliche Leben des Menschen ausübt. Mit dem Blicke auf sie hebt darum 1, 13 die erste, 2, 11 die zweite Ermahnungsreihe des Briefes an, und ebenso erscheint dieselbe 4, 5 am

Schlusse der letzteren und 4, 7 am Anfange der dritten als das stärkste Motiv der Ermahnung. Daraus ergiebt sich nun auch die Art, wie die Heilsbotschaft, die ja diese Hoffnung begründet, normaler Weise das neue sittliche Leben wirken muß (Vgl. §. 46, a). Ganz wie in der Lehre Jesu (§. 32) erscheint nemlich die Endvollendung auch als der Lohn, welchen der Glaube, wenn er bewährt ist, davonträgt (1, 9). Die Aussicht auf diesen Lohn muß aber immer aufs Neue zur Erfüllung der Bedingungen antreiben, ohne welche derselbe nicht zu erlangen ist [2]). Auch hier wird gern in gnomischer Zuspitzung die Aequivalenz der lohnertheilenden Vergeltung hervorgehoben, theils so daß man in ihr empfängt, was man hier aufgegeben, wenn der, welcher sich demüthigt, von Gott zur bestimmten Zeit erhöht wird (5, 6. Vgl. Luc. 14, 11) oder der, welcher mit Christo leidet, einst an seiner Herrlichkeit Antheil empfängt (4, 13), theils so daß die Analogie von Lohn und Leistung schon im Ausdruck angedeutet wird, wenn die bei der Wiederkunft Christi zu erwartende Freude abhängig gemacht wird von der Freudigkeit, mit welcher man hier an dem Leiden Christi Theil nimmt (4, 13), oder wenn nach 3, 9 Segen nur empfangen werden kann, wo Segen ausgetheilt ist [3]). Auch hier ist freilich der Lohn nichts der Leistung Fremdartiges; denn er besteht zunächst nur darin, daß der Glaube in seiner Bewährung anerkannt wird und demnach Lob, Ruhm und Ehre empfängt bei der Wiederkunft Christi (1, 7). Diese Ehre muß auch nach 2, 7 den Gläubigen zu Theil werden, weil der, welcher auf Christus vertraut, mit seiner Hoffnung auf diese Anerkennung nicht zu Schanden werden kann (v. 6). Sie erscheint 5, 4 bildlich als der unverwelkliche Ehrenkranz, den die treuen Hirten davontragen. Dieselbe Stelle zeigt aber, daß mit dieser Anerkennung nothwendig die verheißene Heilsvollendung verbunden ist. Wohl ist das Leben eine Gabe göttlicher Gnade (3, 7) und die ewige Herrlichkeit den Christen kraft ihrer Berufung verheißen (5, 10), aber diese verheißene Gnadengabe muß da nothwendig als Lohn zuertheilt werden, wo die Bedingungen ihrer Erlangung als erfüllt anerkannt sind. Es bleibt sich darum in der Sache gleich, ob diese Anerkennung oder die Heilsvollendung selbst als der Lohn bezeichnet wird.

2) Das Verhalten, als dessen Motiv somit die christliche Hoffnung erscheint, wird die allseitige Erfüllung der Aufgabe sein, zu welcher der Christ berufen ist (§. 45, c. d), ohne daß dabei zwischen der Selbstheiligung als religiös-sittlicher Characterbildung und der Gerechtigkeit als Pflichtübung geschieden werden darf, wie Ritschl II, S. 361 thut. Gewiß ist übrigens, daß 1, 22, wo von jener die Rede, nicht der Inhalt von v. 14—17 resumirt wird, da hier nicht die Heiligung der Seelen, sondern eine Beschaffenheit des Wandels d. h. der Handlungsweise gefordert war, und keineswegs erscheint letztere dem Gedankengange nach als „Bedingung", sondern vielmehr als Wirkung und Folge der vollkommenen Hoffnung (v. 13).

3) Im Folgenden wird diese Wahrheit ausdrücklich durch Verweisung auf Psalm 34, 13—17 begründet (3, 10—12). In dieser Stelle ist der Eigenthümlichkeit der ATlichen Vergeltungslehre gemäß die Vergeltung bereits als diesseitige gedacht, sofern sie gute Tage schafft, in Folge deren man das Leben liebhaben lernt (v. 10). Auch dieses Moment der Psalmstelle acceptirt der Apostel, indem er 3, 13. 14 zeigt, daß dem, der dem Guten nachstrebt, Niemand schaden könne, weil selbst das Leiden um der Gerechtigkeit willen ihn nur beseligen kann (Vgl. not. c).

Dritter Abschnitt.

Der Jacobusbrief.

Fünftes Capitel.

Das Christenthum als das vollkommene Gesetz.

Vgl. F. Kössing, das christliche Gesetz. Heidelberg 1867.

---

§. 52. Das Wort der Wahrheit.

Die Gabe Gottes, welche die Christen empfangen haben, ist das Wort der Wahrheit, welches die volle Offenbarung des göttlichen Willens enthält, wie sie Christus durch seine Auslegung des ATlichen Gesetzes gebracht hat. a) Dieses Wort ist den Christen eingepflanzt und sie sind durch dasselbe wiedergeboren, so daß sie das vollkommene Gesetz nun in Freiheit erfüllen können. b) Andererseits ist aber der Inhalt des Wortes die im Glauben zu ergreifende Wahrheit, daß Jesus zur vollen messianischen Herrlichkeit erhöht ist und als Richter wiederkommt. c) Eben weil damit die Gewißheit gegeben ist, daß das von Christo verkündete vollkommene Gesetz jetzt auch vollkommen erfüllt werden kann und die Erfüllung des Gesetzes die Erfüllung aller Verheißung herbeiführen wird, übt dieses Wort eine wiedergebärende Wirkung aus. d)

a) Unter den guten Gaben, die sämmtlich von oben herab, von Gott, kommen, nennt Jacobus als die vorzüglichste das Wort der Wahrheit, durch welches Gott die Christen zu dem gemacht hat, was sie sind (1, 17. 18). Dieses Wort hat nämlich nach v. 21 die Kraft, die messianische Errettung zu vermitteln, und zwar wegen der in ihm enthaltenen Wahrheitsoffenbarung. Da aber der, welcher von der Wahrheit abgeirrt ist, nur dadurch gerettet werden kann, daß er wieder aus dem Irrthum seines Weges zu ihr zurückgeführt wird (5, 19. 20), so handelt es sich dabei zunächst um die das sittliche Thun des Menschen regelnde Wahrheitsoffenbarung. Wirklich erscheint auch das Wort der Wahrheit im Folgenden überall als ein Wort, das nicht nur gehört, sondern gethan werden will (1, 19—23), und v. 25 heißt es geradezu das vollkommene Gesetz. In ihm ist also die vollkommene Offenbarung des göttlichen Willens gegeben. Da nun das ATliche Gesetz den

Willen Gottes schon offenbarte, so kann die im vollkommenen Gesetz offenbarte Wahrheit im Wesentlichen nicht verschieden sein von der bereits dort niedergelegten. In der That citirt auch Jacobus das Hauptgebot des vollkommenen Gesetzes ohne Weiteres nach dem A. T. (2, 8: κατὰ τὴν γραφήν. Vgl. Levit. 19, 18). Wenn er 2, 9 sagt, daß die, welche Parteilichkeit üben, von dem Gesetz als Uebertreter überführt werden, so kann er sich damit nur auf die so häufigen Verbote der προσωποληψία im mosaischen Gesetz beziehen (Vgl. z. B. Deutr. 16, 19). Endlich werden v. 11 ohne Weiteres zwei ATliche Gebote aus Exod. 20 als Gebote des für die Christen geltenden Gesetzes angeführt. Es kann demnach das vollkommene Gesetz nur das ATliche Gesetz nach seinem vollen Verständniß d. h. in derjenigen Auffassung sein, in welcher es Christus nach §. 24, b vollkommen erfüllen gelehrt hat. In der That hebt Jacobus gerade wie Christus (§. 25) die Nächstenliebe als das königliche d. h. als das höchste Gebot hervor (2, 8) und zwar mit besonderer Betonung der Barmherzigkeitsübung (1, 27. 2, 13. 15. 16. 3, 17). Er betrachtet das Richten des Nächsten (4, 11. 5, 9. Vgl. 3, 9. 10) als gesetzwidrig, obwohl es nur in dem Gesetz, wie es Christus erfüllen gelehrt, als solches erscheint, er verbietet mit ihm schlechthin das Schwören (5, 12) und scheint 4, 2 ganz im Sinne der Gesetzeserfüllung Christi (Matth. 5, 22) den Zorn dem Todtschlage gleichzuschätzen [1].

b) Das Neue im Christenthum ist aber nicht nur, daß das Wort der Wahrheit überhaupt gegeben, sondern daß es den Christen eingepflanzt ist (1, 21: λόγος ἔμφυτος), d. h. daß es ihnen nicht nur äußerlich gegenübersteht, sondern ihnen ins Herz geschrieben ist. - Das aber war gerade Jerem. 31, 33 als ein Merkmal der messianischen Zeit angegeben, daß Gott sein Gesetz dem Volke ins Herz schreiben werde, und somit ist in dieser Einpflanzung des Gesetzes ein wesentliches Stück des messianischen Heils gegeben. Freilich ist dieselbe nicht so gedacht, daß dadurch die Objectivität des vollkommenen Gesetzes ganz aufgehoben wäre, es muß vielmehr nach 1, 21 das Wort dieses Gesetzes, mit welchem der Christ sich anhaltend beschäftigt (v. 25), immer aufs Neue aufgenommen werden, aber es findet nun Eingang in das durch jene Einpflanzung dafür bereitete Innere des Menschen [2]). Wenn

1) Daraus, daß in unserm Briefe nur von Sittengeboten die Rede ist, läßt sich nicht mit Lechler, S. 165 schließen, daß er nur diesem Theile des Gesetzes bleibende Gültigkeit beilege; vielmehr wird nach dem 2, 10 ausgesprochenen Grundsatze von der Solidarität aller einzelnen Gebote auch das kleinste Ceremonialgebot seine Erfüllung finden müssen (Vgl. Matth. 5, 18. 19 und dazu §. 24, c). Damit stimmt überein, daß Jacobus Act. 15, 21. 21, 20 eine fortgesetzte Beobachtung des Gesetzes Seitens der Judenchristen voraussetzt und billigt (§. 43, d); und daß eine solche im Kreise seiner Leser bestand, folgt von selbst aus ihrer engen geselligen, ja religiösen Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen (2, 2). Wenn Jacobus 1, 27 die Barmherzigkeitsübung als einen Gottesdienst bezeichnet, so zeigt der Zusammenhang, daß dies nicht im Gegensatz zum ceremoniellen Gottesdienst, sondern zu einer verkehrten Art, wie man Gott zu dienen wähnte (1, 26), gemeint ist; und wenn er 1, 18 den Begriff der ἀπαρχή bildlich anwendet, so zeigt schon der Zusatz τινα (eine gewisse d. h. gewissermaßen eine ἀπαρχή), wie wenig damit der gesetzlichen Verpflichtung hinsichtlich der ἀπαρχή präjudicirt ist. Immerhin bleibt es beachtenswerth, daß die Paränese des Verfassers derartige Pflichten nie berührt.

2) Jene die Erfüllung ermöglichende Verinnerlichung des Gesetzes erscheint in un-

es nämlich ähnlich wie bei Petrus (§. 46, a) heißt, daß Gott die Christen durch das Wort der Wahrheit gezeugt hat (1, 18), so ist damit ausgedrückt, daß ihr Leben von Grund aus ein neues geworden, und dies wird eben durch jene Einpflanzung des Wortes geschehen sein. Ist ihr Wesen aber durch solche Neuzeugung dem ihnen eingepflanzten Worte innerlich verwandt geworden, so werden sie sich fortan stetig durch dasselbe bestimmen lassen. Daher kann 1, 25 vorausgesetzt werden, daß die eindringende und anhaltende Beschäftigung mit dem vollkommenen Gesetze (*παρακύψας — καὶ παραμείνας*) unmittelbar die Erfüllung desselben zur Folge hat, wie ja auch die rechte Weisheit d. h. die habituell gewordene Erkenntniß des göttlichen Willens unmittelbar alle guten Früchte erzeugt (3, 13. 17). Da es aber hiezu der Zeugung eines neuen Lebens bedurfte, so ist dabei vorausgesetzt, daß das natürliche Leben des Menschen von einer andern Macht (der Sünde) bestimmt wird und daß er nun von der Herrschaft dieser Macht frei geworden. Daher bezeichnet Jacobus das Gesetz des Christen als das Gesetz der Freiheit (1, 25. 2, 12) d. h. als das Gesetz, welches der Freiheit oder dem Menschen in seinem von der Herrschaft der Sünde freigewordenen Heilsstande gegeben ist[3]).

c) Was die christlichen Leser des Briefes als solche charakterisirt, ist von der subjectiven Seite her ihr Glaube (2, 5). Was Jacobus unter dem Glauben versteht, läßt sich nicht mit Schmid II, S. 105 aus den Stellen 1, 3.

---

sern Briefe auch als die von oben her kommende Weisheit, welche die Barmherzigkeit und alle guten Früchte unmittelbar mit sich bringt (3, 17), so daß man die Werke eines Weisen als solche nur aus dem gesammten guten Wandel erkennen und aus ihnen die wahre Weisheit lernen kann (v. 13). Diese Weisheit nämlich, die Gott dem Bittenden nie versagt, lehrt nach dem Zusammenhange von 1, 5 in jedem einzelnen Falle, wie sich die rechte Gesinnung auch in der vollkommenen Weise zu bethätigen hat (v. 4). Ueber das Verhältniß dieser Weisheit zu dem eingepflanzten Gesetz findet sich zwar nirgends eine Andeutung, allein Jacobus schließt sich hierin an die spätere Weisheitslehre des A. T. an, in welcher bereits eine mehr innerliche Erkenntniß des göttlichen Willens neben seiner Offenbarung im geschriebenen Gesetz vorgebildet ist.

3) Die widerspruchsvolle Vorstellung eines Gesetzes, welches selbst seine freie Erfüllung wirkt (Meßner, S. 79. 80), wird von W. Schmidt, S. 63. 64 in noch viel unklarerer Fassung erneuert. Weder die freiwillige (mit innerer Zustimmung begleitete) Annahme, noch die freie (d. h. nicht durch äußeren Zwang, sondern durch innere Willigkeit bewirkte) Erfüllung des Gesetzes kann doch dadurch bezeichnet werden, daß dem Gesetze selbst das Prädicat der Freiheit beigelegt wird. Der Genitiv bei νόμος kann nur entweder den Gesetzgeber bezeichnen, oder den, welchem das Gesetz gegeben ist. Jenen Sinn aber könnte das τῆς ἐλευθερίας nur haben, wenn die Objectivität des Gesetzes ganz aufgegeben wäre, so daß der Christ aus seinem neu gezeugten Wesen heraus von selbst den Willen Gottes erfüllte, und diese Anschauung ist dem Jacobus, der immer noch von einem Hören und Thun des Wortes redet, völlig fremd. Ebendarum kann es sich hier überhaupt nicht um eine Freiheit handeln, welche jedes Bestimmtwerden von außen her ausschließt. Schon 1, 25, wo der Zusatz motivirt, weshalb es allein auf das beharrliche Hineinschauen in das vollkommene Gesetz ankommt, noch deutlicher aber 2, 12, wo dieser Zusatz den Gedanken an die höhere Verantwortlichkeit des Christen wecken soll, zeigt, daß es sich nicht um die Freiheit im Gegensatz zum Zwang der Pflicht, sondern um die Freiheit im Gegensatz zu einer die Erfüllung der Pflicht verhindernden Gebundenheit handelt.

6. 5, 15 entnehmen, in denen die πίστις einfach das Gottvertrauen bezeichnet, wie in den Evangelien (§. 29, c). Erst aus dem Abschnitte 2, 14 bis 26, wo der Glaube als der specifisch christliche gedacht ist, läßt sich das Wesen desselben erkennen. Wenn hier 2, 19 vergleichungsweise von dem Glauben der Dämonen an die Einheit Gottes die Rede ist, so folgt daraus zwar nicht, daß der Glaube der Christen seinem Inhalte nach derselbe ist, wohl aber muß er, wenn die Argumentation des Verfassers irgend eine Bündigkeit haben soll, seinem Wesen nach mit diesem identisch d. h. ebenfalls die zuversichtliche Ueberzeugung von einer gegebenen Wahrheit sein. Ebenso analog erscheint mit dem christlichen Glauben der Glaube Abrahams, und dieser ist nach 2, 23 ein Glaube an Gott (πιστεύειν τῷ θεῷ) d. h., wie §. 29, c. 40, c, die zuversichtliche Ueberzeugung, daß das Wort, welches Gott ihm geredet, ein wahres sei, welches sich erfüllen werde. Den Christen nun kann der Gegenstand, um dessen Wahrheit es sich bei ihrem Glauben handelt, nur durch das Wort der Wahrheit (not. a) zugekommen sein, und hieraus erhellt, daß, wenn auch dieses Wort zunächst dem Verfasser eine Offenbarung des göttlichen Willens war, es dennoch auch die Verkündigung einer heilverheißenden Wahrheit enthielt. Und wirklich ist nach 2, 1 der Gegenstand des specifisch christlichen Glaubens Jesus Christus, sofern er der Herr der Christen ist und die göttliche Herrlichkeit besitzt. Damit ist gesagt, daß er zum Throne Gottes erhöht und der Messias im vollsten Sinne geworden ist[4]) (Vgl. §. 50, a), wie er denn auch kraft seiner gottgleichen Würdestellung als der messianische Weltrichter erwartet wird (5, 8. 9). Die zuversichtliche Ueberzeugung hievon kann aber nur durch das Wort der Wahrheit, sofern es die Messianität Jesu verkündigt, begründet sein.

d) So wenig auch diese beiden verschiedenen Seiten des Wortes der Wahrheit ausdrücklich zu einander in Beziehung gesetzt sind, so ist doch ihr innerer Zusammenhang von selbst klar. Wenn das vollkommene Gesetz das von Christo verkündete ist (not. a), so ist dasselbe für die Christen nur insofern verbindlich, als sie in Christo den Messias erkennen (not. c), der den Willen Gottes vollkommen zu offenbaren gekommen war. Allerdings ist nirgends ausdrücklich gesagt, daß erst auf Grund des Messiasglaubens das vollkommene Gesetz normativ wird für den Christen; allein wenn 4, 12 von dem einzigen Gesetzgeber die Rede ist in einem Zusammenhange, wo eben ein Gebot angeführt war, das sich nicht im ATlichen Gesetze, wohl aber in dem von Christo verkündeten findet, so scheint allerdings bei diesem Gesetzgeber an Christus gedacht zu sein. Auch liegt dies indirect darin, daß der Verfasser sich in seinen Ermahnungen so vielfach an die aus der Ueberlieferung bekannten Aussprüche Christi anschließt. Wenn es ferner im Begriff

4) Deshalb eben ist auch hier der Messiasname als Nomen proprium mit dem Jesusnamen verbunden (Vgl. 1, 1), wie bei Petrus (§. 48, a). Der ATliche Gottesname (ὁ κύριος: 1, 7. 8, 9. 4, 10. 15. 5, 4. 10. 11) wird auch hier ohne weiteres auf Christus übertragen (5, 7. 8), selbst wo beide neben einander genannt sind, wie 1, 1. Wie im A. T. der Name Jehova's über die genannt wird, die ihm angehören (Jerem. 14, 9), so ist über die Christen der schöne Name Christi genannt (2, 7); wie die ATlichen Propheten im Namen des Herrn d. h. Gottes reden (5, 10), so handeln die christlichen Aeltesten im Namen des Herrn d. h. Christi (v. 14), und im unmittelbaren Zusammenhange damit scheint v. 15 der Name ὁ κύριος wieder von Gott gebraucht zu werden.

des Messias liegt, daß er gekommen ist, die Heilsvollendung zu bringen, so ist damit von vornherein das stärkste Motiv gegeben, den von ihm verkündeten Gotteswillen zu erfüllen, weil davon selbstverständlich die Theilnahme an der von ihm zu bringenden Erfüllung aller Verheißung abhängt, über die er als der Weltrichter entscheidet. Nun kann aber mit der Erscheinung des Messias nicht nur das höchste Heil in Aussicht gestellt, es muß vielmehr immer schon der Beginn des Heils gegeben sein; und wirklich sahen wir not. b, daß das von ihm verkündete vollkommene Gesetz nun den Gläubigen eingepflanzt oder ins Herz geschrieben wird, wie es für die messianische Zeit in Aussicht gestellt war. Die Verkündigung von der Messianität Jesu schließt also die Gewißheit ein, daß nunmehr der Wille Gottes nicht nur vollkommen offenbar geworden ist, sondern auch wahrhaft erfüllt werden kann, und diese Gewißheit ist es, welche dem Wort der Wahrheit (sofern es diese Heilsbotschaft in sich trägt) die Kraft verleiht, das neue von der Macht der Sünde befreite Leben zu erzeugen, in welchem der Christ den Willen Gottes erfüllen kann. Wie in der Lehre Jesu (§. 21) und Petri (§. 46), so ist es auch hier zuletzt die Heilsbotschaft, mit welcher Gott dem Menschen entgegenkommt, die von selbst das neue gottwohlgefällige Leben wirkt, wenn auch dieselbe hier hauptsächlich als die Verkündigung erscheint, daß die volle Offenbarung des göttlichen Willens und die Möglichkeit seiner Erfüllung durch den Messias gebracht ist. Mit dieser Erfüllung des göttlichen Willens verwirklicht sich aber auf Erden das Gottesreich (Vgl. §. 13, a).

§. 53. Die Rechtfertigung.

Vgl. H. W. Weiffenbach Exegetisch-theologische Studie, über Jac. 2, 14—26. Gießen, 1871.

Der Glaube muß sich in den Werken der Gesetzeserfüllung, die ohne ihn nicht zu Stande kommt, als ein lebendig wirksamer erweisen. a) Der bloße Glaube an sich kann nicht erretten, weil nur der, den Gott für gerecht erklärt, errettet werden kann. b) Gerecht erklären aber kann Gott nur in Folge von Werken und nicht in Folge des Glaubens allein. c) Dies erweist sich bereits in den Alttestamentlichen Beispielen des Abraham und der Rahab. d)

a) Hat das Wort der Wahrheit, welches Jacobus, wie Petrus, als das specifische Gnadenmittel betrachtet, durch welches Gott das Heil der Menschen bewirkt, die zwei Seiten, nach welchen es sowohl das vollkommene Gesetz, als die Verkündigung davon ist, daß der Offenbarer dieses Gesetzes zugleich seine Erfüllung herbeigeführt hat und zu lohnen kommt, so erscheint das Verhalten des Menschen zu demselben, welches die subjective Heilsbedingung ist, einerseits als Thun des vollkommenen Gesetzes und andererseits als Glaube an jene Verkündigung. Es fragt sich also, in welchem Verhältniß diese beiden so verschiedenen Seiten der Heilsbedingung zu einander stehen. Nun erhellt aber von selbst, daß, wenn im Glauben die höchste Verpflichtung, das stärkste Motiv und die Gewißheit der Befähigung zur Gesetzeserfüllung gegeben ist (§. 52, d), derselbe nothwendig die Werke der Gesetzeserfüllung bewirken muß; ein Glaube, welcher die Werke nicht hat, ist todt in sich selbst (2, 17). Die Werke kommen nicht etwa nur unter ge-

wissen Umständen zum Glauben hinzu, sondern sie müssen nothwendig aus dem Wesen desselben hervorgehen, wenn er lebendig ist. Jacobus macht dieses 2, 26 anschaulich durch das Gleichniß von dem entseelten Leibe. Er vergleicht nicht den Glauben mit dem Leibe, die Werke mit dem Geiste, was sehr unpassend wäre, da der Geist das Unsichtbare und Belebende ist, was beides die Werke nicht sind. Er sagt vielmehr nur, daß es dem Glauben, der ohne Werke ist, an der Lebenskraft fehlt, die nothwendig Lebensäußerungen, wie es die Werke sind, hervorbringen müßte; daß er also todt ist, wie der Leichnam, dem es an der Lebensquelle, dem Geiste, fehlt. Umgekehrt ist der Glaube zur Vollbringung der Werke so nothwendig, wie die Vollbringung der Werke zur Bewährung der Lebendigkeit des Glaubens. Was Jacobus v. 22 von dem Glauben Abrahams sagt, soll offenbar maßgebend sein für das Verhältniß des Glaubens und der Werke überhaupt. Zu der Gehorsamsthat der Opferung Isaaks hätte aller bisher bewiesene Gehorsam Abrahams nicht ausgereicht, wenn nicht sein unerschütterlicher Glaube an die Verheißung Gottes mitgeholfen hätte zur Vollbringung derselben. Andererseits war sein Glaube so lange noch nicht vollkommen geworden, als er nicht in diesem unter seiner Mitwirkung vollbrachten Gehorsamswerk sich als lebendiger bewährt hatte[1]), ähnlich wie nach 1, 4 die Geduld sich erst als vollkommen bewährt, wenn sie sich im praktischen Verhalten allseitig bethätigt. Wo diese Bewährung durch die Werke sich nicht einstellt, da ist der Glaube schlechthin unerkennbar. Umgekehrt aber läßt sich aus solchen Werken, welche den Glauben nothwendig voraussetzen, der Glaube erweisen (2, 18). Einen Glauben, der sich nicht in den Werken beweist, vergleicht Jacobus mit einem Mitleid, das wohl ein Wort der Theilnahme für den Nächsten hat, aber keine thatkräftige Unterstützung desselben bewirkt, dem es also ebenfalls an aller Lebendigkeit, aller sittlichen Energie und Wirkungskraft fehlt[2]) (v. 15. 16).

---

1) Wie es hienach gewiß unrichtig ist, wenn nach Baur, S. 281 die Werke, was sie sind, unmittelbar durch sich selbst sind, so daß der Glaube nur ein begleitendes Moment des religiösen Bewußtseins wäre, dessen substanzielle Form die Werke sind, so ist es doch auch nicht richtig, wenn W. Schmidt, S. 104. 5 dem Glauben seinem Wesen nach eine Vollendung aus den Werken zu Theil werden läßt. Der Glaube kann kein höherer, vollkommenerer werden durch die Werke, die er selbst hervorbringt, er kann nur durch die Hervorbringung derselben sein wahres Wesen als lebendiger (d. h. wirksamer) heraussetzen, thatsächlich bewähren, und insofern aus den Werken her vollendet werden.

2) Stärker noch als Baur urgirt Weiffenbach, S. 57, daß Glauben und Werke bei Jacobus nicht in einem organischen Verhältniß stehen, sondern zwei mit und nebeneinander wirkende coordinirte „Principien" sind, von denen das letztere als das höhere die an sich unvollkommene und unwirksame πίστις erst zum Leben und zur Vollendung bringt. Er übersieht, daß, wenn der Glaube, der nicht Werke hat, todt ist in sich selbst, daraus nicht folgt, daß er erst durch die (äußerlich hinzutretenden) Werke Lebenskraft empfängt, sondern daß er erst durch die (von ihm erzeugten) Werke sich als lebendig (wirksam) erweist. Daß aus dem Vorhandensein des vollendenden Dinges auf die Existenz des durch dasselbe zu Vollendenden geschlossen werden könne, wie v. 18 geschehen soll (S. 19), ist doch augenscheinlich unrichtig (Vgl. die schlagende Entgegnung bei Ritschl II, S. 350), und der entscheidenden Instanz von v. 22 entgeht Weiff. nur dadurch, daß er denselben contextwidrig besagen läßt, der Glaube sei nur (?) den Werken zur Rechtfertigung (?)

b) Die Frage, ob der Glaube an sich erretten kann, wird 2, 14 so gestellt, daß in der Frage bereits ihre Verneinung liegt. Jacobus bekämpft also nicht eine falsche Ansicht vom Glauben und seinen Wirkungen, sondern er macht einer praktischen Verirrung gegenüber, wie sie etwa Christus Matth. 7, 21 bekämpft (Vgl. 30, c), die selbstverständliche Wahrheit geltend, daß der Glaube, der nicht Werke hat, also der todte Glaube, keinen Nutzen, weil keine errettende Kraft hat, wie das Mitleid dem Armen nichts nützt, wenn es nur Worte und keine Thaten hat (2, 14—16). Dies wird v. 20 so ausgedrückt, daß der Glaube ohne die Werke nicht leistet, was er leisten soll, daß er, wie ein Kapital, das träge daliegt, die Zinsen nicht bringt, die man von ihm erwartet, daß er müssig, unwirksam ist. Das Prädikat ἀργή bezeichnet also nicht den Mangel an subjectiver Bethätigung, sondern an objectivem Erfolg, und dieser Erfolg ist kein anderer, als der, welcher in jeder Religion und also auch im Christenthum erstrebt wird, Gott wohlgefällig zu machen und so die Errettung in seinem Gericht dem Menschen zu sichern. Der Verfasser illustrirt dies durch die Erinnerung an den Glauben der (definitiv dem Gericht verfallenen) Dämonen, welcher, obwohl er an sich ein richtiger Glaube ist (καλῶς ποιεῖς), dennoch so wenig die Wirkung hat, dieselben Gott wohlgefällig zu machen und ihnen dadurch die Errettung zu bringen, daß er sie vielmehr aus Angst vor Gottes Gericht schaudern macht (v. 19). Um nämlich errettet zu werden, muß man δίκαιος sein (5, 6. 16), wie die ATlichen Frommen (v. 17), d. h. ein solcher, dessen Verhalten dem göttlichen Willen entspricht, der durch die Erfüllung des vollkommenen Gesetzes die δικαιοσύνη (3, 18) realisirt (Vgl. §. 24). Und zwar kommt es natürlich darauf an, daß man in dem Urtheil Gottes ein δίκαιος sei, von ihm für gerecht erklärt werde; denn der Gegensatz dieses δικαιοῦσθαι ist schon Matth. 12, 37 das καταδικάζεσθαι (§. 32, d). Umgekehrt kann nur der im Gericht errettet werden, der vor Gott für gerecht erklärt wird. Diese beiden Begriffe sind dem Verfasser so völlig Correlatbegriffe, daß er die Frage, was zur Errettung gehört (2, 14), danach beantwortet, was die Gerechterklärung Abrahams herbeigeführt hat (v. 21). Wenn v. 25 von der Rahab vorausgesetzt wird, daß sie für gerecht erklärt wurde, so ist dieses im A. T. nirgends gesagt, wohl aber ergiebt es sich dem Verfasser unmittelbar daraus, daß sie nach Jos. 6, 25 von dem Gerichte, das über die Cananiter wegen ihrer Gottlosigkeit erging, errettet wurde.

c) Schon 1, 22 bevorwortet Jacobus, daß das Wort der Wahrheit, durch welches Gott das Heil der Menschen bewirken will, die Seelen nur erretten kann (v. 21), wenn es nicht bloß gehört, sondern auch gethan wird. Es wird als Selbsttäuschung bezeichnet, wenn man meint, sich mit einem Hören begnügen zu können, das wie ein flüchtiges Beschauen im Spiegel nur einen rasch vorübergehenden, wirkungslosen Eindruck macht (v. 23. 24). Nicht ein angeblicher Hörer, sondern nur ein Thäter des Worts, oder genauer des in dem Worte geforderten ἔργον wird selig sein in seinem Thun

behülflich, während dies ja unmöglich aus v. 21 erhellen kann, wo vom Glauben in seiner Beziehung zur Rechtfertigung noch gar nicht die Rede war. Ueberhaupt aber hat Weiff. die angebliche Vollendung des Glaubens durch die Werke, durch welche er erst innere Kraft und volles Leben empfangen soll, (die sich hauptsächlich auf die allegorisirende Mißdeutung der Bilderrede in v. 26 stützt), in keiner Weise vorstellig zu machen vermocht.

(v. 25)[3]). Da nun die Seligkeit (Errettung) des Menschen nach not. b von seiner Gerechtsprechung vor dem göttlichen Forum abhängt und der Glaube dem Hören entspricht, wie die Werke dem Thun, so ist es ganz dieselbe Frage, die 2, 14—26 verhandelt wird. Jacobus setzt als selbstverständlich voraus, daß nur der von Gott für gerecht erklärt werden kann, dessen Verhalten dem Willen Gottes entspricht, weil er die vom Gesetze geforderten Werke thut, der also wirklich gerecht ist. Er bestreitet nicht eine Vorstellung von der Rechtfertigung, nach welcher Gott aus Gnaden einen für gerecht erklärt, der nicht in Wirklichkeit gerecht ist, sondern es kommt ihm eine solche Möglichkeit gar nicht in den Sinn[4]). Er kommt daher zu dem Resultat, daß der Mensch aus Werken gerecht erklärt wird und nicht aus dem Glauben allein (v. 24). So gewiß der Glaube zu der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes nothwendig und darum die Bedingung der Errettung ist, so gewiß kann doch die Gerechterklärung erst ausgesprochen werden, wenn dieser Glaube zur Gehorsamsbewährung mitgeholfen hat und von Seiten der durch ihn gewirkten Werke vollendet ist (v. 22, vgl. not. a). Denn dann erst ist der Mensch wirklich gerecht geworden und kann von dem gerechten Richter für gerecht erklärt werden.

---

3) Es ist in dieser Stelle allerdings von dem unmittelbaren Erfolg des Thuns die Rede, aber keineswegs von einer in dem Thun selbst empfundenen Befriedigung. Denn aus 1, 12 erhellt, daß die schon gegenwärtige Seligkeit in der Gewißheit des zukünftigen Heiles besteht, und nur so vollendet sich der an v. 21 anknüpfende Gedankenkreis, in welchem es sich darum handelt, unter welcher Bedingung das Wort die (definitive) Errettung wirkt.

4) Alle Versuche, dem δικαιοῦσθαι bei Jacobus seinen forensischen Sinn zu nehmen, und darunter nur eine Erweisung der Gerechtigkeit (Vgl. Preuß in der Evang. Kirchenztg. 1867, Nr. 40) oder eine Versetzung in den Zustand des rechten sittlichen Verhaltens gegen Gott (Vgl. Hofmann, I. S. 645 ff.) zu verstehen, scheitern an dem not. b aufgewiesenen Verhältniß des δικαιοῦσθαι zum σωθῆναι. Die Lehre aber von einer stufenweisen Rechtfertigung (Vgl. Hengstenberg in der Evang. Kirchenztg. 1866, Nr. 93. 94), ist dem Jacobus wie dem Paulus gleich fremd. Der erneuerte Versuch W. Schmidt's (Vgl. S. 109), die δικαίωσις im paulinischen Sinne zu fassen, wonach sie ein Gnadenact ist und die Sündenvergebung einschließt, ermangelt jedes Anhalts im Wortlaut und Gedankenkreise unsers Briefes und schafft erst die Schwierigkeiten, in welche die Vergleichung der Lehre beider NTlicher Schriftsteller verwickelt hat. Eine nur scheinbare Lösung ist es, wenn man die δικαίωσις im Gericht bei Jacobus von einer schon gegenwärtigen bei Paulus unterscheidet. Allerdings kann die definitive δικαίωσις wie die definitive Errettung erst im Gericht stattfinden; aber in den Erörterungen Jac. 2 handelt es sich überall darum, unter welcher Bedingung sich der Mensch schon gegenwärtig vor Gott gerechtfertigt und darum vor dem Gericht gesichert weiß (Bem. besonders das Präs. δικαιοῦται v. 24). Am schärfsten vertritt aufs Neue Weiffenbach die Annahme einer objectiven Differenz zwischen Jacobus und Paulus, indem auch er ohne weiteres unter der δικαίωσις die Rechtfertigung des Sünders versteht und sich dafür sogar auf den ATlichen Sprachgebrauch beruft (S. 26), obwohl von den von ihm angeführten Stellen mehr als die Hälfte (Deut. 25, 1. 1 Reg. 8, 32. Jes. 50, 8. Psalm 82, 3) von der Gerechterklärung Gerechter reden, während die übrigen sämmtlich die Rechtfertigung Ungerechter als einen Act der Ungerechtigkeit betrachten. Es erhellt daraus also nur, wie es vom ATlichen Sprachgebrauch aus als etwas ganz selbstverständliches erschien, daß nur der gerecht erklärt werden kann, der wirklich gerecht ist.

d) Schon in der Geschichte des Stammvaters der Nation sieht Jacobus die Thatsache bewährt, daß der Mensch in Folge von Werken für gerecht erklärt wird, da Abraham in Folge der Opferung Isaaks (Gen. 22) wiederholt von Gott Erklärungen über seinen Gehorsam erhielt (Gen. 22, 18. 26, 5), welche seine Gerechterklärung involviren (2, 21)[5]). Nun heißt es allerdings Gen. 15, 6, daß dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, aber dieses göttliche Urtheil betrachtet der Verfasser wie eine Weissagung, welche sich erst erfüllte (*ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα*), als der Glaube des Abraham wirklich zu seiner Gehorsamsbewährung mithalf und ihm so die Gerechtigkeit verschaffte, auf Grund welcher er für gerecht und damit für einen Freund Gottes erklärt wurde (v. 23). Erst da war die Wirklichkeit eine mit jenem göttlichen Urtheil über den Glauben Abrahams übereinstimmende geworden, dieses hatte sich erfüllt, weil sich erwiesen hatte, daß implicite in Abrahams Glauben bereits die nachmals aus ihm hervorgehende Gerechtigkeit lag, als welche ihn Gott gewerthet hatte. Ebenso wurde die Rahab in Folge der That, die sie an den Kundschaftern gethan, gerettet und damit für gerecht erklärt (v. 25); aber auch diese That war nach Jos. 2, 11 aus dem Glauben an den Gott Israels hervorgegangen.

§. 54. Die Erwählung.

Die Erwählung ist derjenige Act, durch welchen Gott die Armen in Israel, die ihn lieb haben, zu seinem Eigenthume macht. a) Er vollzieht diesen Act theils durch die Zeugung derselben mittelst des Wortes, deren Ziel die Herstellung einer specifischen Gottgeweihtheit ist, theils durch die Bewirkung des Glaubens, in welchem der Besitz alles gegenwärtigen Heils, wie die Gewißheit der verheißenen Heilsvollendung gegeben ist. b) Eigenthümlich ist, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand nicht als Kindschaftsverhältniß bezeichnet und nicht als Grund der göttlichen Liebeserweisungen geltend gemacht wird. c) Noch auffallender ist die Art, wie die Vermittlung durch Christum überhaupt auf den wichtigsten Punkten des Heilslebens noch zurücktritt. d)

a) Im Gegensatze zu denen, welche den reichen, ungläubigen Juden einem armen christlichen Bruder vorzogen (2, 1—4), hat Gott die Armen nach v. 5 bevorzugt, indem er sie für sich d. h. zu seinem Eigenthum erwählt hat. Der Begriff der Erwählung bezieht sich also nicht mehr auf das von

5) Ganz willkürlich ist es dagegen, hier mit Weiffenbach, S. 31 an die Segensverheißungen zu denken, in welchen die Gerechterklärung implicite liegen soll. Der Gehorsam d. h. das dem Willen Gottes entsprechende Verhalten ist eben die Gerechtigkeit. Auch bei der Rahab kann ja nicht an die ihr zu Theil gewordene Verheißung (S. 51) gedacht werden, da diese ihr gegeben ward, ehe sie die Kundschafter durch ihr ἐκβαλεῖν gerettet hatte. Uebrigens zeigt der Gang der Erörterung, daß Jacobus nicht nachzuweisen sucht, wie ein Anderer für seine Antithese sich nicht einmal auf die ihm scheinbar günstige Schriftstelle Gen. 15, 6 berufen dürfe (Weiff., S. 101), sondern daß er ex concessis zu argumentiren meint, wenn er sich auf das Beispiel des Stammvaters beruft, und daß ihm eine Auffassung der Stelle Gen. 15, 6 im paulinischen Sinne völlig fern liegt.

den Vätern abstammende Volk Israel, sondern er bezeichnet, wie §. 44, a, den Act, durch welchen Einzelne aus der Masse der Israeliten ausgesondert sind, damit an ihnen die Bestimmung Israels verwirklicht werde [1]). An einen vorzeitlichen Act ist bei dieser Erwählung durchaus nicht zu denken, da 2, 5 ausdrücklich auf eine vor Augen liegende Thatsache, die sich in der Gegenwart vollzogen hat, hingewiesen wird; ebensowenig aber an eine willkürliche Bevorzugung einzelner Individuen vor andern. Es ist vielmehr eine bestimmte Kategorie von Israeliten, welche Gott sich erwählt hat, nämlich die äußerlich Armen (πτωχοί), in niedriger, gedrückter Stellung sich Befindenden (1, 9: ταπεινός). Diese Aussage bezieht sich zunächst allerdings auf den besonderen Personalbestand der Gemeinden, an welche Jacobus schreibt (Vgl. §. 37, a), aber es spiegelt sich in demselben eine höhere göttliche Ordnung. Schon im A. T. war oft den Armen und Elenden des Volkes (אֶבְיוֹנִים, עֲנָוִים) insbesondere, sofern gerade in dieser Klasse die lautere Frömmigkeit sich vielfach erhalten hatte, die Verheißung zuertheilt (Psalm 37, 11. 147, 6. Prov. 3, 34. 16, 19. Jesaj. 14, 32. 29, 19). Da nun schon im A. T. die Liebe zu Gott das grundlegende Gebot war und darum an ihm sich vorzugsweise die wahre Frömmigkeit erprobte, so wird Deutr. 7, 9 gerade denen, die Gott lieben, verheißen, daß ihnen Gott seinen Bund halten, d. h. die Verheißung des Heils an ihnen verwirklichen werde. Dem entsprechend heißt es auch hier, daß Gott denen, die ihn lieben, seine Verheißung gegeben hat (1, 12. 2, 5). Und so ergiebt sich, daß Gott sich die Armen und Elenden des Volks darum erwählt hat, weil er in ihnen gerade die gefunden hat, die ihn lieb haben.

b) Nach 1, 18 hat Gott die Leser durch die Wiedergeburt zu Christen gemacht. Da sie nun nach not. a auch durch die Erwählung das geworden sind, was sie sind, so ergiebt sich hieraus, daß der geschichtliche Act, durch welchen Gott ihre Erwählung vollzogen, eben die Zeugung durch das Wort der Wahrheit ist. Es wird dieselbe darum auch ausdrücklich auf den freien Willen Gottes (βουληθείς) d. h. auf seinen Erwählungsrathschluß zurückgeführt. Wie das Ziel der Erwählung ihrem ursprünglichen Sinne nach die Erhebung Israels zum Eigenthumsvolke Gottes ist (Deutr. 7, 6), so wird hier als das Ziel der Wiedergeburt angegeben, daß Gott die Christen gewissermaßen zu einer Erstlingsfrucht (ἀπαρχή) seiner Geschöpfe gemacht habe. Die Erstlingsfrucht war aber derjenige Theil der Ernte, welcher Gott geweiht und zum Opfer dargebracht wurde, und das Bild bezeichnet also nichts anderes, als was Petrus die Gottgeweihtheit des Eigenthumsvolkes nennt (Vgl. §. 44, b. 45, c). Vielleicht deutet darauf auch 1, 4 hin, wo als Ziel des Christenlebens angegeben wird, daß die Christen τέλειοι καὶ ὁλόκληροι seien. Jenes ist der bei den LXX., dieses der bei Philo und Josephus dem hebräischen תָּמִים entsprechende Ausdruck, der die Fehllosigkeit der Opfer bezeichnet. Von der anderen Seite wird 2, 5 als Ziel der Erwählung bezeichnet, daß die Christen reich im Glauben seien (πλουσίους ἐν πίστει). Im Glauben [2]) d. h. in der Gewißheit des mit dem Messias gekommenen Heils

---

1) In diesem Sinne könnte die Erwählung auch sehr wohl auf einzelne Heiden bezogen werden, die Christen geworden und dadurch den erwählten Israeliten gleichgestellt sind (Vgl. Act. 15, 14 und dazu §. 43, c).

2) Der Glaube ist also nicht etwa die Bedingung der Erwählung, welche ja gerade

besitzt ja der Christ trotz aller Niedrigkeit seiner äußeren Stellung eine ihm eigenthümliche Hoheit (1, 9), weil er sich zum Eigenthum Gottes erkoren weiß, und den ganzen Reichthum an Heil, der ihm mit der Offenbarung des vollkommenen Gesetzes und der Befähigung zu seiner Erfüllung gegeben ist. Da aber der erhöhte Messias das begonnene Heilswerk auch hinausführen kann und will, so weiß er sich auch in Hoffnung bereits als Besitzer der Heilsvollendung (2, 5: κληρονόμος τῆς βασιλείας), was natürlich nicht ausschließt, daß es zu deren Erlangung noch der Bewährung bedarf (1, 12), da ja der Glaube immer nur als bewährter die ausreichende Heilsbedingung ist (§. 53).

c) Man sollte erwarten, daß der durch die Erwählung gesetzte Heilsstand, wie §. 45, d, als das Kindschaftsverhältniß bezeichnet werde. In der That wird auch Gott 1, 27. 3, 9 als πατήρ bezeichnet, aber diese Bezeichnung wird nicht auf die Christen in specifischem Sinne angewandt. Vielmehr characterisirt sie 1, 27 Gott als den, welcher sich der Wittwen und Waisen mit väterlicher Fürsorge annimmt, und 3, 9 heißt er nach dem Zusammenhange so, weil die Menschen nach seiner Aehnlichkeit geschaffen sind, wie der Sohn die Züge seines Vaters trägt. In noch allgemeinerem Sinne wird Gott 1, 17 der Vater d. h. der Schöpfer der Himmelslichter genannt (Vgl. Maleach. 2, 10). Ebenso werden die christlichen Leser als Brüder angeredet (1, 2. 16 und öfter), und zwar 5, 7 im ausdrücklichen Gegensatz zu den ungläubigen Volksgenossen, so daß nicht etwa nur das Verwandtschaftsband der Volksgenossenschaft damit ausgedrückt ist. Dennoch ist 2, 15. 4, 11 von Brüdern und Schwestern die Rede, ohne daß irgend etwas nöthigt, ausschließlich an christliche zu denken, und 1, 9 bezeichnet nicht der Brudername als solcher den gläubigen Volksgenossen, sondern der niedrige Bruder (not. a) ist der Christ. Es erhellt also auch hier nicht, daß bei dem Brudernamen auf ein specifisches Kindschaftsverhältniß der Christen zu Gott reflectirt ist. Wenn Gott 5, 11 als derjenige bezeichnet wird, welcher reich an Mitleid und Barmherzigkeit ist, so wird ihm doch diese Eigenschaft nicht in einem specifischen Verhältniß zu den Christen zugeschrieben, sondern an seinem Verhalten gegen Hiob erwiesen. Von der göttlichen χάρις ist nur 4, 6 auf Grund eines ATlichen Citats (Prov. 3, 34) die Rede und zwar so, daß dieselbe die huldvolle Vergeltung Gottes für die geforderte Hingabe an ihn be-

---

in dieser Stelle nach not. a anders bezeichnet wird, vielmehr wird Gott, um ihnen zu dem im Glauben gegebenen Reichthum zu verhelfen, den Glauben in den Erwählten gewirkt haben, oder vielmehr man kann den geschichtlichen Act der Erwählung ebensogut, wie in die Neuzeugung durchs Wort, auch in die Bewirkung des Glaubens setzen, die ja in den Evangelien (§. 29, d) an dieselbe göttliche Ordnung gebunden ist, wie hier die Erwählung. Da aber von der Bewirkung des Glaubens nirgends die Rede ist, so läßt sich auch die Frage nicht beantworten, in welches Verhältniß Jacobus dieselbe zur Wiedergeburt gestellt hat. Allerdings muß man das Wort im Glauben angenommen haben, wenn es etwas im Menschen wirken soll (Meßner, S. 88), aber das schließt nicht aus, daß das Wort selbst (nach seinen beiden Seiten, vgl. §. 52, a. c) ebenso den Glauben an den Inhalt seiner Verkündigung wirkt, wie das neue Leben, und wenn auch aus dem (lebendigen) Glauben nothwendig das Thun, also das neue sittliche Leben hervorgeht, so kann dies Hervorgehen doch auch als ein von Gott durch das im Glauben angeeignete Wort der Wahrheit gewirktes und nicht als ein natürlich-psychologischer Proceß gedacht sein.

zeichnet. Wenn Gott 1, 5 als der erscheint, welcher allen, die ihn recht bitten, ohne weiteres giebt, um was sie bitten, so ist auch dieses nicht, wie §. 20, b, den Christen als solchen verheißen, vielmehr nach 5, 16 den frommen Betern überhaupt, wie denn v. 17. 18 auf ein ATliches Beispiel zur Bestätigung für die Kraft solchen Gebetes hingewiesen wird. Es gilt also von dem Christen in seinem Heilsstande nur, was von den Frommen des alten Bundes galt, und das Christenthum erscheint auch hier nur als die volle Verwirklichung dessen, was im alten Bunde erstrebt und wenigstens theilweise auch erlangt ward.

d) Damit hängt zusammen, daß nirgends des Werkes und insbesondere des Todes Christi als Vermittlung des neuen Heilsstandes gedacht ist. Wenn bei Petrus das Nahen zu Gott nur durch den Tod Christi ermöglicht wurde (§. 49, b), so soll hier der, welcher auf falschem Wege ist, sich einfach zu Gott nahen, was freilich nicht ohne Trauer und Selbstdemüthigung möglich ist, so wird Gott sich wieder zu ihm nahen mit seinem Segen und ihn erhöhen (4, 8—10). Ebenso kann Jeder den Andern erretten und machen, daß seine Sünde bedeckt d. h. vergeben wird, indem er ihn von dem Irrthum seines Weges zur Wahrheit zurückführt (5, 20). Direct erscheint die Sündenvergebung als die Folge eines zuversichtlichen Gebets und aufrichtigen Sündenbekenntnisses, ohne daß der Vermittlung Christi dabei gedacht ist (5, 15. 16). Gott, der Geber aller guten Gabe (1, 17), ertheilt sie unmittelbar. Er ist es auch, der nach 5, 15. 16 den Kranken aus seiner Noth errettet und wieder aufrichtet in Folge des gläubigen Gebetes. Nur die Salbung mit Oel, welche die herbeigerufenen Aeltesten an dem Kranken vollziehen sollen, geschieht im Namen Christi d. h. in seinem Auftrage (v. 14)[3]). In diesem Zurücktreten der Heilsvermittlung durch Christum unterscheidet sich der Lehrbegriff des Jacobus am auffallendsten von den übrigen NTlichen. Es hilft dagegen nichts die Berufung auf den paränetischen Zweck des Briefs oder die Bedürfnisse der Leser, die noch W. Schmidt, S. 69 geltend macht. Vielmehr muß zugestanden werden, daß es die in seiner individuellen Eigenthümlichkeit (§. 37, b) begründete vorwiegende Auffassung des in Christo gegebenen Heils als der Offenbarung des vollkommenen Gesetzes und der Ermöglichung seiner Erfüllung ist, welche den Verfasser veranlaßt, für die Heilsgegenwart in allen übrigen Punkten sich bei den schon dem frommen Israeliten gegebenen Heilsmitteln zu beruhigen.

---

3) Daß 5, 15 Christus gemeint sei, welcher durch seine Fürbitte beim Vater die Heilung des Kranken bewirkt (W. Schmidt, S. 76), ist gar nicht indicirt, da das ermunternde Beispiel des Elias (v. 16. 17) lediglich auf die göttliche Erhörung des glaubensvollen Gebetes führt. Daß man auf den Befehl Christi die göttliche Wunderhülfe auf die Anwendung des einfachsten Heilmittels herabrief, kann dafür natürlich nichts beweisen. Diese uralte, in der späteren Zeit nirgends wieder vorkommende Sitte des Oelsalbens hatte sich wohl nach Marc. 6, 13 auf Grund des von Christo den Jüngern empfohlenen Heilmittels gebildet. Die Aeltesten erscheinen dabei nicht in einer besonderen seelsorgerlichen Function, sondern als die hervorragendsten Glieder der Gemeinde, denen man am ehesten die Kraft des Glaubens zutraut, die allein dem das Oelsalben begleitenden Gebet seine Wirkung geben kann. Denn an sich kann das die Sündenvergebung wie die Krankenheilung vermittelnde Gebet nach 5, 16 auch von jedem anderen Gliede der Gemeinde gefordert werden.

Sechstes Capitel.
Die göttliche Forderung und die göttliche Vergeltung.

---

§. 55. Die göttliche Forderung.

Gott verlangt, daß sich der Geist des Menschen von aller Weltliebe abwende und ihm mit seiner ganzen Liebe hingebe. a) Jede Getheiltheit der Seele ist nicht nur ein Mangel an Vollkommenheit, sondern auch eine Befleckung des Herzens, weil dadurch die pflichtmäßige Unterordnung unter Gott verletzt wird. b) Zur ungetheilten Hingabe an Gott gehört aber auch ein zweifelloses Vertrauen auf ihn, das sich durch ausdauernde Geduld in der Leidensprüfung bewährt. c) Ein vertrauensvolles Gebet wird allezeit Erhörung finden. d)

a) Den Umfang der göttlichen Forderung spricht Jacobus 4, 5 aus: Eifersüchtig verlangt Gott nach dem Geiste, welchen er in uns hat Wohnung machen lassen [1]). Wie schon im A. T. Gott ein eifersüchtiges Verlangen nach dem Alleinbesitz des Menschen zugeschrieben wird, so verlangt er auch hier, daß ihm der aus ihm stammende Geist mit seiner ganzen Liebe ausschließlich zu eigen gehöre. Daher wird es nach ATlicher Weise als Ehebruch qualificirt, wenn Einer seine Liebe ihm entzieht, um sie einem Andern zu schenken (4, 4). Ganz wie in den Reden Jesu (§. 26, b) wird nämlich die Unvereinbarkeit der Liebe zur Welt mit der Liebe zu Gott hervorgehoben; der Welt Freundschaft ist Feindschaft wider Gott, weil dieser schon die Neigung des Herzens, wie sie hier absichtlich durch das schwächere φιλία bezeichnet wird, ausschließlich besitzen will und darum Alles als Feindschaft wider ihn ansieht, was ihm diese Neigung entzieht. Die Welt d. h. die Gesammtheit des creatürlichen Daseins steht in dieser Stelle (4, 4) Gott gegenüber, weil sie den Menschen verleitet, ihr seine Neigung zuzuwenden und dadurch die Erfüllung der göttlichen Forderung zu beeinträchtigen. So geht von ihr nach 1, 27 ein befleckender Einfluß aus, vor welchem sich zu bewahren der wahre Gottesdienst ist. Je weniger einer von irdischen Gütern hat, desto geringer wird dieser Einfluß sein; daher sind es die πτωχοὶ τῷ κόσμῳ d. h. die in Bezug auf die weltlichen Güter Armen, welche Gott lieb haben und deßhalb von Gott erwählt sind (2, 5). Die Reichen dagegen erscheinen schon im A. T. vielfach als die Gottlosen (Jesaj. 53, 9. Sir. 13, 4. 27, 1), und Jacobus redet 1, 10 trotz ihrer scheinbaren Hoheit von ihrer Niedrigkeit und verkündet ihnen, sofern sie eben in dem vergänglichen Reichthum ihr Glück

---

1) Es ist dieser Geist natürlich nicht der den Christen mitgetheilte (Schmid II, S. 115), sondern das den Leib belebende Princip (2, 26). Wenn W. Schmidt, S. 93 daraus, daß von einem mitgetheilten Geiste die Rede ist, erschließt, daß nicht an den natürlichen Geist des Menschen zu denken, so übersieht er, daß dieser ja nach Gen. 2, 7 dem Menschen eingehaucht ist (Vgl. §. 27, c).

suchen, ein rasches und schreckliches Ende (1, 11. 5, 1. 2). Auch hier klingen überall die Aussprüche Jesu über die Gefahren des Reichthums durch.

b) Die göttliche Forderung ist nicht nur eine ausschließliche, sie ist auch auf den innersten Lebensmittelpunkt des menschlichen Individuums gerichtet, auf die ψυχή und damit auf die καρδία, in welcher dieselbe ihren Sitz hat (Vgl. §. 27). Die Seele muß daher der an den Menschen gestellten Forderung genügen und ganz dem Herrn hingegeben werden. Eine Theilung der Seele zwischen Gott und Welt ergiebt nur eine Unbeständigkeit des sittlichen Wandels (1, 8), die der Forderung des vollkommenen Gesetzes nicht genügen kann. Dieses fordert ja nach §. 54, b die durchgängige Vollkommenheit des Menschen (1, 4. 3, 2) und muß sie fordern, weil jede Uebertretung eines einzelnen Gebotes den Menschen schuldverhaftet macht, als ob er sich gegen alle versündigt hätte (2, 10). Die διψυχία ist aber nicht bloß ein Mangel, sie ist auch eine Befleckung des Herzens, von welcher es gereinigt werden muß, wenn es dem Ziele der Gottgeweihtheit, zu welchem die Erwählung den Menschen bestimmt, entsprechen soll (ἁγνίσατε. Vgl. 1 Petr. 1, 22 und dazu §. 46, b). Wie die Hände mit sündlichem Thun, so wird das Herz durch die Getheiltheit der Seele zwischen Gott und Welt verunreinigt (4, 8). Jede Richtung des Herzens auf das Weltliche, welche der ausschließlichen Forderung Gottes widerspricht, wird nemlich 4, 6. 7 als Hochmuth charakterisirt, als Verletzung der pflichtmäßigen Unterordnung unter Gott, weil die wahre Demuth nicht erlaubt, daß der Mensch den Gegenstand seiner Neigung selbstbeliebig wähle, sondern ihn verpflichtet, darin der Forderung Gottes zu folgen. Und wiederum steht die Unterordnung unter Gott, welche den Menschen an der Weltliebe hindern soll, parallel dem Widerstande gegen den Teufel. Es ist also derselbe, wie §. 23, a, gedacht als die in der Welt herrschende gottwidrige Macht, welche den Menschenherzen die verkehrte Richtung auf die weltlichen Dinge giebt und deren Willen man sich unterwirft, wenn man von dem Reiz der weltlichen Dinge sich verlocken läßt [2]).

c) Die Getheiltheit der Seele zeigt sich nicht nur im Schwanken der Liebe zwischen Gott und Welt, sondern auch im Schwanken zwischen Glauben und Zweifel (1, 8). Der Zweifler gleicht der Meereswoge, die vom Winde getrieben und geschaukelt wird (v. 6), die wahre Weisheit kennt den Zweifel nicht (3, 17: ἀδιάκριτος), und das Vertrauen, das Gott verlangt, muß ebenso ein allen Zweifel ausschließendes sein (1, 6), wie die Liebe zu ihm alle Weltliebe ausschließt. Eine Prüfung dieses Gottvertrauens sind die Leiden, welche über die Christen ergehen (v. 3), wie bei Petrus (§. 46, d), und weil nur derjenige, dessen Vertrauen bewährt ist, die Heilsvollendung erlangen kann (v. 12), so soll man die Prüfungen, welche solche Bewährung ermöglichen, für eitel Freude achten (v. 2). Die Bewährung besteht näm-

---

2) Wie §. 23, b existiren neben dem Teufel δαιμόνια, die als solche dem unabwendbaren Gerichte verfallen sind (2, 19). Die selbstische Weisheit wird 3, 15 einerseits als von der Erde stammend, andererseits als dämonischen Ursprungs bezeichnet. Da die Dämonen dem Gerichte verfallen sind, so ist nach §. 34, d die γέεννα der ihnen für die Zukunft bestimmte Aufenthaltsort; und da dieser Ort auch hier als Feuerhölle gedacht wird, so heißt es 3, 6, daß die sündliche Leidenschaft von der Hölle entzündet ist. Es wird die Feuerhölle also bereits gegenwärtig als der charakteristische Bereich der dämonischen Macht und diese als das wirksame Princip in der Sünde gedacht.

lich in dem geduldigen Tragen der Leidensprüfung (v. 12), und diese Geduld (5, 11: ὑπομονή) ist es, die bei dem rechten Christen durch die Prüfung bewirkt wird (1, 3). Wenn freilich das Leiden anhält, so bedarf es dazu einer besonderen Stärke (5, 8), um in der μακροθυμία die Geduld zu bewähren (v. 7. 10). In der Situation der Leser war ein Hauptleiden, in welchem sie die Geduld zu bewähren hatten, ihre äußerliche Armuth und die daraus folgende niedrige, gedrückte Lage. Darum kam es darauf an, daß sie bei aller irdischen Niedrigkeit sich der Hoheit bewußt blieben, die man mit seinem Christenstande besitzt (1, 9, vgl. §. 54, b). Wenn Einer den ungläubigen Bruder um seiner besseren äußeren Verhältnisse willen vor dem armen gläubigen bevorzugt, so ist er wenigstens momentan in der Ueberzeugung von dem Werth seines Christenstandes wankend geworden, weil er bei der Beurtheilung des Werthes der Andern einen falschen Maßstab angelegt hat, der das Bewußtsein von dem Werthe des Christenstandes verleugnet (2, 4).

d) Als Mittel zur Ueberwindung der Leidensprüfung wird 5, 13 das Gebet genannt, und die Fürbitte, zu welcher man nach v. 14. 16 Andere auffordern soll. Das Gebet muß freilich, wenn es erhört werden soll, wie schon Christus gelehrt (§. 20, b), ein vertrauensvolles sein (v. 15), wie selbstverständlich zugleich das Gebet eines Gerechten (v. 16). Ebenso kann man auch, wenn man Mangel leidet, dasjenige, dessen man bedarf, nicht empfangen ohne Gebet (4, 2). Aber das Gebet darf freilich nicht auf widergöttliche Zwecke gerichtet sein, weil ein solches κακῶς αἰτεῖσθαι nichts empfangen kann (v. 3). Endlich erlangt man überhaupt die Weisheit, deren es zum rechten Verhalten in der Leidensprüfung bedarf (1, 5), nur durch Gebet, das freilich bei dem Zweifelnden keine Erhörung finden kann (v. 6. 7). Gott aber, der Geber aller guten Gaben (v. 17), giebt an sich gern und ohne den Beter als lästigen Bettler zu schelten (v. 5). Daß der Mensch, der nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, Gott als seinen Vater preise, wird 3, 9. 10 vorausgesetzt, und nach 5, 13 soll das Lobsingen der Ausdruck jedes Wohlbefindens sein.

§. 56. Die menschliche Sünde.

Die eigentliche Wurzel der Sünde ist die sündliche Begierde, die ebenso als sinnliche wie als selbstische gedacht wird. a) Die sündliche Begierde kann aber nur in dem Maße zur Bethätigung kommen, als es ihr gelingt, sich der Glieder des Leibes als ihrer Werkzeuge zu bemächtigen, was am leichtesten bei der Zunge geschieht, die, einmal für den Dienst der Sünde gewonnen, den verderblichsten Einfluß ausübt. b) Es bedarf darum der größten Behutsamkeit im Gebrauch der Zunge, damit man nicht in Zorn und unlautern Eifer gerathe. c) Die wahre Weisheit dagegen lehrt mit der Liebe überall die Sanftmuth und Friedfertigkeit verbinden, die allein zum Ziel der Besserung des Nächsten führt. d)

a) Obwohl es die von Gott geschaffene Welt ist, welche den äußeren Anlaß zum Sündigen bietet (§. 55, a), so darf man dennoch nicht sagen, daß Gott zur Sünde versuche; denn Gott, der selbst vom Bösen unversucht ist,

kann nicht einen andern zum Sündigen anreizen (1, 13). Vielmehr ist dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande die Begierde ebenso eigenthümlich (ἰδία ἐπιθυμία), wie bei Petrus (§. 46, b) dem vorchristlichen Leben der Wandel in den Begierden. Dieselbe wird v. 14 als Buhlerin personificirt, welche den Menschen mittelst ihres Köders zu fangen d. h. zur Sünde zu reizen sucht. Ergiebt sich der menschliche Wille dem Reiz der Buhlerin und pflegt mit ihr strafbaren Verkehr, so ist die Folge davon die Erzeugung der Sünde, die, wenn sie nicht durch wahre Buße rückgängig gemacht wird, sondern sich vollendet, indem sie die den Menschen beherrschende Macht wird, den Tod erzeugt (v. 15). Die Begierde ist zunächst gerichtet auf den widergöttlichen Genuß des irdischen Guts, auf das δαπανᾶν ἐν ταῖς ἡδοναῖς (4, 3); darum ist die Begierde zunächst als sinnliche gedacht, und die ἡδοναί sind v. 1 geradezu die Begierden nach Befriedigung der sinnlichen Lust (Vgl. v. 2: ἐπιθυμεῖτε), nach einem wüsten Genußleben, dem τρυφᾶν und σπαταλᾶν (5, 5). Aber schon das hochmüthige Selbstvertrauen, welches vergißt, daß der Mensch mit seinen Plänen überall von dem Willen Gottes abhängig bleibt, und welches so leicht bei dem Bewußtsein scheinbar gesicherten Besitzes zu eitlen Prahlereien (ἀλαζονείαι) führt, ist ein Mißbrauch der irdischen Güter und eine Beeinträchtigung der Unterordnung unter Gott, die 4, 13—17 als Sünde qualificirt wird. Von der andern Seite erzeugt das Verlangen nach den irdischen Gütern, wo der Andere sie reichlicher besitzt, Streit und Hader, Zorn und unlauteren Eifer (4, 1. 2). Der Reiche unterdrückt den Armen (2, 6) und schmälert ihm in sündlicher Habgier seinen Lohn (5, 4). Aber auch die selbstische d. h. auf die Geltendmachung der eigenen Person (§. 27, b) gerichtete Weisheit (3, 15) erzeugt lieblosen Eifer und egoistische Rechthaberei (v. 14) und als Folge davon Zwietracht und alles Böse (v. 16). Weil die Begierde in ihrer sinnlichen wie selbstischen Richtung eine habituelle Eigenthümlichkeit des Menschen geworden ist (1, 14), befindet derselbe sich ihr gegenüber in dem Zustande der Unfreiheit, von welchem er erst durch die Wiedergeburt befreit werden kann (§. 52, b).

b) Der Trieb nach dem sinnlichen Genuß treibt zur Feindschaft wider die Andern, aber nur sofern eines der Glieder des Menschen im Dienste solcher Feindschaft thätig wird, kommt dieselbe zum Ausbruch; daher führen nach 4, 1 die ἡδοναί ihren Krieg gegen den Andern in den Gliedern, daher ist nach v. 8 die Hand mit Sünde befleckt. Es kommt demnach Alles darauf an, den Leib und seine Glieder dergestalt im Zaum zu halten, daß es der Begierde nicht gelingt, sie zur Vollbringung der Sünde zu gebrauchen (3, 2). Der menschliche Wille ist dabei, wie 1, 14, der Begierde als einer ihm fremden Macht gegenüberstehend gedacht, mit welcher er gleichsam um den Gebrauch des Leibes und der Glieder zu ringen hat. Am schwersten ist es, die Zunge im Zaume zu halten, ja der Verfasser erklärt 3, 8, daß es dem Menschen, der doch sonst die verschiedensten Geschöpfe gebändigt hat (v. 7), erfahrungsmäßig unmöglich sei, und zwar weil die Zunge den allerverschiedensten Impulsen (v. 9. 10) so leicht zugänglich ist, ein ἀκατάστατον κακόν. Wer die Kraft besitzt, die Sünde in ihrem ersten Ausbruche im Worte zu hemmen, der besitzt auch die sittliche Kraft, sich vor Thatsünden zu hüten; daher heißt es v. 2, wer im Worte nicht fehlt, der könne auch den ganzen Leib im Zaume halten, wie man das ganze Pferd mit dem Zügel und das ganze Schiff mit dem Steuer lenkt (v. 3. 4). Ist dagegen die Zunge ein-

mal der Sünde dienstbar gemacht, so kann sie, obwohl sie das kleinste Glied ist, dennoch den größten Schaden anrichten. Nicht nur thut sie selbst dem Nächsten das mannigfachste Unrecht an (v. 6: ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας), welches theils wie v. 5 unter dem Bilde eines Feuers (Vgl. Prov. 16, 27. Psalm 120, 4), theils wie v. 8 unter dem des todbringenden Giftes (Vgl. Psalm 140, 4) geschildert wird, sondern sie befleckt auch den ganzen Leib, indem die einmal im Gebiete dieses Gliedes zur Herrschaft zugelassene Sünde die andern Glieder in ihren Dienst mit fortreißt. Die Erfahrung lehrt, wie überaus rasch es von Wortsünden zu Thatsünden kommt; die einmal mittelst der Zunge entfesselte Macht der Sünde entzündet, wie ein Feuer, das gesammte Leben des Menschen (v. 6: τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως).

c) Zunächst sind es allerdings die concreten Verhältnisse der Leser (§. 37, a), welche den Verfasser zu besonders eingehender Behandlung der Zungensünden veranlassen, aber er folgt in seiner Werthlegung auf dieselben zugleich den Aussprüchen Jesu (Vgl. Matth. 5, 22. 12, 37), denen er auch das Verbot des Eides und des Richtens entlehnt (§. 52, a). Er warnt die Leser vor proselytenmacherischem Eifer, welcher sich zum Lehren und Meistern Anderer hinzudrängt, weil man bei der dabei so naheliegenden Gefahr der Versündigung sich dadurch nur erhöhte Verantwortung zuzieht (3, 1)[1]. Will der Andere nicht hören, so läßt man sich, je leichter man mit dem Reden zur Hand ist, desto leichter zum Zürnen hinreißen (1, 19). Wohl ist der Zorn an sich nichts Böses; denn der Zorn Gottes ist eine Aeußerung seiner Gerechtigkeit (Vgl. §. 50, d Anm. 6), aber des Menschen leicht entflammter und oft ungerechtfertigter Zorn übt die Gerechtigkeit nicht, die Gott in seinem Zürnen übt (v. 20). Er redet sich dann wohl ein, in seinem Zürnen für Gott zu eifern und ihm damit zu dienen, und läßt doch nur seiner Zunge den Zügel schießen, so daß er sich selbst betrügt (v. 26). Er geräth dabei leicht in lieblosen Eifer und egoistische Rechthaberei, welche nach not. a ein Zeichen der selbstischen Weisheit sind. Ja, es mischen sich wohl in den scheinbaren Eifer für die Wahrheit und gegen die Sünde des Nächsten unlautere Motive, wie der Verdruß über seine bessere äußere Lage (4, 2). Auch die böse Nachrede rechnet Jacobus zu dem von Christo verbotenen Richten (4, 11), und obwohl er nach 5, 4 ein Schreien der Bedrückten zu Gott kennt, das der Richter hört, so redet er doch auch v. 9 von einem verklagenden Seufzen wider den Andern, das mit unter jenes Urtheil des verbotenen Richtens fällt. Der höchste Grad davon wäre das Fluchen, das er 3, 9. 10 mit Abscheu nennt.

d) Jacobus will mit alledem keineswegs der Bruderliebe wehren, die Rettung des verirrten Bruders zu erstreben, er schildert vielmehr 5, 19. 20 den schönen Erfolg solchen Strebens. Aber man soll zuvor in der rechten Sanftmuth alle Befleckung, welche in Folge der uns eignenden κακία unserem Reden und Zürnen anhaftet, und das Uebermaß desselben, zu dem sie uns hinreißt, ablegen (1, 21). Die wahre Weisheit, die selbst vor Allem lauter ist (3, 17: ἁγνή), kann nicht sein ohne die Sanftmuth (v. 13) und

---

1) Es ist ein seltsames Mißverständniß, wenn Reuß, I. S. 488 die hier besprochenen Warnungen auf die Abneigung des Verfassers gegen theologische Discussionen zurückführt, von denen garnicht die Rede ist. Ebenso Immer, S. 440, der es sogar begreiflich findet, daß als Quelle dieser Disputirsucht die sinnlichen Lüste genannt werden (4, 1 ff.).

Friedfertigkeit (v. 17: εἰρηνική), wie sie Christus gefordert hat (§. 25, c. Vgl. §. 47, a), sie ist billig und milde in der Beurtheilung Anderer (ἐπιεικής), sie nimmt selbst Gründe an und ist nachgiebig (εὐπειθής). Sie allein erreicht auch ihr Ziel; denn nur von den Friedfertigen, die mit Bewahrung des Friedens den Nächsten zu bekehren suchen, wird wirklich erreicht, was die eifernde und streitsüchtige Weisheit nie erreicht, eine Frucht der Gerechtigkeit, die in dem Anderen zur Reife kommt (v. 18)[2].

§. 57. Die Vergeltung und das Gericht.

Das Motiv zum geduldigen Ausharren in der Prüfung, wie zur Vermeidung der Sünde, ist der Blick auf die Vergeltung. a) Die Vergeltung ist eine äquivalente, aber eben darum hat der Barmherzige auch ein barmherziges Gericht zu erwarten. b) Der Tag der Vergeltung steht nahe bevor, weil die Ankunft des messianischen Weltrichters nahe ist. c) Der Lohn der Sünde ist der Tod, die Verheißung, derer die Christen warten, ist das Leben und das Reich. d)

a) Je mehr das Christenthum als Erfüllung des vollkommenen Gesetzes gedacht ist, um so stärker muß die Vergeltungslehre (Vgl. §. 32) hervortreten. Es werden 1, 12. 5, 11 selig gepriesen die, welche das Leiden geduldig ertragen haben, weil ihnen eine ähnliche Umwandlung alles Leides in Freude winkt, wie Hiob sie am Ende erfuhr. Der Blick auf dieses Ende soll sie in der Ausdauer stärken, wie den Ackersmann der Blick auf die zu hoffende Ernte (5, 7). Umgekehrt unterstützt Jacobus seine Warnungen durch den Hinweis auf das Gericht (5, 9. 12). Wenn nämlich nach 4, 17 die Sünde erst dadurch eigentlich Sünde wird, daß man das Gute kennt (Vgl. §. 32, d), so muß die Sünde des Christen, welcher das vollkommene Gesetz empfangen hat, besonders strafbare Sünde sein, und da er durch die Wiedergeburt die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und damit die größere Fähigkeit zur Vermeidung der Verfehlungen erlangt hat, so kann das Gericht, das er zu erwarten hat, nur ein doppelt strenges sein (2, 12).

b) Jacobus liebt es, wie Christus und Petrus (§. 51, d), die Aequivalenz der Vergeltung in gnomologischer Zuspitzung auszusprechen. Gott naht sich zu dem, der sich zu ihm naht (4, 8); je mehr Gott verlangt, desto mehr giebt er auch (4, 5. 6), und je mehr Verantwortung sich einer aufladet, ein desto schwereres Gericht hat er zu erwarten (3, 1). Auch der Ausspruch Christi, welcher denen, die sich selbst erniedrigen, die Erhöhung verheißt (Luc. 14, 11), wird, wie von Petrus, reproducirt (4, 10). In eigenthümlicher Weise löst Jacobus die Schwierigkeit, die scheinbar entsteht, wenn das Gericht dem Thun des Menschen entsprechen soll und doch die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns eingestanden werden muß. Auch die Chri-

[2]) So wenig die δικαιοσύνη θεοῦ (1, 20) der habitus eines δίκαιος vor Gott sein kann, zu welchem man durch das lieblose Verhalten gegen Andere nicht gelangt, so wenig kann die Frucht der Gerechtigkeit hier die gottwohlgefällige Beschaffenheit des eigenen Lebens sein, welche der Friedfertigen Aussaat (Handlungsweise) zu Wege bringt, obwohl noch W. Schmidt, S. 126—29 und Ritschl II, S. 279 beide Stellen in diesem Sinne mißdeuten.

mal der Sünde dienstbar gemacht, so kann sie, obwohl sie das kleinste Glied ist, dennoch den größten Schaden anrichten. Nicht nur thut sie selbst dem Nächsten das mannigfachste Unrecht an (v. 6: ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας), welches theils wie v. 5 unter dem Bilde eines Feuers (Vgl. Prov. 16, 27. Psalm 120, 4), theils wie v. 8 unter dem des todbringenden Giftes (Vgl. Psalm 140, 4) geschildert wird, sondern sie befleckt auch den ganzen Leib, indem die einmal im Gebiete dieses Gliedes zur Herrschaft zugelassene Sünde die andern Glieder in ihren Dienst mit fortreißt. Die Erfahrung lehrt, wie überaus rasch es von Wortsünden zu Thatsünden kommt; die einmal mittelst der Zunge entfesselte Macht der Sünde entzündet, wie ein Feuer, das gesammte Leben des Menschen (v. 6: τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως).

c) Zunächst sind es allerdings die concreten Verhältnisse der Leser (§. 37, a), welche den Verfasser zu besonders eingehender Behandlung der Zungensünden veranlassen, aber er folgt in seiner Werthlegung auf dieselben zugleich den Aussprüchen Jesu (Vgl. Matth. 5, 22. 12, 37), denen er auch das Verbot des Eides und des Richtens entlehnt (§. 52, a). Er warnt die Leser vor proselytenmacherischem Eifer, welcher sich zum Lehren und Meistern Anderer hinzudrängt, weil man bei der dabei so naheliegenden Gefahr der Versündigung sich dadurch nur erhöhte Verantwortung zuzieht (3, 1)[1]). Will der Andere nicht hören, so läßt man sich, je leichter man mit dem Reden zur Hand ist, desto leichter zum Zürnen hinreißen (1, 19). Wohl ist der Zorn an sich nichts Böses; denn der Zorn Gottes ist eine Aeußerung seiner Gerechtigkeit (Vgl. §. 50, d Anm. 6), aber des Menschen leicht entflammter und oft ungerechtfertigter Zorn übt die Gerechtigkeit nicht, die Gott in seinem Zürnen übt (v. 20). Er redet sich dann wohl ein, in seinem Zürnen für Gott zu eifern und ihm damit zu dienen, und läßt doch nur seiner Zunge den Zügel schießen, so daß er sich selbst betrügt (v. 26). Er geräth dabei leicht in lieblosen Eifer und egoistische Rechthaberei, welche nach not. a ein Zeichen der selbstischen Weisheit sind. Ja, es mischen sich wohl in den scheinbaren Eifer für die Wahrheit und gegen die Sünde des Nächsten unlautere Motive, wie der Verdruß über seine bessere äußere Lage (4, 2). Auch die böse Nachrede rechnet Jacobus zu dem von Christo verbotenen Richten (4, 11), und obwohl er nach 5, 4 ein Schreien der Bedrückten zu Gott kennt, das der Richter hört, so redet er doch auch v. 9 von einem verklagenden Seufzen wider den Andern, das mit unter jenes Urtheil des verbotenen Richtens fällt. Der höchste Grad davon wäre das Fluchen, das er 3, 9. 10 mit Abscheu nennt.

d) Jacobus will mit alledem keineswegs der Bruderliebe wehren, die Rettung des verirrten Bruders zu erstreben, er schildert vielmehr 5, 19. 20 den schönen Erfolg solchen Strebens. Aber man soll zuvor in der rechten Sanftmuth alle Befleckung, welche in Folge der uns eignenden κακία unserem Reden und Zürnen anhaftet, und das Uebermaß desselben, zu dem sie uns hinreißt, ablegen (1, 21). Die wahre Weisheit, die selbst vor Allem lauter ist (3, 17: ἁγνή), kann nicht sein ohne die Sanftmuth (v. 13) und

1) Es ist ein seltsames Mißverständniß, wenn Reuß, I. S. 488 die hier besprochenen Warnungen auf die Abneigung des Verfassers gegen theologische Discussionen zurückführt, von denen garnicht die Rede ist. Ebenso Immer, S. 440, der es sogar begreiflich findet, daß als Quelle dieser Disputirsucht die sinnlichen Lüste genannt werden (4, 1 ff.).

Friedfertigkeit (v. 17: εἰρηνική), wie sie Christus gefordert hat (§. 25, c. Vgl. §. 47, a), sie ist billig und milde in der Beurtheilung Anderer (ἐπιεικής), sie nimmt selbst Gründe an und ist nachgiebig (εὐπειθής). Sie allein erreicht auch ihr Ziel; denn nur von den Friedfertigen, die mit Bewahrung des Friedens den Nächsten zu bekehren suchen, wird wirklich erreicht, was die eifernde und streitsüchtige Weisheit nie erreicht, eine Frucht der Gerechtigkeit, die in dem Anderen zur Reife kommt (v. 18)[1]).

§. 57. Die Vergeltung und das Gericht.

Das Motiv zum geduldigen Ausharren in der Prüfung, wie zur Vermeidung der Sünde, ist der Blick auf die Vergeltung. a) Die Vergeltung ist eine äquivalente, aber eben darum hat der Barmherzige auch ein barmherziges Gericht zu erwarten. b) Der Tag der Vergeltung steht nahe bevor, weil die Ankunft des messianischen Weltrichters nahe ist. c) Der Lohn der Sünde ist der Tod, die Verheißung, derer die Christen warten, ist das Leben und das Reich. d)

a) Je mehr das Christenthum als Erfüllung des vollkommenen Gesetzes gedacht ist, um so stärker muß die Vergeltungslehre (Vgl. §. 32) hervortreten. Es werden 1, 12. 5, 11 selig gepriesen die, welche das Leiden geduldig ertragen haben, weil ihnen eine ähnliche Umwandlung alles Leides in Freude winkt, wie Hiob sie am Ende erfuhr. Der Blick auf dieses Ende soll sie in der Ausdauer stärken, wie den Ackersmann der Blick auf die zu hoffende Ernte (5, 7). Umgekehrt unterstützt Jacobus seine Warnungen durch den Hinweis auf das Gericht (5, 9. 12). Wenn nämlich nach 4, 17 die Sünde erst dadurch eigentlich Sünde wird, daß man das Gute kennt (Vgl. §. 32, d), so muß die Sünde des Christen, welcher das vollkommene Gesetz empfangen hat, besonders strafbare Sünde sein, und da er durch die Wiedergeburt die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und damit die größere Fähigkeit zur Vermeidung der Verfehlungen erlangt hat, so kann das Gericht, das er zu erwarten hat, nur ein doppelt strenges sein (2, 12).

b) Jacobus liebt es, wie Christus und Petrus (§. 51, d), die Aequivalenz der Vergeltung in gnomologischer Zuspitzung auszusprechen. Gott naht sich zu dem, der sich zu ihm naht (4, 8); je mehr Gott verlangt, desto mehr giebt er auch (4, 5. 6), und je mehr Verantwortung sich einer aufladet, ein desto schwereres Gericht hat er zu erwarten (3, 1). Auch der Ausspruch Christi, welcher denen, die sich selbst erniedrigen, die Erhöhung verheißt (Luc. 14, 11), wird, wie von Petrus, reproducirt (4, 10). In eigenthümlicher Weise löst Jacobus die Schwierigkeit, die scheinbar entsteht, wenn das Gericht dem Thun des Menschen entsprechen soll und doch die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns eingestanden werden muß. Auch die Chri-

[1]) So wenig die δικαιοσύνη θεοῦ (1, 20) der habitus eines δίκαιος vor Gott sein kann, zu welchem man durch das lieblose Verhalten gegen Andere nicht gelangt, so wenig kann die Frucht der Gerechtigkeit hier die gottwohlgefällige Beschaffenheit des eigenen Lebens sein, welche der Friedfertigen Aussaat (Handlungsweise) zu Wege bringt, obwohl noch W. Schmidt, S. 126—29 und Ritschl II, S. 279 beide Stellen in diesem Sinne mißdeuten.

sten sündigen Alle mannigfaltig (3, 2) und bedürfen, wie jetzt schon der Sündenvergebung (5, 15. 20), so einst eines barmherzigen Richters (2, 13). Allein da die Barmherzigkeitsübung nach §. 52, a gerade dem Christen charakteristisch ist und nach dem Gesetz der äquivalenten Vergeltung der Barmherzige Barmherzigkeit erfahren muß (Matth. 5, 7), so kann gerade nach der Vergeltungslehre der Christ auf ein barmherziges Gericht rechnen, welches die noch vorhandenen Unvollkommenheiten zudeckt, und insofern mit triumphirender Freudigkeit dem Gerichte entgegensehen (2, 13).

c) Wohl giebt es in gewissem Sinne schon eine irdische Vergeltung. Wie von Christo (§. 32, d. Anm. 4), wird von Jacobus der Fall als vorkommend gesetzt, daß leibliche Krankheit eine Folge der Sünde ist (5, 15. 16). Aber die eigentliche Thorheit des gottlosen Reichen wird nicht dadurch anschaulich gemacht, daß er Schätze gesammelt hat, die Gott ihm jeden Augenblick strafweise nehmen kann, sondern dadurch, daß er sie gesammelt hat in den letzten Tagen d. h. im Angesicht des nahen Weltendes (5, 3). Die Drangsale, welche dann über die Gottlosen ergehen werden, sind bereits im Herankommen begriffen (v. 1) und werden all ihren Reichthümern ein jähes Ende bereiten (v. 2), welches ihnen ein Zeugniß ist, daß nun auch über sie selbst das Gericht kommt (v. 3). Schon steht der Tag ihres Endes unmittelbar bevor (v. 5: ἡμέρα σφαγῆς). Der Grund davon ist, daß der erhöhte Herr d. i. Christus bald zum Gerichte kommt. Seine Ankunft (v. 7: παρουσία), in welcher er in seiner vollen Messiaswürde erscheinen wird, weshalb dieselbe nicht als Wiederkunft, sondern als die erwartete Ankunft des Messias gedacht ist (Vgl. §. 39, d), hat sich bereits genaht (v. 8). Der als Weltrichter erscheinende Messias steht schon vor der Thür (v. 9). Er ist wahrscheinlich auch 4, 12 als der Richter gedacht, der allein erretten oder verdammen kann (Vgl. §. 52, d).

d) Nach 1, 15 erzeugt die Sünde, wenn sie zur Reife gediehen, den Tod, der also wie bei Petrus (§. 50, d) die Strafe der Sünde ist. Auch hier ist derselbe aber als ein plötzlicher und gewaltsamer gedacht (1, 10. 11), wie §. 34, c. Das Feuer des Gerichts (§. 34, d) frißt das Fleisch der Gottlosen (5, 3), und sie werden zur Schlachtbank geführt (v. 5). Das eigentliche Verderben (4, 12), dem das messianische Gericht die Gottlosen überliefert, ist aber nicht der Tod des Leibes, sondern der Tod der Seele (5, 20), welcher nach §. 34, c nur darin bestehen kann, daß die Seele, vom Leibe getrennt, in der ewigen Qual des leiblosen Zustandes bleibt. Daher ist die messianische Errettung, auf welche das Christenthum von Anfang an abzielt, eine Rettung der Seele von diesem Tode und Verderben. Den Gegensatz dazu bildet der Kranz des Lebens (1, 12), wie bei Petrus (§. 50, c. 51, d), welcher denen, die Gott lieben, verheißen ist. Was bei Petrus als die κληρονομία bezeichnet wird, die einst den Christen zu Theil werden soll, heißt hier im Anschluß an die Lehre Jesu (§. 34, a) das Reich, das den Gott Liebenden verheißen ist (2, 5). In ihm kann sich nur vollenden, was jetzt schon mit der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes erstrebt ward, so daß auch hier der zukünftige Lohn nichts der gegenwärtigen Leistung fremdartiges ist.

Dritter Theil.

Der Paulinismus.

Einleitung.

§. 58. Der Apostel Paulus.

Sowohl in Folge seiner natürlichen speculativen Anlage, als seiner rabbinisch-dialectischen Schulbildung besaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie fast bis zu systematischer Durchbildung auszugestalten. a) Hatte er in dem im Sinne des Pharisäismus aufgefaßten Judenthum schon vor seiner Bekehrung keine volle Befriedigung gefunden, so mußte die eigenthümliche Art derselben dazu beitragen, ihm das Christenthum als eine Gnadenanstalt erscheinen zu lassen, die einen dem gesetzlichen durchaus entgegengesetzten Heilsweg wies. b) Auch dadurch, daß sein persönliches Verhältniß zu Christo lediglich durch die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des erhöhten Herrn vermittelt war, mußte seine Anschauung von der Person Christi, wie von dem in ihm gegebenen Heil eigenthümlich bedingt werden. c) Und obwohl er mit seiner Bekehrung ohne Rückhalt in die Glaubenswelt der urchristlichen Kreise eintrat, so hat er doch auf seinen heidenapostolischen Berufswegen mit starkem Bewußtsein seiner Selbstständigkeit sein gesetzesfreies universalistisches Evangelium in durchaus eigenthümlicher Weise ausgebildet. d)

a) Daß wir von dem Apostel Paulus einen ungleich größern Reichthum schriftlicher Denkmäler als von andern Aposteln übrig haben, aus welchen wir seine Lehrweise nach den verschiedensten Seiten hin kennen lernen, hat seinen Grund nicht nur darin, daß seine umfassende Missionswirksamkeit ihm am häufigsten Anlaß gab, den Mangel seiner persönlichen Anwesenheit in dem immer größer werdenden Kreise seiner Gemeinden durch briefliche Communication zu ersetzen, sondern auch darin, daß er am meisten Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit d. h. zu zusammenhängender Entwicklung seiner Gedanken besaß. Wie man auch über den Zweck des Römerbriefs denke, immer wird man zugeben müssen, daß die Entwicklung seiner Lehre in demselben weit über den zunächst gegebenen concreten Anlaß hinaus

geht. Wenn wir sagen, daß er von Natur speculativ begabt war, so verstehen wir darunter, daß er das Bedürfniß fühlte, gegebene Wahrheiten sich zu vermitteln; so fest sie ihm auch an sich standen, sich dennoch der Gründe derselben ausdrücklich bewußt zu werden, das Einzelne unter allgemeinere Gesichtspunkte zu stellen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen Wahrheitsmomente aufzusuchen. Seine rabbinische Schulbildung bot ihm außer der Kunst, die Schrift zu erklären und in mannigfachster Weise anzuwenden und auszubeuten, vor Allem auch die dialectische Kunst, in Rede und Gegenrede seine Ansicht zu vertheidigen, Einwänden zu begegnen oder durch anticipirte Widerlegung vorzubeugen, seine Vorstellungen auf einen scharf bestimmten Ausdruck zu bringen, denselben durch Satz und Gegensatz zu erläutern und ein so gewonnenes Princip in seinen Consequenzen nach allen Seiten hin zur Geltung zu bringen. Daher stellt sich in seinen Schriften die christliche Wahrheit zuerst als ein in sich geschlossenes Ganze dar, dessen Hauptsätze scharf formulirt und in ihrem nothwendigen Zusammenhange aufgewiesen sind. Eben diese natürliche Beanlagung des Apostels aber macht es von vornherein in hohem Grade unwahrscheinlich, daß in seiner Lehre ganz verschiedenartige Gedankenreihen unvermittelt und ungelöste Gegensätze widerspruchsvoll nebeneinander sich finden sollten, wie neuerdings vielfach behauptet ist.

b) Als Pharisäer stand Paulus auf dem Boden des orthodoxen Judenthums, doch so, daß er dasselbe wesentlich von seiner gesetzlichen Seite als eine heilige Lebensordnung gefaßt hatte, durch deren pünktlichste Erfüllung man das den Vätern verheißene Heil erwerbe. Er hatte sich durch den Eifer für die pharisäische Gesetzeslehre und durch die strengste Befolgung derselben ausgezeichnet. Dennoch fand er nach seinem Selbstbekenntniß (Röm. 7) hierin kein vollständiges Genüge, sofern er sich des Abstandes zwischen der gesetzlichen Forderung und der menschlichen Erfüllung stets schmerzlich bewußt blieb. Aber dies gerade trieb ihn zu der fanatischen Bethätigung seines Gesetzeseifers in der Verfolgung der Christengemeinde, sobald das Auftreten des Stephanus eine Opposition derselben gegen die gesetzliche Ordnung und die väterliche Sitte ahnen zu lassen begann. Seine Bekehrung war eine plötzliche. Durch eine göttliche Gnadenthat ohne Gleichen wurde er mitten im Lauf seines fanatischen Verfolgungseifers, statt für denselben gestraft zu werden, einer besonderen Erscheinung Christi gewürdigt, die seine ganze bisherige Anschauung von dem verfolgten Nazarener über den Haufen warf, wurde sogar zu seinem Apostel berufen und zur umfassendsten Arbeit in seinem Dienst befähigt. Alles, was er selbst im Dienst des Gesetzes gethan, womit er sich abgemüht, das Heil zu erwerben, war nicht nur ungenügend geblieben, es hatte ihn immer tiefer in die schwerste Sünde seines Lebens hineingetrieben. Die Gnade allein hatte ihn gerettet. Aus dieser Lebenserfahrung mußte von selbst die Auffassung des Christenthums als einer neuen Gnadenanstalt erwachsen, die den Gegensatz bildete zu allem menschlichen Thun und Verdienen [1]). War ihm bisher das Thun des Gesetzes der

1) Es ist neuerdings mit Nachdruck geltend gemacht worden, daß nicht auf dem Wege solcher subjectiven Erfahrung von der eigenen Unfähigkeit zur Erwerbung des Heils, (die freilich nicht ohne den Hinzutritt seiner Erfahrung von der göttlichen Gnade der Grund seiner Bekehrung wurde), sondern durch einen Prozeß des theoretischen Bewußtseins, eine Dialectik seines religiösen Denkens über die Nothwendigkeit des Kreuzestodes

Weg gewesen, auf dem allein das Heil zu gewinnen war, so gab es jetzt einen völlig neuen Heilsweg. Nicht der principielle Gegensatz gegen das Judenthum, nicht einmal gegen das Gesetz überhaupt, sondern lediglich gegen den vom Gesetz gewiesenen Heilsweg ist es, was die paulinische Auffassung des Christenthums charakterisirt [2]).

c) Den persönlichen Umgang mit Christo, durch den die religiösen Vorstellungen der Urapostel allmählig ihre Umbildung und Ausprägung erlangten, hatte Paulus nicht genossen. Möglich, daß er ihn zu Jerusalem gesehen hatte, obwohl sich dies aus 2 Cor. 5, 16 nicht beweisen läßt; möglich, daß die Polemik Jesu gegen den Pharisäismus ihn von vornherein gegen den Nazarener einnahm und ihn früher als seine Sectengenossen die Gefahr ahnen ließ, die von den Anhängern desselben dem väterlichen Gesetze drohte,

---

des Messias die Genesis des paulinischen Evangeliums von dem neuen Heilswege zu erklären sei (Vgl. besonders Pfleiderer, S. 4—16). Allein dabei ist vorausgesetzt, daß dem Pharisäer Paulus der Messias wesentlich der Bringer der messianischen Gerechtigkeit war, die ein vom Gesetz Verfluchter nur bringen konnte, wenn sie eine ganz neue war, die mit dem Gesetz nichts mehr zu thun hatte (S. 11). Nun war aber den Pharisäern der Messias keineswegs der Bringer der messianischen Gerechtigkeit (so daß das Heil, welches ein vom Gesetzesfluch Getroffener allein bringen konnte, nothwendig eine „neue Gerechtigkeit" sein mußte), sondern wesentlich der Bringer der national-politischen Vollendung der Theokratie, an der nur diejenigen Antheil haben konnten, welche im pharisäischen Sinne durch das Gesetz δίκαιοι geworden waren. Und wenn Pfleid., S. 12 selbst in dem Pharisäer Paulus den Zweifel aufsteigen läßt, ob das Volk je im pharisäischen Sinne ein gerechtes werden könne (was übrigens von der S. 4 f. so scharf bekämpften „objectiven Ueberzeugung von der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit" nicht mehr so gar weit abliegt), so lag doch, theoretisch angesehen, nichts näher, als in dem Sühntode des Messias das Mittel zu sehen, wodurch die zurückbleibenden Mängel der Gesetzesgerechtigkeit zugedeckt würden. Ohne eine solche „Ergänzung" war aber eben die Gesetzesgerechtigkeit nicht die vor Gott genügende, und so blieb auch bei einer solchen Anschauung Gal. 2, 21 in seinem vollen Recht, ohne eine „Ersetzung des Gesetzes durch eine neue Heilsanstalt" (S. 5 f.) zu fordern. Denn es war ja dann Christus keineswegs vergeblich gestorben (Gal. 2, 21), ohne daß damit irgend „der Kreuzestod des Messias als das Ende des Gesetzes" oder die prinzipielle Nothwendigkeit eines neuen Heilswegs erkannt war. Ueberhaupt aber läßt sich bezweifeln, ob die prinzipielle Antithese gegen das Gesetz und den in ihm gegebenen Heilsweg, von der sich doch in dem Thessalonicherbrief noch keine Spur zeigt, von Paulus im seinem Kampf mit dem Judaismus ausgeprägt ist, so gewiß sie aus jener grundlegenden Gnadenerfahrung sich entwickeln mußte.

2) Den Uraposteln war die gesetzliche Lebensordnung, im freien Geiste erfüllt, nie als ein Gegensatz gegen das, was Christus gebracht hatte, erschienen; allein sie war ihnen auch nie der Mittelpunkt ihres früheren Lebens und Strebens, nie der einige Heilsweg gewesen, wie dem Pharisäer Paulus. Wenn ein Jacobus scheinbar im ausgeprägtesten Gegensatz zu ihm im Christenthum gerade das vollkommene Gesetz sah, das, indem es in den Gläubigen seine Erfüllung wirkt, das Heil herbeiführt, so hatte ihm das im Sinne der frommen Psalmensänger des A. T.'s geliebte und geübte Gesetz nie in dem Maße wie unserm Apostel den Zwiespalt in der eigenen Brust geweckt, und weil er nie im pharisäischen Sinne alles Heil in seiner Erfüllung gesucht hatte, so hatte sein Lebensgang ihn nicht zu einem so principiellen Bruch mit seiner Vergangenheit geführt wie den Apostel Paulus.

aber einen irgend erheblichen Einfluß hat der Eindruck seiner Person während des Lebens Jesu auf ihn nicht geübt. Natürlich hatte er in seinen Disputationen mit den Anhängern des gekreuzigten Nazareners (Act. 6, 9) gehört, daß derselbe gestorben und auferstanden sein sollte nach der Schrift (1 Cor. 15, 3. 4), auch kann dabei manches Einzelne aus seinem Leben zur Sprache gekommen sein. Aber allen Versuchen, die dadurch etwa in ihm angeregten Gedankenreihen zur Erklärung der Genesis seines Evangeliums heranzuziehen, steht das Selbstzeugniß des Apostels entgegen, dessen Darstellung Gal. 1 grade darauf abzielt, zu zeigen, wie seine ganze Stimmung und Stellung zum Christenthum vor dem Ereigniß bei Damascus (v. 13. 14) jede Möglichkeit einer menschlichen Einwirkung auf die Gestaltung seines Evangeliums ausschloß (v. 11. 12). Die Erscheinung Christi, die eben darum auch nicht auf eine psychologisch erklärbare Vision zurückgeführt werden kann, traf ihn mitten in seinem fanatischen Verfolgungseifer, und von ihr datirte seine Bekehrung. Nicht das Bild seines irdischen Wandels in seinen geschichtlichen Umrissen und Verhältnissen, nicht sein geschichtliches Wirken in Israel und für Israel bildete für ihn die Grundlage seiner Anschauung von Christo, wie es bei den Uraposteln der Fall war. Vor seinen Augen stand der erhöhte Christus im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, wie er ihm erschienen war und sein ganzes bisheriges Leben umgewendet hatte, indem er es als Täuschung und Sünde verurtheilte. Dieser himmlische Herr war ihm nicht mehr zunächst der Messias der Juden, der die allseitige Vollendung der Theokratie herbeiführen wollte, sondern der Mittler der göttlichen Gnade an den zum Bewußtsein seiner Schuld erwachten Sünder. Nicht durch die Reflexion auf einen möglichen Zweck seines Kreuzestodes war er es ihm geworden; sondern weil der in himmlischer Herrlichkeit Lebende ihm als solcher erschienen war, so konnte sein Tod nur das Mittel zur Erwerbung dieser Gnade gewesen und als solches durch seine Auferstehung und Erhöhung beglaubigt sein. Ferner aber war er zu ihm nicht als zu einem Juden, sondern als zu einem verlorenen Sünder gekommen und hatte ihn zu einem Apostel der Heiden berufen, die im rettungslosen Sündenverderben versunken waren, wie er selbst. So mußte ihm das Christenthum von vornherein als das in Christo als dem göttlichen Herrn gegebene Heil der ganzen verlorenen Sündenwelt erscheinen.

d) Es ist nicht richtig, wenn man sich den Apostel Paulus von vornherein losgelöst denkt von der urchristlichen Lehrüberlieferung. Wohl führt er nur selten ausdrücklich Aussprüche Jesu an (1 Cor. 7, 10. 11. 9, 14. Vgl. 1 Thess. 4, 15); aber daß ihm auch außerdem manches Wort Jesu bekannt war, zeigen mancherlei Anklänge an dieselben in seinen Schriften. Wenn er auch mit den Aposteln erst später in Berührung kam, so war er doch keineswegs von vornherein so isolirt von dem Verkehr mit der Christengemeinde, daß nicht die in ihr geläufigen religiösen Vorstellungen und Lehren ihm sollten bekannt geworden sein. Wohl war er sich bewußt, daß er das Evangelium, das er verkündete, nicht von Menschen gelernt, sondern aus göttlicher Offenbarung empfangen habe (Gal. 1, 11. 12), und seine ganze subjective Heilsgewißheit beruhte auf dieser unmittelbaren Bezeugung des göttlichen Geistes. Aber daraus folgt nicht, daß er sich nicht von vornherein in seiner Darstellung der Heilswahrheit vielfach an die Anschauungen und Lehrformen innerhalb der urchristlichen Kreise anschloß, als deren Mitglied er sich ohne

Rückhalt betrachtete [3]). Und wenn die Urgemeinde Gott pries, daß ihr ehemaliger Verfolger jetzt ihren Glauben verkünde (Gal. 1, 23. 24), so wird sie nicht anders gewußt haben, als daß er ganz und voll einer der Ihren geworden sei. Bald genug freilich führten ihn seine Berufswege immer ausschließlicher in das Gebiet der Heidenmission ein, und hier mußte die Ausbildung seiner Lehrform von selbst immer mehr eine eigenthümliche werden im Vergleich mit der in judenchristlichen Kreisen entstandenen. Sollte er die Heiden als solche bekehren, so mußte er ihnen ein Evangelium verkündigen, welches sie von der Lebensordnung des jüdischen Gesetzes freisprach, weil die Forderung der Gesetzesannahme sie ja zu Juden gemacht hätte; und die Art, wie ihn die eigene Lebensführung das Christenthum als einen neuen Heilsweg im Gegensatz zum gesetzlichen erkennen gelehrt hatte (not. b), befähigte ihn dazu. In dieser seiner heidenapostolischen Wirksamkeit mußte er aber auch das Christenthum als die Befriedigung eines allgemein menschlichen Bedürfnisses aufzuweisen lernen, und als solches war es ihm selbst in Christo entgegengetreten (not. c).

§. 59. Quellen des Paulinismus.

An die Rede des Paulus auf dem Areopag zu Athen, welche uns ein Bild seiner ältesten heidenapostolischen Verkündigung giebt, schließen sich zeitlich und sachlich am nächsten die Thessalonicherbriefe, die noch wie ein Nachklang seiner Missionspredigt unter den Lesern betrachtet werden können. a) Am reichsten entwickelt finden wir die Lehre des Apostels in den vier großen Briefen an die Galater, Corinther und Römer, allein in einer Ausgestaltung, welche wesentlich durch die Kämpfe mit der judaistischen Partei bedingt war. b) Einer späteren Lebensperiode des Apostels, in welcher neue Gegensätze ihm gegenübertraten, gehören die sogenannten Gefangenschaftsbriefe an, deren veränderte Lehrweise aber aus den Zeitverhältnissen wohl erklärlich ist und die Grundeigenthümlichkeiten des älteren Paulinismus noch zu deutlich durchscheinen läßt, als daß sie dem Apostel selbst abgesprochen werden könnten. c) Noch eigenthümlicher gestaltet sich die Form des Paulinismus in den Pastoralbriefen, deren Echtheit schwer zu constatiren ist und wesentlich mit von den Resultaten der biblisch-theologischen Untersuchung abhängt. d)

a) Von der eigentlichen Missionspredigt des Apostels haben wir nur unzureichende Denkmäler [1]). Doch ist die Rede auf dem Areopag (Act. 17,

3) Ebensowenig schließt es aus, daß die Ausgestaltung seiner Lehrform durch seine individuelle Anlage und seine natürliche Geistesbildung (not. a) bedingt war, und wenn wir den Wegen nachzugehen versuchen, auf welchen sich in seinem Geistesleben jene Ausgestaltung vollzog, so ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung, daß der treibende Impuls und die leitende Kraft dieser Entwicklung eben von dem göttlichen Geiste ausging, der ihn in alle Wahrheit leitete.

1) Von seinen Synagogenpredigten, mit welchen er Juden und Proselyten zu gewinnen suchte, giebt uns die Apostelgeschichte ein Beispiel in der Rede Act. 13, 16—41. Allein ein großer Theil dieser Rede ist sichtlich der des Stephanus und den petrinischen Reden des ersten Theils nachgebildet und beruht daher schwerlich auf der Ueberlieferung

22—31) wahrscheinlich im Wesentlichen treu wiedergegeben und giebt jedenfalls ein lebensvolles Bild davon, wie Paulus in seiner Missionswirksamkeit an das heidnische Bewußtsein anzuknüpfen und von welchem Punkte aus er mit seiner christlichen Predigt zu beginnen pflegte. Auch die Worte, die Act. 14, 15—17 dem Barnabas und Paulus in den Mund gelegt werden, aber offenbar von Letzterem gesprochen sein sollen, wie auch andere Aeußerungen des Apostels, die Lucas berichtet, können gelegentlich zur Illustration paulinischer Anschauungen herangezogen werden. Dagegen sind die während seines anderthalbjährigen Aufenthalts in Corinth (Act. 18, 11) entstandenen beiden Briefe an die wesentlich heidenchristliche Gemeinde zu Thessalonich so kurze Zeit nach der Gründung der Gemeinde geschrieben, daß sie vielfach und ausdrücklich an die ursprüngliche Missionspredigt des Apostels daselbst anknüpfen. Das sichtlich noch unbefestigte sittliche Leben der Gemeinde nöthigt ihn, in grundlegender Weise auf die christliche Gestaltung desselben einzugehen, und die Erregung, welche die eschatologischen Fragen in der Gemeinde hervorgerufen, zeigt ebenso den Nachdruck, mit welchem Paulus diesen Punkt in seiner Missionspredigt hervorgehoben hatte, wie sie ihn nöthigt, noch eingehender darüber zu handeln. Von der eigenthümlichen Anthropologie und Christologie des Apostels, von der Rechtfertigungslehre und manchen andern Seiten seiner Heilslehre finden sich in beiden Briefen kaum Andeutungen, und nicht von allen derartigen Punkten wird man sagen können, daß es nur an Veranlassung fehlte, dieselben zu berühren. Aber wenn auch selbst diese oder jene der hier zurücktretenden Seiten seiner Lehre bereits von ihm vollständig entwickelt war und nur der jungen heidenchristlichen Gemeinde gegenüber noch nicht ausdrücklich betont wurde, so ist es immer von besonderem Interesse zu sehen, wie sich die Lehre und Ermahnung des Apostels in ihren elementaren Formen gestaltete. Charakteristisch ist der Periode seines Lebens, welcher diese Briefe angehören, daß ihm noch kein anderer Gegensatz gegenübersteht, als das feindselige, ihn verfolgende und verleumdende Judenthum, dessen Angriffe auf ihn die apologetischen und polemischen Parthieen des ersten Briefes nothwendig voraussetzen (Vgl. Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1866, S. 296. 97. Sabatier, S. 96). Hand in Hand damit geht seine eigene schroffere Stellung gegen das Judenthum, welche sich besonders in seinen apokalyptischen Vorstellungen ausgeprägt hat [2]).

---

eines Ohrenzeugen. Zwar würde Lucas dem Apostel eine solche Rede nicht in den Mund gelegt haben, wenn er, der ihn oft genug in ähnlicher Situation gehört hatte, nicht gewußt hätte, daß Paulus in seinen Synagogenpredigten in ähnlicher Weise den Schriftbeweis für die Messianität Jesu zu führen pflegte (Vgl. Act. 9, 20. 22. 17, 3). Auch kommt manches Eigenthümliche in der Rede vor, das wohl für die Art, wie Paulus zu lehren pflegte, charakteristisch ist und daher gelegentlich berücksichtigt werden kann (Vgl. besonders 13, 29. 31. 33. 34. 39), doch darf die Rede in ihrer vorliegenden Gestalt keinesfalls unmittelbar als Quelle für die Kenntniß der paulinischen Missionspredigt benutzt werden.

2) Die Verwerfung der beiden Thessalonicherbriefe durch Baur (Vgl. Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. Leipzig, 1866 und theologische Jahrbücher. 1855, 2) ist nur consequent, wenn man einmal die Lehrweise der vier Hauptbriefe für den ausschließlichen Maßstab des Paulinismus hält, einen andern irgend erheblichen Grund hat sie nicht. Die gegen den zweiten Brief allein erhobenen Zweifel beruhen wesentlich auf

b) Die zweite Periode des Lebens des Apostels ist ausgefüllt mit den Kämpfen gegen die judaistische Partei, welche in seinen gesetzesfreien Gemeinden die Forderung des Gesetzes und der Beschneidung wieder geltend machte (§. 43, d) und seinen apostolischen Beruf bestritt, weil Paulus denselben als einen für die Heiden als solche bestimmten betrachtete und darauf eben das Recht und die Pflicht seiner gesetzesfreien Predigt gründete. War der Sinn jener Forderung auch ursprünglich nicht, daß das Heil, welches das Christenthum brachte, durch die Gesetzeserfüllung vermittelt sei, so wurde doch die Theilnahme an demselben von ihr abhängig gemacht, sofern sie erst den Eintritt in die Gemeinschaft des erwählten Volkes, dem dieses Heil bestimmt war, ermöglichen sollte, und der Apostel erkannte wohl, wie dadurch nothwendig die richtige Ansicht über den eigentlichen Grund dieses Heils verkehrt werden mußte. Das erste Denkmal dieser Kämpfe ist der Galaterbrief. Die Beweisführung für den göttlichen Ursprung seines gesetzesfreien, universalistischen Evangeliums und seine Polemik gegen die Werthlegung auf die Gesetzeswerke wird von selbst zur wiederholten Darlegung und Begründung der Bedingungen, an welche im Christenthum das Heil des Menschen geknüpft ist. Der erste Corintherbrief führt uns in die concreten Verhältnisse eines reichen, aber auch an schweren Gebrechen leidenden Gemeindelebens ein; allein bei der Eigenthümlichkeit des Apostels, wonach er das Einzelne gern unter allgemeinere Gesichtspunkte stellt und die Anforderungen an das Leben aus seiner Lehre zu begründen sucht, kommen fast alle Punkte der Heilswahrheit gelegentlich zur Sprache, und Capitel 15 wird auf besonderen Anlaß eine ausführliche Erörterung der Auferstehungslehre gewidmet. Obwohl der zweite Corintherbrief großentheils eine persönliche Auseinandersetzung mit seinen judaistischen Gegnern in der Gemeinde ist, so ist er dennoch nicht weniger reich an Ausführungen, aus denen wir seine Auffassung der Heilswahrheiten entnehmen können. Die umfassendste Fundgrube für die Kenntniß seiner Lehre ist der Römerbrief. Wenn 1, 16. 17. der Hauptinhalt seiner evangelischen Verkündigung kurz charakterisirt wird, so erscheint der ganze dogmatische Theil als eine planmäßige Ausführung dieses Themas, da 1, 18—3, 20 die Heilsbedürftigkeit der vorchristlichen Welt, 3, 21—5, 21 das im Christenthum gegebene Heil, Capitel 6—8 das neue Leben des Christen und Capitel 9—11 die Verwirklichung des Heils an Heiden und Juden dargelegt wird. Auch in dem praktischen Theil des Briefes (12, 1—15, 13) wird meiner Ansicht nach nicht sowohl auf einzelne concrete Bedürfnisse der Römergemeinde eingegangen, als vielmehr die christliche Pflichtenlehre in ihren Grundzügen dargestellt [3]). In diesen vier Briefen, welche von jeder besonnenen Kritik als unbezweifelbar echt betrachtet werden, hat Paulus den ganzen Reichthum seiner Lehre entfaltet, wie der Kampf mit der judaistischen Opposition ihn nöthigte und seine Eigenthümlichkeit ihn befähigte, denselben speculativ tiefer zu begründen und dialectisch nach allen Seiten zu vertheidigen. Allein naturgemäß mußte in diesem Kampfe auch der besonders gefährdete Punkt seiner Lehre besonders her-

Mißdeutungen der apokalyptischen Stelle desselben, die in der geschichtlichen Situation des Briefes ihre volle Erklärung findet.

[3]) Zeitlich am nächsten steht diesen Briefen die Abschiedsrede zu Milet (Act. 20, 18 bis 35) und die beiden Vertheidigungsreden Act. 22, 3—21. 24, 10—21, deren verhältnißmäßig geringer Lehrgehalt gelegentlich zur Vergleichung herangezogen werden kann.

vorgehoben, besonders bestimmt dogmatisch formulirt und durch besonders scharfe Antithesen gesichert werden. Allerdings führt Paulus den Kampf gegen die eigentliche Irrlehre des Judaismus direct nur im Galaterbrief, allein auch die Ausführungen des Römerbriefes, obwohl sie direct nur die Auseinandersetzung des Christenthums mit dem Judenthum beabsichtigen, haben doch sichtlich in den geistigen Errungenschaften dieser Kämpfe ihren Ursprung. Schon in den Corintherbriefen freilich ist die Antithese gegen den Judaismus keineswegs überall das seine lehrhaften Ausführungen beherrschende Hauptmoment und bei wirklich allseitiger Benutzung der vier Hauptbriefe lernen wir, daß die in der Controverse mit demselben besonders hervortretenden Seiten seiner Lehre doch keineswegs den Reichthum derselben erschöpfen. Allerdings war nun der von den Judaisten bedrohte Punkt seiner Lehre gerade in seiner wichtigsten Lebenserfahrung begründet (§. 58, b) und mußte insofern immer eine hervorragende Bedeutung für ihn behalten; aber wenn wir auch die von diesem Mittelpunkte entfernter liegenden Seiten seiner Lehre recht würdigen, so ergiebt sich schon aus den vier Hauptbriefen, daß die Ausgestaltung seiner Lehre, wie sie sich in diesen Kämpfen herausbildete, keineswegs für ihn die einzig mögliche, den ganzen Umfang seines christlichen Bewußtseins ausdrückende war.

c) Der Brief an die Colosser ist wahrscheinlich in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben. Der äußere Anlaß desselben war die Beunruhigung der Gemeinden des südwestlichen Phrygiens durch eine judenchristliche Richtung, welche durch theosophische Lehren, besonders über die höhere Geisterwelt, die Gemeinde zu einer höheren Stufe christlicher Erkenntniß, durch ascetische Satzungen zu einer höheren Vollkommenheit christlichen Lebens führen wollte. Diese Richtung verkündete unmittelbar keine grundstürzende Irrlehre, aber der Apostel erkannte wohl, daß dieselbe zuletzt doch ebenso die Dignität Christi und seines Heilwerks, wie die Gesundheit christlicher Lebensentwickelung bedrohte (Vgl. Weiß, Colosserbrief, in Herzog's Realencyclopädie. Supplementband I, S. 717—723). Die hierdurch angeregten Gedanken hat Paulus in weiterem Umfange und mit allgemeinerer Beziehung auf die weiteren Consequenzen und Gefahren dieser Irrlehre ausgeführt in dem gleichzeitigen Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, das jetzt den Namen des Epheserbriefes führt (Vgl. Weiß, Epheserbrief, ebendaselbst S. 481—487)[4]). Jedenfalls durch einen längeren Zeitraum von ihnen getrennt ist der in der Gefangenschaft zu Rom geschriebene Philipperbrief. Trotz des mehr äußeren Anlasses und mehr persönlichen Charakters des Briefes entfaltet derselbe einen großen Reichthum an Lehre und Ermahnung und läßt nach verschiedenen Seiten die tiefsten Blicke in das religiöse Bewußtsein des Apostels thun. Eigenthümlich ist allen vier Gefangenschaftsbriefen zunächst das Zurücktreten der Antithese gegen den Judaismus, die ich auch in dem Philipperbrief nicht finden kann (Vgl. meinen Philipperbrief, 1859. S. 220 ff.) Nachdem das Bedürfniß der Begründung und Vertheidigung der gegen ihn durchgefochtenen These weggefallen war, mußte auch die fast dogmatisirende Strenge der in diesem Kampfe aus-

4) Das mit beiden Briefen zugleich abgeschickte Handschreiben an Philemon hat kaum besondere Bedeutung für die Lehre des Apostels. Zeitlich am nächsten steht diesen Briefen die Vertheidigungsrede des Apostels Act. 26, 2—23, die aber ebenfalls nicht viel Lehrhaftes zur Vergleichung bietet.

geprägten Lehrform allmählig sich mildern. Das Auftreten der neuen Weisheitslehre machte es nothwendig, diejenigen Seiten seiner Lehre weiter zu entwickeln, auf welchen auch in der evangelischen Heilswahrheit die unerschöpflichen Tiefen einer jedes wahre Erkenntnißstreben befriedigenden Weisheit sich aufthaten. Vielleicht daß auch die Situation des Apostels in seiner thatenlosen Gebundenheit ihn veranlaßte, sich mehr als es sein unruhiges Missionsleben erlaubt hatte, sinnend in die letzten Gründe der von ihm verkündigten Heilswahrheit zu versenken. Die neuen Bedürfnisse des Gemeindelebens endlich nöthigten, tiefer in die concreten Beziehungen des sittlichen Lebens einzugehen und durch eine gesunde Beurtheilung und Normirung derselben vom Standpunkte des Evangeliums aus der unfruchtbaren Askese, zu der die judenchristliche Theosophie hinneigte, die Spitze zu bieten [5]).

d) Die Echtheit der Pastoralbriefe ist nur unter der Voraussetzung zu halten, daß in einer uns sonst unbekannten Lebensperiode des Apostels einer krankhaften Verirrung des religiösen Lebens und Erkenntnißstrebens gegenüber, deren concrete Gestalt aus seiner Polemik freilich schwer zu erkennen ist, unter den theilweise veränderten Bedürfnissen des immer reicher sich entwickelnden, aber auch immer festerer Leitung bedürftigen Gemeindelebens und im Verkehr mit seinen Lehrgehülfen, in welchem wir ihn sonst nicht zu beobachten Gelegenheit haben, seine Lehrweise eine Umprägung erfahren hat, welche vielfach noch ungleich durchgreifender erscheint, als die in den Gefangenschaftsbriefen vorliegende. Daß Paulus aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft wieder frei geworden, läßt sich mit sicheren geschichtlichen Datis weder belegen noch bestreiten, und so blieben diese Briefe, wie die einzigen Denkmäler, so der einzige Beweis einer solchen späteren Lebensperiode des Apostels. Bei diesem Cirkel, in dem sich die Kritik gefangen sieht, ohne zu einem definitiven Resultat gelangen zu können, kommt um so mehr alles auf die Frage an, ob die eigenthümliche Lehrweise dersel-

5) Ob diese Umbildung der paulinischen Lehrweise noch von dem Apostel selbst oder von einem seiner Schüler vollzogen wurde, hat für die biblische Theologie nur ein untergeordnetes Interesse. Dennoch glaube ich an der Echtheit der Gefangenschaftsbriefe festhalten zu dürfen, da die in ihnen vorliegende Umbildung sich allerdings (was Pfleiderer, S. 30 Anm. nicht berücksichtigt) aus den geänderten Zeitverhältnissen, welche die Briefe voraussetzen (s. o.), erklären läßt, und da ihre biblisch-theologische Specialuntersuchung zeigt, daß sie trotz ihrer Eigenthümlichkeiten die Grundzüge des älteren Paulinismus in einer Reinheit und Bestimmtheit ausgeprägt und doch mit einer Freiheit gehandhabt zeigen, welche wir bei keinem paulinischen Schüler sonst finden und bei keinem Nachahmer erwarten können. Die Bedenken, welche gegen den Epheserbrief speciell vorliegen, gehen allerdings über diese allgemeine Frage hinaus, scheinen mir indeß nicht unlösbar; mit dem neuesten Versuch, den Colosserbrief für die spätere Bearbeitung eines echten Paulusbriefs zu halten (Vgl. Holtzmann, Kritik der Epheser- und Colosserbriefe, Leipzig 1872), für den sich Pfleiderer, S. 28 und Immer, S. 363 erklären, habe ich mich nicht befreunden können (Vgl. m. Rec. in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1872, 4). Der Philipperbrief aber theilt, wie unsre Darstellung zeigt, in erheblicheren Punkten, als Pfleid. a. a. O. zugeben will, die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe, so daß es in der That consequenter ist, wenn man eine solche Fortbildung seiner Lehrweise dem Apostel einmal nicht zutraut, mit Baur alle Gefangenschaftsbriefe für unecht zu erklären.

ben noch so weit Zusammenhang mit der der echten paulinischen Briefe zeigt, daß dieselbe dem Apostel zugeschrieben werden kann. Selbst wenn sie aber mit der Eichhorn-de-Wetteschen Kritik einem Schüler des Paulus zuzuschreiben sind und so eine Umbildung des Paulinismus zeigen, welche sich unter den neuen Gefahren und Bedürfnissen und inmitten der gereifteren Entwicklung des Gemeindelebens in dem späteren Theile des apostolischen Zeitalters im Kreise seiner unmittelbaren Schüler vollzogen hat, behalten unsere Briefe für die biblische Theologie wesentlich dasselbe Interesse. Nur wenn sie mit Baur (die sogenannten Pastoralbriefe. Stuttgart und Tübingen, 1835) und der Tübinger Schule in die eigentlich gnostische Zeit zu versetzen sind, hören sie nach §. 1, b auf, ein Gegenstand der biblischen Theologie zu sein. Bei der sehr großen Aehnlichkeit der drei Briefe unter einander ist aber die seit Schleiermacher oft versuchte theilweise Bezweiflung derselben schwerlich durchzuführen.

§. 60. Die Vorarbeiten.

Nach älteren Vorgängern, welche die Lehre des Paulus noch ganz nach den hergebrachten dogmatischen Kategorieen darstellen, haben Usteri, Dähne und nach Neander die neueren biblischen Theologen ihre Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs mehr nach seiner Eigenthümlichkeit zu gliedern gesucht. a) Erst die Tübinger Schule hat von ihren kritischen Voraussetzungen aus die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Briefgruppen mit überwiegendem Nachdruck hervorgehoben. b) Eine allseitige Darstellung des Paulinismus wird ebenso die Einheit wie die Unterschiede in den verschiedenen Formen desselben zu würdigen haben. c).

a) Aehnlich wie Bauer in seiner biblischen Theologie (Bd. IV) den paulinischen Lehrbegriff wie alle anderen nach den drei Seiten der Christologie, Theologie und Anthropologie darstellt, behandelt G. W. Meyer (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Altona, 1801) die Dogmatik desselben nach den Kategorieen der Theologie, Christologie, Pneumatologie, Angelologie, Eschatologie und Anthropologie und dann die Moral desselben nach ihrer Beziehung auf jene sechs Theile, und ähnlich noch Schrader in seinem Apostel Paulus (Bd. III: Die Lehren des Apostel Paulus. Leipzig, 1833). Vgl. noch Gerhauser, Charakter der Theologie des Paulus. Landshut, 1816. Lützelberger, Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre. Nürnberg, 1839. Bahnbrechend für eine mehr seiner Eigenthümlichkeit gerecht werdende Darstellung des Lehrbegriffs war Usteri (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Zürich, 1824. 6. Aufl. 1851), der im ersten Theil die vorchristliche Zeit, im zweiten das Christenthum behandelt und die einzelnen Abschnitte durch besondere paulinische Hauptbegriffe oder Motto's aus seinen Briefen bezeichnet. Noch einheitlicher entwickelt Dähne (Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle, 1835) das paulinische System aus seinem Grundbegriffe, der Rechtfertigung durch den Glauben, indem er zuerst den Mangel der eigenen Gerechtigkeit, dann die im Christenthum gebotene Rechtfertigung aus Gnaden nach ihren verschiedenen Vermittlungen darstellt, wie ihm schon Neander (S. 654—839) damit vorangegangen war, daß er

den Begriff der δικαιοσύνη und ihr Verhältniß zum νόμος an die Spitze stellte. Seitdem nahmen die meisten Darstellungen den Gang, daß sie von dem allgemeinen Heilsbedürfniß und dessen Ursachen ausgehen, dann Werk und Person des Heilsmittlers, den neuen Heilsweg, die geschichtliche Verwirklichung des Heils und seine Vollendung darstellen (Vgl. Schmidt, II. S. 219—355. Meßner, S. 175—293. Lutterbeck, S. 186—238. Th. Simar, die Theologie des heil. Paulus. Freiberg, 1864. van Oosterzee, §. 34 bis 44). Lechler weicht keineswegs glücklich von ihnen ab, indem er, von der Thatsache der Bekehrung des Paulus ausgehend und die Bedeutung der Erscheinung Christi für das Leben des Apostel mit der Bedeutung der Lehre von ihm im Zusammenhang der paulinischen Lehranschauung verwechselnd, die Lehre von Christo als dem Sohne Gottes voranstellt (S. 33—145). Mit ausdrücklicher Leugnung jedes wesentlichen Lehrunterschiedes (Vgl. S. 4) stellt Reuß (II, S. 3—262) die paulinische Theologie nach allen dreizehn Briefen dar, indem er aus Röm. 3, 21—24 eine Disposition des Lehrsystems ableitet, die im Wesentlichen den von den bisherigen Darstellungen befolgten Gang einschlägt. Im Einzelnen leidet seine Auffassung des Paulinismus als eines dialectischen Mysticismus (S. 249) an sehr erheblichen Unklarheiten und Mißverständnissen (Vgl. noch die treffende und eingehende Darstellung der Hauptseiten des paulinischen Lehrbegriffs bei Ritschl, S. 52 bis 103).

b) Die Tübinger Schule hat theils im Interesse, die Unechtheit der kleinen paulinischen Briefe nachzuweisen, theils um ihnen ihren Standpunkt in der Entwicklungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters anzuweisen, die theologischen Eigenthümlichkeiten derselben einer eingehenderen Prüfung unterworfen, als es in den bisherigen Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs geschehen war (Vgl. besonders Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter, wo die Gefangenschaftsbriefe II, S. 133—35. 325—38, die Pastoralbriefe S. 138—53 besprochen werden, und speciell zum Epheserbrief Theol. Jahrb. 1844, 2). Die Resultate dieser Untersuchungen sind bereits von Köstlin biblisch-theologisch verwerthet in dem vergleichenden Abschnitt seines johanneischen Lehrbegriffs (1843. S. 289—387) und für die Geschichte des Urchristenthums von Plank und Köstlin in den theol. Jahrb. 1847, 4. 1850, 2. In seiner biblischen Theologie stellt Baur den paulinischen Lehrbegriff selbst ausschließlich nach den vier Hauptbriefen dar (S. 128—207. Vgl. Paulus, der Apostel Jesu Christi. 2. Aufl. Leipzig, 1867. II, S. 123 bis 315). Indem er in freilich zu weit greifender Weise davon ausgeht, daß das Wesen des Paulinismus der entschiedenste Bruch des christlichen Bewußtseins mit dem Gesetze und dem ganzen auf dem A. T. beruhenden Judenthum sei (S. 128 f.), bestimmt er richtiger S. 132 die Antithese dahin, daß das Christenthum leiste, was das Judenthum zu leisten nicht im Stande war, nämlich die Gerechtigkeit vor Gott zu beschaffen, und führt die darin enthaltene negative und positive These vom rein empirischen, religionsgeschichtlichen und anthropologischen Gesichtspunkte durch, sodaß hier klarer als vor ihm die religionsgeschichtliche Betrachtung des Apostels von der eigentlich dogmatischen gesondert wird. Weil er aber die Rechtfertigungslehre von vornherein als einen zu umfassenden principiellen Gegensatz zum Judenthum überhaupt aufgefaßt hat, so kommt er, um auch der dem Judenthum verwandten Seite des Paulinismus Genüge zu thun, S. 181 f. dazu, denselben als einen

abstracten, allgemeinen Gegensatz darzustellen, der in seiner Anwendung auf die concreten Verhältnisse des wirklichen Lebens zu einem relativen werde, wodurch nicht nur das Wesen der paulinischen Grundbegriffe, besonders der πίστις, sondern auch die Bedeutung seiner Rechtfertigungslehre völlig illudirt wird. Vom Glauben geht Baur zu der Christologie über, an welche er ziemlich locker die Lehre von den Sacramenten und die Eschatologie anreiht. An C. Holsten (Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868) sich anschließend, sucht O. Pfleiderer (der Paulinismus, Leipzig 1873. Vgl. seine Auff. in Hilg.'s Zeitsch. f. wiss. Theol. 1871, 2. 4. 1872, 2) zunächst die Genesis des eigenthümlich paulinischen Evangeliums in der Art nachzuweisen, wie die sich ihm unwiderstehlich aufdrängende Nothwendigkeit der Anerkennung eines gekreuzigten Messias für ihn auf dem Wege eines dialectischen Prozesses die Nothwendigkeit mit sich brachte, den Kreuzestod desselben als das Mittel zur Beschaffung einer völlig neuen Gerechtigkeit und damit als das Ende des Gesetzes zu erfassen, und wie der tiefsittliche Akt der Selbstverleugnung, den er in der Hingabe an diese Wahrheit übt, ihn zu der mystischen Gemeinschaft mit Christo führte, in welcher ihm der transcendent-eschatologische Begriff des Heils zum immanent ethischen und zur Quelle des neuen Lebens im Geiste wurde (S. 1—27. Vgl. dagegen §. 58, b). In der Darstellung der einzelnen Lehrstücke, die sich durch Klarheit und Präzision wie durch die Exactheit der exegetischen Begründung auszeichnet, sucht Pfl. vielfach verschiedene Gedankenreihen aufzudecken, die sich entweder als objectiv-theologische und subjectiv-moralische Betrachtung ergänzen, oder in die Antinomie der neuen originalen Lehrbildung mit dem unüberwundenen Reste jüdischer Voraussetzungen auslaufen (Vgl. dagegen §. 58, a)[1]). Von besonderer Bedeutung ist noch die Darstellung des Kampfes zwischen dem Apostel und dem Judenchristenthum in seiner allmähligen Entwicklung, in welcher der Römer- u. Philipperbrief nach Pfl. eine irenische Wendung zeigen (S. 275—323. Vgl. dazu hinsichtlich des Römerbriefs Sieffert, in den Jahrb. f. dtsch. Th. 1869, S. 250 ff).

c) Wir beginnen damit, die älteste heidenapostolische Verkündigung des Apostels in ihren Grundzügen darzustellen, wie sie theils aus der Rede zu Athen theils aus den Thessalonicherbriefen (dort einfach als I, II citirt) zu erkennen ist. Das eigentliche Lehrsystem des Apostels entwickeln auch wir nach den vier großen Lehr- und Streitbriefen. Einzelnes, was nicht mit den Grundzügen seiner ältesten Verkündigung zusammenhängt, wird hier gelegentlich zur Sprache kommen und überall auf das Uebereinstimmende in

---

1) Während bei Baur die Gefangenschaftsbriefe (S. 226—77), wie die Pastoralbriefe (S. 338—51) als Denkmale verschiedener Phasen des fortgebildeten Paulinismus aus der Periode des Gnosticismus erscheinen, auf welchen vieles bezogen und dadurch in ein falsches Licht gerückt wird, die Thessalonicherbriefe aber ganz unerwähnt bleiben, rechnet Pfleiderer noch den 1 Thess. Philem. u. Philipper-Brief den echten Briefen zu und stellt den Colosserbrief (in dem er nach §. 59, c eine echte paulinische Grundlage annimmt) mit Hebr. u. Barnabas zusammen als Repräsentanten eines vom Alexandrinismus beeinflußten Paulinismus, während der Epheserbrief (mit 1 Clem. u. 1 Petr.) denselben im Uebergange zum Katholicismus, die Pastoralbriefe (wie die ignatianischen) den kirchlichen Paulinismus im Kampf mit der häretischen Gnosis zeigen. Auch die Auffassung des Paulinismus in der Apostelgesch. findet zum Schlusse eine eigne Darstellung (S. 495—518).

jener zurückgewiesen werden. Ebenso muß bereits hier auf das Uebereinstimmende in den Gefangenschaftsbriefen vorausgewiesen werden, ohne daß dieselben zur eigentlichen Darstellung des Systems herangezogen werden, außer wo sie gelegentlich zur Erläuterung desselben dienen. Der dritte Abschnitt behandelt sodann die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe. Es wird hier zunächst im Ueberblick darzustellen sein, wie weit der ältere Paulinismus sich auch in ihnen seinen Grundzügen nach wiederfindet. Es werden sodann diejenigen Punkte des Lehrbegriffs der älteren Briefe hervorzuheben sein, an welche die Fortentwicklung des späteren Paulinismus anknüpft, um diese dann in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange und in ihrer Einwirkung auf die einzelnen hier eigenthümlich behandelten Lehrstücke darzulegen. Schließlich wäre dann die eigenthümliche Lehrweise der Pastoralbriefe zu behandeln. Die Darstellung derselben in ihrem inneren Zusammenhange wird von selbst auf die Punkte führen, wo sie an den älteren Paulinismus anknüpft. Völlig demselben Gange folgend stellt neuerdings Sabatier (l'apotre Paul. Strasbourg-Paris 1870) in lebensvoller Form die Entwicklungsgeschichte der paulinischen Lehrweise, die ihm aber zugleich eine Entwicklung der Theologie des Apostels ist, dar, und schließt mit einer geistvollen Skizze seines Systems, bei welcher er, von der Person Christi als dem Princip seines christlichen Bewußtseins ausgehend, dasselbe nach seiner psychologischen, historischen und metaphysischen Seite sich entfalten läßt. Demselben Schema folgt Immer, indem er die Thessalonicherbriefe als Denkmäler des unausgebildeten Paulinismus behandelt, obwohl er den 2. für unecht erklärt (S. 212—24), und in der Darstellung des ausgebildeten Paulinismus der 4 Hauptbriefe von dem „Jüdischen in der Lehre des Paulus" ausgeht, worin er auf Grund seiner rabbinischen Bildung bereits eine Verbindung von abstractem juristischem Verstand und Mystik findet (S. 247—57), um dann das spezifisch Christliche in seiner Lehre (den gekreuzigten und auferstandenen Christus, die Rechtfertigung, das Leben im Glauben, die Lehre von der Gemeinde, dem göttlichen Rathschluß und der Christenhoffnung) zu besprechen. Die Gefangenschaftsbriefe, über deren Echtheit er zu einem vollen Abschluß nicht gelangt, behandelt er als Denkmäler der gnostischen Fortbildung des Paulinismus (S. 357—82), die (unechten) Pastoralbriefe als Denkmäler des abgeschwächten Paulinismus (S. 382 bis 99) [2]).

---

[2]) Außer solchen Schriften, die sich streng auf einzelne Loci des paulinischen Systems beschränken und daher an ihrem Orte anzuführen sind, nenne ich hier noch einige, die verschiedene Seiten des Systems zugleich behandeln. Dahin gehören Ernesti, vom Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt, Wolfenbüttel 1855. 62. Die Ethik des Apostel Paulus, Braunschweig 1868. R. Schmidt, die Christologie des Apostel Paulus. Göttingen 1870. A. Schumann, der weltgeschichtliche Entwicklungsprozeß nach dem Lehrsystem des Apostel Paulus. Crefeld 1875.

Erster Abschnitt.

Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli.

Erstes Capitel.

Das Evangelium als der Weg zur Errettung vom Gericht.

---

§. 61. Die Heilsbegründung.

Die Heidenmissionspredigt des Apostels ist wesentlich Verkündigung d
nahenden Gerichts, welches der von Gott bestimmte Weltrichter halten wi
und welches die Heiden zur Bekehrung zu dem allein wahren Gott und z
Christo als dem göttlichen Herrn treiben soll. a) Die frohe Botschaft v
dem Wege zur Errettung in diesem Gericht ergeht durch die Sendboten Chri
zugleich als göttliche Berufung zu dieser Errettung, die aber nur in den E
wählten mit Gotteskraft die heilbringende Annahme der Botschaft wirkt. b
Die Erwählung vollzieht sich in der Taufe, in welcher dieselben durch d
Geistesmittheilung Gott zum Eigenthum geweiht und durch den Glauben a
die Wahrheit Mitglieder der Gottesgemeinde werden. c) Die Vermittlun
Christi wird aber fast ausschließlich für die Heilsvollendung ins Auge g
faßt, während sie im Werke der Heilsbegründung noch auffallend zurüc
tritt. d)

a) Die Rede des Apostels auf dem Areopag verkündet zunächst, an d
Reste des heidnischen Gottesbewußtseins anknüpfend, den Einen wahr
Gott (Act. 17, 22—29). Daran schließt sich die Verkündigung des nah
Weltgerichts, gestützt darauf, daß Gott bereits einen Mann, der dies G
richt halten wird, bestimmt und zum Glauben daran den stärksten Antri
gegeben hat, indem er ihn von den Todten auferweckt hat (v. 31). A
diese Botschaft gründet Paulus die Aufforderung zur Sinnesänderung, d
darin bestehen wird, daß man sich von den nichtigen Götzen zu dem lebend
gen Gott wendet (Vgl. 14, 15) und ihm im Blick auf das bevorstehende G
richt nach seinem von seinen Sendboten verkündeten Willen dient. Von de
Verhalten gegen diese Aufforderung wird das Schicksal im Gericht abhänge

da Gott die Vergangenheit als die Zeit der Unwissenheit übersehen will (17, 30). Aehnlich läßt Lucas den Apostel auch sonst seine Heidenmissionspredigt charakterisiren (20, 21. 26, 20). Der Grundgedanke derselben ist hiernach die Nähe des messianischen Gerichts. Den Heiden gegenüber konnte zunächst nicht die verheißende, sondern nur die drohende Seite der messianischen Zukunftsaussicht (§. 40, d. 50, d. 57, c) hervorgekehrt werden, wenn sie aus ihrem Sündenleben aufgeschreckt werden sollten; der Glaube an die Messianität Jesu wird für sie zum Glauben an ihn als den Weltrichter, von welchem dann auch ihre Errettung im Gericht abhängt (16, 31). Daß auch die Missionspredigt des Apostels zu Thessalonich keine andere gewesen war, erhellt aus seinem eigenen Rückblick auf dieselbe: I, 1, 9. 10. Hiernach war auch bei den Thessalonichern das Motiv, das sie bewogen hatte, sich von den Idolen zum Dienst des lebendigen und wahrhaftigen Gottes zu bekehren, die Verkündigung des kommenden Zornes d. h. des nahenden Gerichtes gewesen, das allen, die, ohne den wahren Gott zu kennen, in ihren Lüsten wandelten (I, 4, 5), die göttliche Strafe bringen mußte (II, 1, 8). Sie hatten gelernt, daß der von den Todten erweckte Jesus als der Weltrichter vom Himmel kommend zu erwarten sei und daß darum auch er allein von dem Zorne Gottes erretten könne (I, 1, 10. Vgl. II, 1, 7 ff.). Da in Thessalonich seine Predigt in der Synagoge begonnen hatte, wo Paulus Jesum als den von Gott verheißenen Messias verkündigte (Act. 17, 2. 3), durfte er ihn dort nach ATlichem Vorgange (§. 17, b) als den Sohn Gottes (I, 1, 10. Vgl. θεὸς πατήρ II, 1, 2) oder geradezu als den Christ bezeichnen [1]). Wenn aber schon für das jüdische Bewußtsein mit diesem Namen die Vorstellung seiner Herrscherherrlichkeit gegeben war (Vgl. §. 39, c. 50, a. 52, c), so tritt in der heidenchristlichen Verkündigung, in welcher die Hinweisung auf die ATliche Verheißung mit ihrem Bilde des gottgesalbten Königs keinen genügenden Anknüpfungspunkt findet, immer ausschließlicher an seine Stelle der Name des κύριος [2]). Und wenn auch diese Verkündigung der κυριότης Christi dem Apostel in Thessalonich politische Verdächtigung zuzog (Act. 17, 6. 7), so erhellt doch schon aus dem Christo beigelegten Weltrichteramt, daß dieselbe im Sinne gottgleicher Weltherrschaft gemeint war [3]). Als ihr zum

1) Auch hier ist dieser, wo er allein steht (I, 3, 2. II, 3, 5, daher auch ohne Artikel: I, 2, 6. 4, 16) oder in seiner Zusammenfügung mit dem Jesusnamen (Vgl. §. 48, a. Anm. 1. 52, c. Anm. 4), schon ganz zum Nomen proprium geworden; doch kommt das bei Petrus so häufige Ἰησοῦς Χριστός nie ohne Zusätze (Vgl. Anm. 3) vor. Dagegen findet sich die Umkehrung des Namens in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (I, 2, 14. 5, 18).

2) Es ist bedeutungsvoll, daß, abgesehen von I, 1, 10, nur noch I, 4, 14, wo von dem Tode und der Auferweckung Jesu die Rede ist, dieser sein geschichtlicher Personname allein vorkommt. Schon I, 2, 15, wo der ganze Frevel seiner Ermordung charakterisirt werden soll, heißt Jesus der κύριος und sonst überall ὁ κύριος ἡμῶν (oder ὁ κύριος) Ἰησοῦς, meist mit Beziehung auf seine Qualität als Herrscher (I, 3, 11. — 4, 1. 2) oder Richter (I, 2, 19. 3, 13. II, 1, 12. — 1, 7. 2, 8). Die solenne Bezeichnung Jesu ist aber hier stehend das 1 Petr. 1, 3. Jac. 2, 1 nur vereinzelt und mit besonderem Nachdruck vorkommende ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (I, 1, 3. 5, 9. 23. 28. II, 2, 1. 14. 16. 3, 18) oder kürzer κύριος Ἰησ. Χρ. (I, 1, 1. II, 1, 1. 2. 12. 3, 12; nur 3, 6 vielleicht ὁ κύριος Ἰησ. Χρ.).

3) Während ὁ κύριος ἡμῶν sich nie ohne den Zusatz Ἰησοῦς oder Ἰησ. Χριστός

Himmel erhöhter und vom Himmel kommender göttlicher Herr ist Jesus, welcher die Heiden im kommenden Gericht erretten kann, für sie faßt sich diesen Namen seine Heilsmittlerqualität zusammen; daher ist es dieser Nam welcher verherrlicht wird, wenn die bekehrten Heiden durch ihn zur Heil vollendung gelangen (II, 1, 12).

b) In dieser Predigt des Paulus, welche den Heiden einen Weg z Errettung in dem kommenden Gericht zeigt, ergeht an sie eine frohe Bo schaft, die Gott ihnen sendet (I, 2, 2. 8. 9: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. V 1 Petr. 4, 17), mit dem er den Apostel und seine Gefährten eigens betr hat (2, 4). Der in Sünden versunkenen und darum in dem nahenden G richt rettungslos verlorenen Heidenwelt kommt also Gott selbst entgeg indem er ihr in dem λόγος τῆς σωτηρίας (Act. 13, 26) Christum als d Heilsmittler verkündigen läßt zu ihrer Errettung (I, 2, 16: ἵνα σωθῶσ Vgl. II, 2, 10). Denn von Christo handelt die frohe Botschaft (I, 3, 2. 1, 8, wo τοῦ Χριστοῦ als gen. obj. zu fassen ist), und Christus selbst ist der die von Gott zu solchem Dienste würdig erachteten Boten damit aus sandt hat (I, 2, 6: Χριστοῦ ἀπόστολοι), damit sie Zeugniß ablegen sol von der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Christus, die Paulus selbst g schaut hat (II, 1, 10: τὸ μαρτύριον ἡμῶν). Durch diese Botschaft erg nun die Berufung zur Errettung an sie (II, 2, 14: εἰς ὅ bezieht sich auf σωτηρίαν v. 13 = εἰς τὸ σώζεσθαι), und diejenigen, welche dieselbe a genommen haben (I, 1, 6), wissen sich als von Gott auserwählt aus d Masse der Heidenwelt (v. 4). Denn wie in den Evangelien die heilbringen Erkenntniß nicht ohne eine Gotteswirkung zu Stande kommt (§. 29, d), wird auch hier Gott dafür gedankt, daß die Leser die Seitens der Apostel sie ergangene Botschaft als ein Gotteswort angenommen haben (I, 2, 1 Es wird auch hier die Botschaft selbst in ihrer Qualität als Gotteswort 1, 8. II, 3, 1) es sein, welche mit Gotteskraft auf die Herzen wirkt, n daß sie bei Petrus und Jacobus (§. 46, a. 52, b) ihrer noch mehr gesetzlich Anschauung gemäß das neue sittliche Leben, hier aber bereits den Anfang d Christenlebens in der Annahme des Wortes wirkt, und daß hier diese Wi kung bereits ausdrücklich auf den in der Predigt wirksam gewordenen Go tesgeist zurückgeführt wird (I, 1, 5). Und eben weil diese Wirkung kein

findet, steht ὁ κύριος schlechthin sehr häufig von Christo (I, 1, 6. 4, 15. 16. 17. II, 1, Vgl. ἐν λόγῳ κυρίου I, 4, 15, ἐν κυρίῳ I, 3, 8. 5, 12, σὺν κυρίῳ I, 4, 17). Dane kommt, was Geß II. S. 55 übersieht, dieser Ausdruck noch häufig in ATlicher W als Gottesname vor, wie §. 39, c. 50, a. 52, c. So I, 1, 8. II, 3, 1: ὁ λόγος κυρίου = I, 2, 13: λόγος τοῦ θεοῦ; I, 5, 27: ἐνορκίζω τὸν κύριον; II, 3, 3. 5 (V v. 4: ἐν κυρίῳ), vgl. I, 5, 24; II, 3, 16: ὁ κύριος τῆς εἰρήνης = I, 5, 23: ὁ θεὸς τ εἰρήνης; II, 2, 13: ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου = τ. θεοῦ: I, 1, 4. Besonders charakt stisch ist, daß ein ATlicher Ausdruck wie ἡμέρα κυρίου (I, 5, 2. Vgl. II, 2, 2: ἡ ἡ τοῦ κυρ.), in welchem dort der κύριος-Jehova gemeint ist, ohne weiteres auf Chris übertragen wird. In Stellen, wie I, 3, 12. 4, 6, wird sich kaum mit voller Sicherh entscheiden lassen, ob Gott oder Christus gemeint ist, was Hofmann (z. d. St.) so für absichtlich hält, und II, 3, 16 ist vielleicht, wie Jac. 5, 14. 15, ὁ κύριος erst v Gott und unmittelbar darauf von Christo gebraucht. Daß dagegen II, 1, 12 Chris als unser Gott und Herr bezeichnet sein soll (Hofm.), ist wenig wahrscheinlich, da κύρ Ἰησ. Χρ. auch sonst so oft artikellos erscheint (Vgl. Anm. 2).

wegs überall eintritt (II, 3, 2), erkennen die, bei denen sie eintritt, daraus ihre Erwählung (I, 1, 4). Nun wissen sie sich als die Gottgeliebten (I, 1, 4. Vgl. II, 2, 13. 3, 5), die Gott ihren Gott (II, 1, 12. Vgl. I, 2, 2) und Vater nennen dürfen (II, 2, 16. Vgl. I, 1, 3. 3, 11. 13). Es ist seine alle Schuld der Vergangenheit übersehende (not. a) Gnade, kraft welcher er ihren aufgeschreckten Gewissen Angesichts des nahenden Gerichts einen ewigen Trost (II, 2, 16) und vollen Seelenfrieden gegeben hat (I, 5, 23. II, 3, 16). In Gemäßheit dieser Gnade ihres Gottes dürfen sie nun statt der wohlverdienten Strafe die höchste Herrlichkeit hoffen, zu der sie Gott zu berufen würdig erachtet (II, 1, 11. 12). Gott hat sie nicht gesetzt zum Zorn, sondern daß sie die Errettung durch Christum erlangen sollen (I, 5, 9); sind sie aber zur Errettung erkoren, so hat er sie auch zugleich zum Besitz der Herrlichkeit berufen (II, 2, 13. 14)[4]).

c) Die Erwählung vollzieht sich auch hier nach II, 2, 13, wie bei Jacobus (§. 54, a), in einem geschichtlichen Acte, in welchem Gott Einzelne aus der Heidenwelt an sich nimmt (Bem. das significante *εἵλατο*) als eine *ἀπαρχή* (so ist mit Hofm. zu lesen) d. h. als eine dem Bereich des profanen Weltlebens entnommene, ihm fortan angehörige Erstlingsfrucht, die als solche natürlich nur von dem der Sünderwelt nahenden Verderben gerettet werden kann (*εἰς σωτηρίαν*). Er thut dies aber *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* d. h. indem er ihnen durch seinen Geist die hierfür erforderliche Weihe ertheilt. Es kann dabei, wie 1 Petr. 1, 2 (Vgl. §. 44, b), nur an die Taufe gedacht sein, in welcher die Gläubigen den Geist empfangen, der sie in den Zustand der Gottgeweihtheit versetzt, weil ohne denselben nichts geschickt ist Gottes Eigenthum zu werden. Auch I, 4, 7, wo dieser Act bereits geradezu als die *κλῆσις* bezeichnet wird (Vgl. Anm. 4), erinnert Paulus daran, daß sie nicht auf Grund ihrer heidnischen Unreinheit, sondern in einem Acte, der sie zu Gottgeweihten machte, berufen sind[5]). Da es sich hier um einen Zustand handelt, den der Geist herstellen soll, so kann natürlich nicht an die Befreiung von der Sündenschuld gedacht werden; aber da Gott nichts geweiht werden kann, was schuldbefleckt und darum unrein ist, so versteht es sich von selbst, daß die Geistesweihe in der Taufe den, der sie empfängt, zugleich der

4) In der Stelle II, 2, 14, wie I, 4, 7, scheint die Berufung bereits ganz wie in dem ausgebildeten paulinischen System der göttliche Gnadenact zu sein, durch welchen Gott die Erwählten zum Glauben und damit zur Theilnahme an der Heilsgemeinschaft wirkungskräftig ruft. Allein wenn auch das ὁ καλῶν ὑμᾶς I, 5, 24 zeitlos, wie Gal. 5, 8, genommen werden kann, so scheint doch I, 2, 12 das καλεῖν nach dem Zusammenhange die in der apostolischen Ermahnung sich fortsetzende berufende Thätigkeit Gottes zu sein, und II, 1, 11 kann die κλῆσις nur von der Berufung zur Heilsvollendung genommen werden. Es ist also der Begriff noch nicht in der vollen technischen Bestimmtheit ausgeprägt, die er später erhält; aber schon hier unterscheidet er sich von dem ATlich-petrinischen (§. 45, b. Anm. 2) dadurch, daß er eine ins Sichtbare tretende göttliche Handlung bezeichnet im Unterschiede von dem innergöttlichen Act der Erwählung, und auch hier liegt die Vorstellung einer bloßen Aufforderung oder Einladung (Vgl. §. 28, a) bereits ganz fern.

5) Trotzdem heißen die Christen in unseren Briefen nirgends ἅγιοι; denn I, 5, 27 ist ἁγίοις unecht und I, 3, 13. II, 1, 10 sind die Heiligen die Engel. Aber die symbolische Vorstellung der ἀπαρχή ist nur ein bildlicher Ausdruck für dies Prädicat der ἁγιότης.

vollen Sündenvergebung gewiß macht (Vgl. §. 41, a. 44, b). Nun em-
pfangen aber nur Gläubige die Taufe, weshalb das subjective Moment d
Glaubens II, 2, 13 neben dem objectiven der Geistesweihe genannt wi
Dieser Glaube ist freilich auch Gottes Werk; denn er ist nach I, 2, 13 en
standen, indem Gott bewirkt hat, daß die Erwählten die an sie kommen
Botschaft als Gotteswort annahmen (Vgl. die Correlation des *ἐδέξασ-*
— *ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν*) und ihr also unbedingtes Vertrauen sche
ten.[6]) Obwohl er aber insofern nicht Jedermanns Ding ist (II, 3, 2),
ist doch die Gotteswirkung, die ihn erzeugt, keinesfalls als eine den Will
des Menschen zwingende gedacht; denn die Verweigerung der von Gott g
wollten Annahme des Worts, wird, wie §. 44, c, als strafwürdiger Ung
horsam qualificirt (II, 1, 8) und auf eine Unempfänglichkeit für die Li
zur Wahrheit zurückgeführt, welche im Wohlgefallen an der Ungerechtigk
wurzelt (II, 2, 11. 12). Daher kann der Glaube auch betrachtet werd
als die erste und nothwendigste Leistung (*τὸ ἔργον τῆς πίστεως* I, 1, 3)[7]
in welcher man wie in jeder andern Pflichtübung immer mehr gestärkt u
vervollkommnet werden muß (I, 3, 2: *παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστε*
ὑμῶν; v. 10: *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν*). Diejen
gen nun, welche Gott in der Geistesweihe und im Glauben an die Wahrh
an sich genommen hat zu seinem Eigenthum (II, 2, 13), bilden nun sei
ἐκκλησία (I, 2, 14. II, 1, 4).

d) Es erhellt hieraus, daß die heidenapostolische Verkündigung v
vornherein eine Gnadenbotschaft ist, die nicht nur ein völlig unverdient
Heil verheißt, sondern auch das Nächste und Nothwendigste, was zur Erla
gung desselben gehört, in den Gehorsamen selber wirkt. Aber so entschied
die durch den erhöhten Christus zu bringende Errettung (I, 5, 9) den Mitt
punkt dieser Heilsbotschaft bildet (not. a), so auffallend tritt doch die Ve
mittlung Christi in der Begründung des Heilsstandes der Christen noch z
rück. Nur einmal wird ganz im Allgemeinen erwähnt, daß Christus für u
gestorben ist, um das Heil zu beschaffen (I, 5, 10); aber es fehlt jede näh
Erörterung der Heilsbedeutung des Todes Christi. Die Sündenvergebun
so gewiß sie mit der Gottgeweihtheit der Christen gegeben ist (Vgl. not.
wird nicht auf ihn zurückgeführt, die Gotteskindschaft der Christen ni
auf die Rechtfertigung gegründet. Nur weil in der Vaterliebe Got

---

6) Der Glaube ist demnach die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit, wel
den Inhalt der Verkündigung bildet (II, 2, 12: πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, entgegenges
dem πιστεύειν τῷ ψεύδει v. 11. II, 2, 13 πίστις ἀληθείας. Vgl. II, 1, 10: ἐ
στεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν), sei derselbe nun die Verkündigung von dem Einen wah
Gott (πίστις πρὸς τὸν θεόν: I, 1, 8) oder die Botschaft von Jesu als dem durch die A
erstehung zum Richter und Erretter Erhöhten (πιστεύομεν ὅτι Ἰησ. ἀπέθανεν καὶ ἀνέσ
I, 4, 14). In Folge dieses Glaubens sind die Christen, die überall als die Gläubig
charakterisirt werden (I, 1, 7. 2, 10. II, 1, 10. Vgl. ἡ πίστις ὑμῶν: I, 3, 2. 5. 6.
10), nicht mehr in der Finsterniß der Unwissenheit sondern Kinder des Lichts, sofern
angenommene Wahrheit sie erleuchtet (I, 5, 4. 5).

7) Die Beziehung dieses ἔργον auf die Liebe (Vgl. Reuß, II, S. 184) wird sch
durch das daneben stehende ἀγάπη unmöglich gemacht. Dagegen scheint II, 1, 11 d
artikellose ἔργον πίστεως allerdings von jedem Thun zu stehen, das der Glaube mit s
bringt.

(not. b) und der Heilsmittlerherrschaft Christi (not. a) zuletzt alle Hoffnung der Christen ruht, gründet Paulus auf sie seinen Segenswunsch (I, 1, 1. II, 1, 1: *ἐν θεῷ πατρὶ κ. κυρ. Ἰ. Χρ.*) und beginnt im 2. Briefe die ihnen erflehte *χάρις καὶ εἰρήνη* von beiden abzuleiten (v. 2. Vgl. v. 12: *κατὰ τ. χάριν τ. θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρ. Ἰ. Χρ.* und 2, 16), wie die Leser denn auch dem Geleit der Gnade Christi befohlen werden (I, 5, 28. II, 3, 18), in dessen Namen ihre Heilsvollendung begründet ist (II, 1, 12). Beide sind es, die den Weg des Apostels lenken (I, 3, 11), auf dem er den Lesern zur Vollendung ihres Glaubens verhelfen will. Es kann gewiß nicht daran gedacht werden, daß Paulus, als er unsre Briefe schrieb, die Seite seiner Heilslehre, welche die Heilsbegründung durch Christum behandelt, auch in ihren Grundzügen noch nicht ausgebildet hatte. Aber es ist auch gewiß nicht zufällig, daß in der ältesten heidenapostolischen Verkündigung dieselbe so ganz zurücktritt. Wie ihm der erhöhte Herr als der einige Erretter und Mittler der göttlichen Gnade erschienen war (§. 58, c), so verkündigt er ihn den Heiden, um sie auf den Weg zur Errettung in dem nahenden Gerichte zu führen. Was ihm von tieferen Erkenntnissen über die Vermittlungen, welche diese Gnadenoffenbarung voraussetzt, aufgegangen war und immer reicher aufgehen wird, das bleibt der eingehenderen Unterweisung der Gläubigen vorbehalten. Die grundlegende Missionspredigt bedarf dessen nicht und kann es nicht mittheilen, weil es den Hörern noch an den Voraussetzungen dafür fehlen würde.

§. 62. Die Forderungen des Evangeliums.

Die normale Entwicklung des Heilslebens ist bedingt durch die Bewahrung der im Gläubigen hergestellten Gottgeweihtheit, welche das heidnische Lasterleben aus- und die Erfüllung des göttlichen Willens einschließt, wie er vom Apostel im Auftrage Christi verkündet wird. a) Der Mittelpunkt seiner Forderungen ist neben dem Glauben die Liebe zu den Brüdern, wie zu allen Menschen, und die Hoffnung, welche sich in der Geduld und Standhaftigkeit bewährt. b) Zur Erfüllung dieser Forderungen verleiht aber Gott auf ihr Gebet die nöthige Kraft, indem er die apostolische Ermahnung wirkungskräftig macht. c) Daneben erscheint bereits der heilige Geist als das gottgegebene Princip des neuen Lebens, wie der Inspiration und der Weissagung. d)

a) Sind die Christen, um zur Errettung geführt zu werden, von Gott selbst in den Zustand der Gottgeweihtheit versetzt (§. 61, c) und ist doch für sie inmitten der sündigen Welt augenscheinlich stets die Gefahr vorhanden, daß sie immer wieder mit Sünden befleckt werden, so liegt schon darin, daß eine immer fortgesetzte Heiligung, durch die sie immer wieder abthun, was zu dem Zustande der Gottgeweihtheit nicht stimmt, für sie göttlicher Wille sei (I, 4, 3), daß sie sich also vor den heidnischen Lastern und Sünden bewahren müssen, insbesondere vor der Unzucht und Habgier (v. 3. 6), sowie vor jeder Art von Bösem (5, 22), welches die Menschen befleckt (Vgl. §. 45, d. Anm. 6) und sie der Gottangehörigkeit unwerth macht. Es kommt also

zur definitiven Heilserlangung darauf an, daß der Mensch, und zwar vor dem göttlichen Urtheil (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ), tadellos im Zustande der Heiligkeit bewahrt werde (ἄμεμπτος ἐν ἁγιωσύνῃ: I, 3, 13) und so die Gottgeweihtheit in ihm sich immer allseitiger verwirkliche (5, 23: ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς), indem Leib, Seele und Geist tadellos bewahrt wird [1]). In ersterer Stelle ist die göttliche Forderung, ganz wie bei Christo und den Uraposteln (§. 26, c. 47, a. 55, b), ausdrücklich an das Herz gerichtet (στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους. Vgl. II, 2, 17. 3, 5), weil Gott es ist, der die Herzen prüft (I, 2, 4), so daß sogar jegliches Wohlgefallen am Gutsein (II, 1, 11 im Gegensatz zum εὐδοκεῖν ἐν τῇ ἀδικίᾳ II, 2, 12) von den Christen gefordert wird. Es kommt aber für die Heiden darauf an, zu erfahren, welches das gottgewollte Gutsein ist, an dem sie Wohlgefallen haben sollen, und unsere Briefe zeigen keine Spur, daß sie der Apostel dafür an das ATliche Gesetz verwiesen habe. Die für sie bestimmte Offenbarung des göttlichen Willens ist in Christo Jesu gegeben (I, 5, 18), und zwar nicht etwa in einem Gesetz, das Jesus während seines irdischen Lebens gegeben (wie §. 52, a), sondern sofern seine Boten durch ihn bevollmächtigt sind, ihnen die Vorschriften zu geben, deren Befolgung er als ihr göttlicher Herr verlangt (I, 4, 2: παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Der Inhalt dieser Vorschriften ist nach v. 3 nichts Anders als der göttliche Wille (Vgl. 4, 1: τὸ πῶς δεῖ περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν τῷ θεῷ; 2, 12: τὸ περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος). Diese Vorschriften giebt ihnen Paulus daher im Namen d. h. im Auftrage des Herrn Jesu Christi (II, 3, 6), mögen sie sich nun auf das christlich-sittliche Leben überhaupt oder auf einzelne specielle Verhältnisse beziehen (II, 3, 4. 10. I, 4. 11); sein Ermahnen beruht in dem Herrn Jesu, der ihm dazu die Vollmacht gegeben (I, 4, 1. II, 3, 12), und was sie so von ihm überkommen haben (I, 4, 1. II, 3, 6), das sind sie im Gehorsam gegen sein Wort zu halten verpflichtet (II, 2, 15. 3, 14). So hat die apostolische Verkündigung selbst eine gesetzliche Seite, nach welcher sie das christlich-sittliche Leben der bekehrten Heiden regeln will.

b) Als der Mittelpunkt aller apostolischen Vorschriften erscheint, wie in der Lehre Christi und der Urapostel (§. 25. 47, a. 52, a), die Liebe so sehr, daß I, 3, 12. 13 von der Vollendung derselben geradezu die Bewahrung in der Heiligung abhängig gemacht wird. Sie ist neben dem Glauben, der ja auch immer mehr gestärkt und vervollkommnet werden muß (I, 3, 2. 10 vgl. §. 61, c), dasjenige, was den erfreulichen Bestand (I, 1, 3. 3, 6) und das gesunde Wachsthum (II. 1, 3) des christlichen Lebens charakterisirt. Handelt es sich um die Waffen, mit denen ausgerüstet die Christen als Kinder des Tages, der ihnen mit dem Lichte des Evangeliums angebrochen ist, die Wachsamkeit und die Nüchternheit bewahren sollen (I, 5, 5 ff.), welche gegen

---

1) Man darf in dieser populären Bezeichnung des Menschen nach allen Seiten seines Wesens, zumal ja von Christen die Rede, die durch den Besitz des Geistes Gottes (§. 61, c) sich von den andern Menschen unterscheiden, gewiß keine trichotomische Theorie suchen, wie Döhne (S. 61), Usteri (S. 415), Neander (S. 677) thun. Wie wenig diese Stelle für die ausgebildete paulinische Anthropologie maßgebend sein kann, erhellt schon daraus, daß der wichtigste Begriff derselben, der der σάρξ, in unsern Briefen noch gar nicht vorkommt. (Vgl. Pfleiderer, S. 67. Anm.)

die unreinen Erregungen sündhafter Neigungen sicherstellt (Vgl. §. 30, b. 46, b), so nennt der Apostel neben dem Glauben, der die erleuchtende Wahrheit des Evangeliums sich aneignet, die Liebe, welche das Grundgebot des Evangeliums erfüllt (v. 8). Diese Liebe ist zunächst Liebe der Christen untereinander oder Bruderliebe (I, 4, 9. 10. Vgl II. 1, 3); denn wie in der Lehre Christi und bei Petrus (a. a. O. Vgl. auch §. 41, b) sind die Christen Brüder (I, 4, 6. 5, 26. 27. II, 3, 6. 15), die untereinander Friede halten, einander fördern (I, 5, 13. 14) und für einander beten (I, 5, 25. II, 3, 1). Aber die Liebe der Christen erstreckt sich nicht nur auf einander, sondern auch auf alle Menschen (I, 3, 12), indem sie selbst dem Feinde nicht Böses mit Bösem vergilt (I, 5, 15) nach dem Vorbilde der göttlichen Liebe (II, 3, 5. Vgl. 25, a. c), die sie erfahren haben [2]). Neben dem Glauben und der Liebe erscheint als charakteristisch für die Christen im Unterschiede von den Heiden, die keine Hoffnung haben (I, 4, 13), die Hoffnung auf die Errettung im nahenden Weltgericht (5, 8) oder auf Christum, durch welchen sie diese Errettung zu erwarten haben (1, 3). Weil sie in dieser guten Hoffnung einen ewigen Trost haben (II, 2, 16), mit dem sie auch die Kleinmüthigen trösten können (I, 5, 14), darum kann der Apostel die Christen ermahnen, sich allezeit zu freuen (v. 16), auch bei allen Leiden, welche sie treffen und treffen müssen (3, 3. 4. Vgl. Act. 14, 22), und sie auf die Freudigkeit hinweisen, mit welcher sie nach seinem und des Herrn Vorbilde einst unter vieler Trübsal das Evangelium angenommen haben (I, 1, 6); darum kann er alle seine Wünsche für sie zusammenfassen in den eines unerschütterlichen Seelenfriedens (II, 3, 16). Diese Hoffnungsfreudigkeit wird sich zeigen in der Geduld (I, 1, 3), welche das Leiden trägt nach dem Vorbilde Christi (II, 3, 5) [3]), wie dieselbe schon von Christo und von den Uraposteln (§. 30, a. 46, d. 55, c) gefordert wird. Mit dieser Geduld verbindet sich dann die Treue in den Verfolgungen und Trübsalen, die man um des Gottesreiches willen zu leiden hat (II, 1, 4. 5); der Christ läßt sich nicht wankend machen in diesen Trübsalen, obschon der Teufel ihn durch sie zu versuchen trachtet (I, 3, 3. 5. Vgl. §. 46, d. Anm. 6), er hält den Standpunkt fest, den er als Christ eingenommen (II, 2, 15: στήκετε), er bleibt standhaft bei Christo (I, 3, 8: στήκετε ἐν κυρίῳ). So geht auch diese Forderung zuletzt auf die Bewahrung des Glaubens hinaus.

c) Diese an die gläubiggewordenen Heiden gerichteten Forderungen sind aber keineswegs so gemeint, daß sie damit an ihre eigene Kraft verwiesen wären. Wie sie nach dem Vorgange Christi und der Urapostel (§. 30, b. 46, a. 55, d) zu dem mit Danksagung verbundenen Gebet aufgefordert wer-

---

2) Wenn Paulus I, 4, 11, II, 3, 12 den Christen gebietet, ein ruhiges, arbeitsames Leben zu führen, so geschieht es mit aus dem Grunde, damit sie ihrer heidnischen Umgebung keinen Anstoß geben (I. 4, 12), welchen Gesichtspunkt auch Petrus nach §. 47, d so nachdrücklich geltend macht. Die Ermahnung zur Hochachtung der Vorsteher (I, 5, 12. 13) erinnert an §. 47, a. Anm. 1.

3) Wenn Ritschl II, S. 99. Anm. 4 hier daran denkt, daß sie ihre Heilsgewißheit auf die Liebe Gottes und die Berufstreue Christi stützen sollen, so spricht dagegen, abgesehen von der Umdeutung des Begriffs der ὑπομονή, daß es sich nach dem Zusammenhange mit v. 4 in seinem Wunsche um die Erfüllung seiner Zuversicht handelt, daß sie thun werden, was er ihnen geboten hat.

den für sich (I, 5, 17. 18), wie für einander (I, 5, 25. II, 3, 1), worin der Apostel ihnen selbst das Vorbild giebt (I, 1, 2. II, 1, 11), so danksagt derselbe Gott für jeden Fortschritt, den die Leser im christlichen Leben gemacht haben (I. 1, 2. 3, 9. II, 1, 3), und führt ihn damit auf die göttliche Gnadenwirkung zurück. Der göttliche Gnadenbeistand wird aber nie vergeblich angerufen. Auf die Treue Gottes als des Berufenden wird die Gewißheit gegründet, daß er den Christen auch zu dem Heile führen wird, das er ihm zu hoffen gegeben (I, 5, 24), indem er ihn zur Erfüllung der dazu nothwendigen Bedingungen stärkt (*στηρίζειν*, wie 1 Petr. 5, 10, vgl. §. 46, a) und vor dem Argen bewahrt (II, 3, 3), oder indem er ihm zur Vollendung der Heiligung verhilft (I. 5, 23). Gott ist es, der ihn lehrt, die Bruderliebe üben (I. 4, 9: *θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους*), der die Herzen zur Liebe und zur Geduld lenkt (II, 3, 5). Er thut es aber, indem er seine berufende Thätigkeit fortsetzt durch die apostolische Ermahnung (I, 2, 11. 12, vgl. §. 61, b. Anm. 4), sofern das als Gotteswort angenommene Wort der Apostel nun auch ferner in den Gläubigen seine Wirkung übt (v. 13. Vgl. 3, 2). Ebenso kann freilich auch die Aufmunterung und Stärkung, deren der Christ zur ungehemmten Entwicklung seines Christenlebens bedarf, von Christo und Gott zugleich angewünscht werden (II, 2, 16. 17. Vgl. I, 3, 11). Dennoch fehlt unseren Briefen noch völlig die Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo, auf welcher im späteren paulinischen System das neue Leben des Christen ruht. Wohl tritt schon hier die später dafür ausgeprägte Formel (*ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ*) auf; aber es läßt sich mit Grund bezweifeln, ob sie bereits ihren specifischen Sinn hat [4]).

d) Dagegen zeigt sich an einem andern Punkte bereits die eigenthümlich ausgebildete paulinische Lehre von der Vermittlung des neuen Lebens im Christen. Wenn I, 4, 8 Gott als der bezeichnet wird, der beständig seinen heiligen Geist in die Christen hineingiebt (lies: *διδόντα*), so geschieht es, um hervorzuheben, wie doppelt unverantwortlich es sei, wenn einer den von dem Apostel verkündeten Willen Gottes, wonach die Christen sich immer mehr heiligen sollen (not. a), verachtet. Es muß also dieser Geist als ein solcher gedacht sein, der den Menschen von innen her ebenso zur Heiligung treibt, wie das Wort des Apostels von außen her, und dem entsprechend

---

4) Gewiß ist das nicht der Fall, wo die Gemeinde als in Christo begründet bezeichnet wird (I. 2, 14). Ganz in ähnlicher Weise aber heißen die verstorbenen Christen οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (I. 4, 16) und die christlichen Vorsteher προϊστάμενοι ὑμῶν ἐν κυρίῳ (I. 5, 12). Wenn man das πεποίθαμεν ἐν κυρίῳ (II. 3, 4) an sich ganz im Sinne der entwickelteren paulinischen Lehranschauung fassen könnte, so zeigt doch der Zusammenhang dieser Stelle, wie das ἐπαῤῥησιασάμεθα ἐν θεῷ (I. 2, 2), daß dort an das Begründetsein des Vertrauens, wie hier des christlichen Freimuths in Gott zu denken ist. Am meisten entspricht der späteren Weise das στήκετε ἐν κυρίῳ (I. 3, 8), das aber nach not. b auch als das standhafte Beharren bei Christo gefaßt werden kann. Im Ganzen entspricht der Gebrauch der Formel in unseren Briefen mehr dem, welchen wir bei Petrus (Vgl. 1 Petr. 5, 14 und dazu §. 46, c) beobachteten, und die Vermuthung liegt nahe, daß wir es hier mit einer allgemein christlichen Ausdrucksweise zu thun haben, die zunächst nur den Christenstand als solchen bezeichnete und der ebenso Petrus, wie später in entwickelterer Weise Paulus und Johannes, einen eigenthümlichen Sinn im Zusammenhange ihrer Lehranschauung aufgeprägt haben.

wird denn auch die Heiligung, welche II, 2, 13 auf den Geist zurückgeführt wird, bereits der wirkungskräftige Anfang eines neuen Lebens sein. Wie umfassend aber der Geist als das gottgegebene Princip des neuen Lebens gedacht ist, erhellt aus I, 1, 6, wo die Freudigkeit des Christen unter den Trübsalen als sein Werk bezeichnet wird (doch vgl. §. 51, c). Daneben erscheint er, wie in der urapostolischen Lehre (§. 40, a. Anm. 1. 44, b. 46, a. Vgl. §. 18, a. Anm. 2), als das, was der apostolischen Verkündigung ihre göttliche Kraft und Wirksamkeit verleiht (I, 1, 5), und als das Princip der Gnadengaben, insbesondere der Prophetie (5, 19. 20). Doch bedarf es bei der begeisterten Rede steter Prüfung (v. 21), weil auch ein Geist der Lüge, vom Teufel gesandt, den Menschen begeistern und die Gemeinde täuschen kann (II, 2, 2). Aus jener Bedeutung des Geistes erhellt, wie es gedacht ist, wenn Gott selbst den Menschen zur Erfüllung seiner Forderungen befähigt, aus dieser, wie die apostolische Verkündigung und Ermahnung als Gottes Wort ihre specifische Wirkung im Beginne (§. 61, b) wie in der Entwicklung des Heilslebens (not. c) ausüben kann.

§. 63. Die paulinische Apocalypse.

Vgl. Schneckenburger, Zur Lehre vom Antichrist, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1859, 3. Weiß, Apocalyptische Studien. 2. (Stud. u. Krit. 1869, 1).

Während die Heiden zwar vielfach dem Evangelium ungehorsam blieben und seine Anhänger verfolgten, hatte sich doch bisher nur das ungläubige Judenthum als der eigentliche Heerd der principiellen Christusfeindschaft erwiesen. a) Diese Feindschaft des Judenthums gegen das Evangelium mußte sich nun erst bis zum vollen Abfall von Gott und seinem Gesetze steigern. b) Dann erst konnte aus ihm der Pseudomessias hervorgehen, der in gotteslästerlicher Anmaßung und mit satanischen Kräften ausgerüstet die Welt zum Glauben an seine Lüge verführen wird. c) Noch stand freilich der pseudomessianischen Revolution als Hemmniß die römische Rechtsordnung im Wege; aber war erst nach der Niederwerfung derselben das Antichristenthum zur vollen Herrschaft gelangt, dann mußte auch der wahre Messias kommen, seinem Widersacher ein Ende zu machen, und noch das gegenwärtige Geschlecht sollte diese Katastrophe erleben. d).

a) Auch Paulus geht von dem Grundgedanken der apocalyptischen Prophetie (Vgl. §. 33, b) aus, daß der Abschluß der Weltentwicklung zwar durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes herbeigeführt, aber der Zeitpunkt dieser Katastrophe doch durch die Weltentwicklung selbst, insbesondere dadurch bedingt wird, daß die Menschheit das Maß ihrer Schuld vollgemacht hat und so reif geworden ist zum Gericht. Der große Tag des Herrn, der mit der Vollendung zugleich das Gericht bringt, kann daher nicht kommen, ehe nicht das Böse zu seiner höchsten Entwicklung gelangt ist (II, 2, 2. 3). Es fragt sich nur, wo in der zeitgeschichtlichen Situation des Apostels eine solche erwartet werden konnte. Daß die Heiden wegen ihrer Unkenntniß des wahren Gottes und ihres wüsten Lasterlebens dem Gericht Gottes verfallen seien, war die Voraussetzung der ganzen Missionspredigt des Apostels (§. 61, a). Daß ihre Strafbarkeit sich vergrößerte, wenn sie die Aufforderung zum Glau-

den an das Evangelium ungehorsam zurückwiesen (II, 1, 8), daß sie der gerechten Vergeltung Gottes verfielen, wenn sie gar ihre gläubig gewordenen Volksgenossen verfolgten und bedrängten (v. 4—6), verstand sich von selbst; und solcher Schuld hatten sie sich seit dem Beginn der evangelischen Predigt in Thessalonich (I, 1, 6) vielfach theilhaftig gemacht (2, 14. 3, 3. 4). Dennoch war dem Apostel in seiner Wirksamkeit Seitens der Heiden nie ein principieller Widerstand entgegengetreten. Die boshaften und widerwärtigen, ihm überall im Wege stehenden Leute (ἄτοποι καὶ πονηροὶ ἄνθρωποι), von denen errettet zu werden ihm die Bedingung einer ungehemmten Wirksamkeit des Wortes Gottes ist (II, 3, 1. 2), durch welche der Satan schon vielfach seine Schritte gehemmt hatte (I, 2, 18), waren die fanatischen Juden. Sie, die am meisten dem Evangelium ungehorsam geblieben waren (II, 1, 8), hatten ihn vom Anfang seiner Missionswirksamkeit an verfolgt (Act. 9, 23. 24. 29. 13, 8. 45), hatten allerorts den heidnischen Pöbel gegen ihn aufgewiegelt (13, 50. 14, 2. 5. 19. 17, 5. 13) und sich feindselig gegen ihn erwiesen (18, 6. Vgl. I, 3, 7). Gegen ihre boshaften Verleumdungen und Verdächtigungen muß der Apostel im ersten Briefe sich vor der jungen Christengemeinde, die man dadurch von ihrem Lehrer abzuwenden suchte, vertheidigen (Vgl. §. 59, a). Darum bricht mitten in jenem apologetischen Abschnitt der ganze Zorn des Apostels gegen diese ungläubigen Juden los (I, 2, 14—16). Wie sie einst die Propheten gemordet, so haben sie den Herrn selbst getödtet (Vgl. Matth. 23, 30—34 = Luc. 11, 47—49); wie sie die Gemeinden in Judäa verfolgt haben, so verfolgen sie den Apostel und seine Gefährten; wie sie Gott mißfallen, so sind sie allen Menschen zuwider, indem sie die Heidenmission und damit die Errettung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu hindern suchen. Es ist, als wollten sie das Maß ihrer Sünden noch voll machen (Matth. 23, 32), obwohl doch der Zorn Gottes schon gegenwärtig (ἔφθασε) im höchsten Maße (εἰς τέλος) auf ihnen ruht. Sie also sind die eigentlichen Widersacher Christi und seines Evangeliums, in ihnen offenbart sich das widerchristliche Princip. In dem bewußten Widerstande gegen den Heilsmittler und Heilsvollender muß die Sünde, die er zu vernichten gekommen, ihren Gipfelpunkt erreichen.

b) Als den Punkt, bis zu welchem sich die Entwicklung des Bösen steigern muß, bezeichnet Paulus II, 2, 3 den bevorstehenden Abfall; denn die Sünde des Abtrünnigen ist ja unter allen Umständen schwerer als die Sünde dessen, der den wahren Gott noch nicht gekannt und ihm nicht gedient hat. Eben darum kann von einem Abfall auf dem Gebiete des Heidenthums gar nicht die Rede sein, sondern nur von dem Abfall des Volkes, welches als Verehrer und Diener des Einen Gottes dem Heidenthum gegenübersteht. Sollte wirklich Paulus an den von Daniel geweissagten Abfall denken (Hofm. z. d. St.), so wäre erst recht klar, daß nur an einen Abfall auf dem Gebiete des Judenthums gedacht werden kann; denn die unmittelbare Uebertragung des von dem ATlichen Volke Gottes geweissagten auf die NTliche Gemeinde ist im Gesichtskreise unseres Briefes durch nichts indicirt; daß Paulus einen Abfall in der Gemeinde erwartet, davon zeigen sich im Briefe auch nicht die leisesten Spuren, und die ganze Schilderung v. 3—12 redet vielmehr sichtlich von Vorgängen, die außerhalb der Gemeinde verlaufen und dieselbe nur insofern berühren, als sie schließlich die Ankunft Christi herbeiführen. Im Folgenden wird nun diese ἀποστασία durch die ἀνομία charakterisirt und es

ist daher ebenso unmöglich, diese wie jene auf dem Boden des Heidenthums zu suchen, dem auch ohnehin, da es den göttlichen *νόμος* im specifischen Sinne nicht hat, eine principielle Verwerfung desselben (*ἀνομία*) nicht eigentlich als Gipfelpunkt seiner Sünde vorgeworfen werden kann. Da nun nach II, 2, 7 das noch verborgene Wesen dieser höchsten Entwicklungsform der Sünde (*τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας*) bereits in Wirksamkeit ist und nach not. a dem Apostel nur auf dem Gebiet des Judenthums die Sünde als widerchristliches Princip entgegengetreten war, so kann er die ersten Regungen jener geheimnißvollen Macht, die sich einst in dem kommenden Abfall offenbaren sollte, nur in der feindseligen Gegenwirkung des Judenthums gegen die Heidenmission gesehen haben. Ging das Judenthum auf diesem Wege fort, so konnte es endlich nur zum völligen Abfall von dem Gott, den es bisher verehrt, dessen Evangelium es aber von sich gestoßen und dessen Boten es verfolgt hatte, kommen. Dann aber war offenbar geworden, was jetzt noch verborgen schien, wie das Wesen dieses für Gottes Gesetz eifernden Judenthums im tiefsten Grunde die Feindschaft wider Gott und seinen Willen, die principielle *ἀνομία* war, wie der Apostel nicht ohne furchtbare Ironie das Wesen der vollendeten Christusfeindschaft bezeichnet. Während die Urapostel noch hofften, mit der Gesammtbekehrung Israels die Endvollendung kommen zu sehen (§. 42), dachte der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel, der als Jude selbst das Christenthum verfolgt hatte, die Endkatastrophe abhängig von der Vollendung der Verstockung des ungläubigen Judenthums. Diese Anschauung, wie sie durch die Zeitlage bedingt ist, ist doch auch charakteristisch für diese Periode der äußersten Spannung zwischen ihm und seiner jüdischen Vergangenheit [1]). Im Uebrigen stimmen Paulus und die Urapostel darin überein, daß die definitive Entscheidung des jüdischen Volkes gegenüber der Heilsbotschaft die Bedingung für den Eintritt des Endes ist, wenn dieselbe auch von den Aposteln der Beschneidung noch anders ausfallend gehofft wird als von dem Heidenapostel.

c) Wie bei Daniel, so concentrirt sich auch hier die höchste Potenzirung der Sünde zuletzt in einer Person, die als der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens (II, 2, 3), als der Widersacher (v. 4) und als *ὁ ἄνομος* schlechthin bezeichnet wird (v. 8). Irrthümlich hat man dabei an einen römischen Kaiser gedacht [2]) und die Schilderung dieses Widersachers (v. 4) aus

1) Eben darum darf es nicht auffallen, wenn Paulus Röm. 11 diese Ansicht bereits aufgegeben hat, und doch ist dies das Einzige, was immer noch gegen diese einzig mögliche Erklärung eingewandt wird. Denn wenn Geß II, S. 61 außerdem noch einwirft, Paulus habe dem jüdischen Volke nicht zumuthen können, das Gesetz wegzuwerfen, so hat er dies nach der obigen Darstellung auch durchaus nicht gemeint, so wenig wie er ihm nach not. d v. 7 die Niederwerfung des κατέχων zutraut; denn nicht das Auftreten, sondern nur die volle Offenbarung des ἄνομος in seinem antichristischen Wesen folgt auf jene (v. 8). Geß selbst denkt bei dem κατέχων mit Hofmann an den Danielischen Engel, der mit dem Obersten Israels verbündet ist und seiner Zeit „aus der Mitte tritt.“ (S. 67 f.).

2) Insbesondere der Versuch von Baur, unter der Voraussetzung der Unechtheit unseres Briefes die Stelle aus dem ersten Auftreten eines falschen Nero zu erläutern (Vgl. Theologische Jahrbücher. 1855, 2), ist völlig mißlungen, da die Warnung des Apostels nicht voraussetzt, daß man voreilig jemand für den Antichrist gehalten hatte, sondern vielmehr umgekehrt, daß man vergessen zu haben schien, welche Ereignisse noch der Wieder-

den Apotheosen derselben erklären wollen. Aber der aus dem Abfall de
Judenthums sich erhebende Mensch der Sünde, in welchem die noch verbo
wirkende ἀνομία desselben zur vollsten Offenbarung kommt, kann nur selb
ein Jude und zwar der Pseudomessias sein (Vgl. Sabatier, S. 104). Scho
Christus hatte vor falschen Messiassen gewarnt (§. 33, a), und die Feindscha
gegen den wahren Messias konnte ja schließlich nur darin gipfeln, daß ma
ihm ein lügnerisches Nachbild gegenüberstellte. Wenn in dem wahren Mes
sias Gott selbst zu seinem Volke kam (Luc. 1, 17. 76), so konnte das Gebah
ren des Pseudomessias nur als blasphemische Anmaßung göttlicher Würd
und Verehrung qualificirt werden (Vgl. Marc. 14, 64). Die an Dan. 11
36 ff. sich anlehnende Schilderung (II, 2, 4) besagt, daß er selbst vom heid
nischen Standpunkte aus als Frevler wider die göttliche Majestät erscheine
wird, indem er sich selbst über alles, was Gott heißt, und jeden Gegenstan
göttlicher Verehrung erhebt und endlich, um seine göttliche Würde zu er
weisen, sich in dem Tempel Gottes (zu Jerusalem) niedersetzt. Schon hieran
erhellt, daß dabei nur an einen jüdischen Pseudomessias gedacht sein kann
da dies voraussetzt, daß er den Tempel zu Jerusalem für die Wohnstätt
Gottes hält. Die scheinbar zu dem jüdischen Messiasbilde nicht stimmend
Selbstapotheose (Vgl. übrigens Act. 12, 21. 22) erklärt sich leicht daraus
daß die gotteslästerliche Anmaßung der Messiaswürde hier ihrem innerste
Wesen nach als Abfall des Judenthums von Gott und seinem Gesetz (ἀνο-
μία) charakterisirt werden soll. Dieser Pseudomessias ist aber zugleich de
falsche Prophet. Schon Christus hatte von falschen Propheten geredet, di
mit Lügenwundern die Menschen zum Glauben an die falschen Messiasse ver-
führen würden (Marc. 13, 21. 22, vgl. §. 33, a), und das jüdische Gaukler
wesen seiner Zeit, das auch dem Apostel gelegentlich entgegengetreten wa
(Act. 13, 6—11. Vgl. 8, 9. 10), bot die Folie für die Vorstellung, wonac
auch diese Erscheinungsform des Bösen in dem Pseudomessias selbst gipfel
und er so den wahren Messias mit seinen Gotteswundern nachäffen werde
Der ἄνομος, der also schon darum nicht als ein römischer Kaiser gedach
sein kann, wird in der Kraft des Satan Lügenwunder verrichten (II, 2, 9)
um dadurch die, welche die Wahrheit nicht angenommen haben, zu verführen
daß sie der Lüge glauben und so für das nahende Gericht Gottes reif werde
(v. 10—12).

d) Der Pseudomessias konnte nur gedacht werden als der Held der jü
dischen Revolution, deren Ausbruch schon Christus nach §. 33, b voraussa
Er mußte im Sinne des fleischlichen Judenthums das messianische Reich pro
clamiren und dem erwählten Volke die Weltherrschaft erobern, um dan
über die ganze Welt sein Verführungswerk auszudehnen. Dem stand freilic

---

kunft vorhergehen müßten (II. 2. 3). Aber auch die Beziehung Hofmann's auf den a
der Ueberweltlichkeit wiedererscheinenden Antiochus Epiphanes kann ich weder durch d
Anklänge an Daniel, noch durch den Parallelismus mit dem wiederkehrenden Christu
am wenigsten durch das von ihm ausgesagte ἀποκαλύπτεσθαι irgend motivirt finden, d
ja letzteres lediglich auf die in einer geschichtlichen Person zur Erscheinung kommen
höchste Personification des Bösen geht, die durch ὁ ἄνθρ. τ. ἁμαρτ., ὁ ἄνομος bezeichn
wird. Vgl. dagegen auch Geß, der selbst lediglich an einen falschen Propheten des heiden
christlichen Libertinismus denkt (II, S. 64—67), dessen Anhänger Paulus in 2, 7, w
ihn selbst v. 3 meinen soll!

noch ein großes Hinderniß im Wege, die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnung. Wie diese schon wiederholt den Apostel gegen die Angriffe und Anklagen der Juden und des durch sie fanatisirten Pöbels geschützt hatte (Act. 17, 5—9. 18, 12—16. Vgl. auch 16, 37—39), so sah er in ihr (II, 2, 6: *τὸ κατέχον*) oder in ihrem Repräsentanten, dem römischen Kaiser (v. 7: *ὁ κατέχων*), den Damm, welcher dem Andringen des jüdischen Antichristenthums noch im Wege stand und bis zu der für seine Offenbarung (v. 8) bestimmten Zeit (v. 7) stehen bleiben sollte. Erst wenn die jüdische Revolution unter ihrem mit satanischen und daher übermenschlichen Kräften ausgerüsteten Messias dies Bollwerk niedergeworfen hatte, stand der vollen Entfaltung und Herrschaft des antichristlichen Princips nichts mehr im Wege, und die Welt war reif geworden zum Gericht des vom Himmel kommenden Christus. Die Ankunft desselben (*παρουσία* I, 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. II, 2, 1, wie bei Jacobus §. 57, c) tritt dann nothwendig ein, wenn die Entwicklung der Sünde im Antichrist den höchsten Gipfel erreicht hat. Seine Ankunft, die darum absichtlich mit demselben Worte bezeichnet wird, weil sie das satanische Zerrbild der zur Vollendung des Gottesreichs erwarteten Ankunft des wahren Messias ist (II, 2, 9), provocirt unmittelbar die letztere. Das Gericht kann nicht mehr säumen, wenn das Maß der Schuld voll geworden; die Ankunft Christi muß sein Zerrbild vernichten. Es bedarf dazu keines besonderen Kampfs, er tödtet ihn mit dem Hauch seines Mundes (Vgl. Jesaj. 11, 4) und macht ihn zu nichte durch die bloße Erscheinung seiner Parusie (II, 2, 8). Zwar bleibt der Tag dieser Endkatastrophe ungewiß, weil er kommt wie ein Dieb in der Nacht (I, 5, 2. Vgl. Matth. 24, 43); allein wie Jesus seine Wiederkunft noch für das laufende Menschenalter in Aussicht stellte (§. 33, a), so hofft auch Paulus mit der Mehrzahl der Gemeinde noch den Tag der Parusie zu erleben, da er die mit ihm gegenwärtig noch Lebenden im Großen und Ganzen mit den *περιλειπόμενοι* identificirt (I, 4, 15. 17)[3]). Mit welchem Nachdruck Paulus die Nähe der Wiederkehr Christi verkündigt hatte, zeigt hinlänglich die bis zur Schwärmerei überspannte Erregung der Gemüther in Thessalonich, welche er nur mit Mühe dämpfen konnte (I, 5, 1—3. II, 2, 2. 3, 6—15).

§. 64. Die Parusie und die Heilsvollendung.

Christus kommt vom Himmel her in göttlicher Herrlichkeit, von Engeln begleitet, wie er selbst geweissagt hat. a) Der Tag der Parusie ist der Tag

3) Die Versuche, diesen klaren Sachverhalt exegetisch wegzuschaffen (Vgl. Hölemann, Neue Bibelstudien, Leipzig 1858. 66 und dagegen Theolog. Literaturblatt 1858. N. 45) stützen sich immer wieder darauf, daß Paulus nicht voraussetzen könne, es werde keiner mehr vor der Parusie sterben. Diese Voraussetzung liegt aber auch in der richtigen Auffassung seiner Worte nicht, da dieselben ja auch nach ihr gar nicht die Frage beantworten wollen, wer die Parusie erleben werde, sondern nur das, was er über die letzteren zu sagen hat, von der gegenwärtigen Generation im Gegensatz zu den Entschlafenen aussagen. Wer aus derselben also noch wegstirbt (möglicherweise auch er selbst), gehört dann eben zu den κοιμηθέντες; aber ohne die Voraussetzung, daß er und die Mehrzahl der Gemeinde nicht sterben werden, hätte Paulus nie das von den οἱ ζῶντες zu Sagende durch das ἡμεῖς auf sich und seine Zeitgenossen bezogen.

des Herrn, wo das göttliche Zorngericht über alle Gottlosen das ewige Be
derben bringt. b) Die verstorbenen Christen aber werden, nachdem sie au
erstanden, mit den Ueberlebenden gemeinsam zu dem kommenden Herrn ve
sammelt. c) Es beginnt dann ihr beständiges Leben in seiner Gemeinsch
und in der Herrlichkeit des himmlischen Gottesreichs. d)

a) Begegneten wir schon §. 63 wiederholt Anklängen an die Weiss
gungsworte Jesu, so lehnt sich die Schilderung, die Paulus von der Wi
derkunft Christi giebt, sichtlich an die Parusierede Jesu an, wenn er sich au
nur I, 4, 15 ausdrücklich auf ein Wort des Herrn beruft. Ganz im Sin
der Weissagung Christi lehrte er die Thessalonicher den Sohn Gottes vo
Himmel her erwarten (I, 1, 10. Vgl. 4, 16: καταβήσεται ἀπ᾽ οὐρανο
II, 1, 7), und I, 4, 17 wird vorausgesetzt, daß derselbe in den Wolken d
Himmels kommt (Marc. 14, 62). Die Herrlichkeit seiner Macht, in der
dann verherrlicht wird (II, 1, 9. 10), ist keine andere als die Herrlichk
seines Vaters (Marc. 8, 38. Vgl. Matth. 24, 30), in der er bei sein
Wiederkunft erscheinen soll, und weil der zum κύριος erhöhte Jesus die
Herrlichkeit schon besitzt (II, 2, 14), dieselbe aber dann erst offenbar werd
soll, heißt die Parusie 1, 7 die ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Vgl. §. 50, c
In dieser göttlichen Herrlichkeit ist er, wie in der Weissagung Christi (§. 19, d
der Herr über die Engel, die ihn als Vollstrecker seiner Machtbefehle begleit
(II, 1, 7) und I, 3, 13. II, 1, 10 nach Dan. 4, 10 als seine Heiligen b
zeichnet werden. Die Wiederkunft erfolgt nach I, 4, 16 auf ein Befehlswo
Gottes, während ein Erzengel die Engel zur Begleitung Christi zusamme
ruft und die Posaune Gottes (Vgl. Matth. 24, 31) aller Welt den Anbru
des großen Herrentages verkündet.

b) Daß der Tag der Wiederkunft der Tag des Gerichts ist, erhellt sch
daraus, daß die Wünsche des Apostels für die Vollendung der Heiligu
der Leser überall im Blick auf die Parusie ausgesprochen werden (I, 3, 13.
23. Vgl. 2, 19). Nach dem Zusammenhange von II, 2, 1. 2 ist aber kla
daß auf ihn die ATliche Bezeichnung des großen messianischen Gerichtstag
(ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου: Joel 3, 3. 4. Act. 2, 19. 20, vgl. §. 40, d) übe
tragen wird (Vgl. auch I, 5, 2; v. 4: ἡ ἡμέρα, II, 1, 10: ἡ ἡμέρα ἐκείνη
Auch ist ja die Vernichtung des Antichrist (§. 63, d) nichts Anderes als d
erste Act dieses Gerichtes. Christus erscheint an diesem Tage im Flamme
feuer (II, 1, 8: ἐν πυρὶ φλογός) d. h. in dem Symbol des göttlichen Zor
gerichtes (I, 1, 10. 5, 9. Vgl. §. 34, d) als Strafvollstrecker (ἔκδικο
über die heidnische Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit (II, 1, 8. Vgl. I, 4, 6
über das sorglose und sichere Weltleben (I, 5, 3. Vgl. Matth. 24, 37—3
und dazu §. 33, c), wie über den Unglauben (II, 1, 8. 2, 12) und die Fein
schaft gegen das Evangelium (II, 1, 6). Er bringt als der Weltrichter üb
alle Gottlosen ein ewiges Elend (II, 1, 9: ὄλεθρον αἰώνιον. Vgl. I, 5, 3
das aber auch, wie in den Reden Christi und bei Jacobus (§. 34, c. 57, d
als ἀπώλεια bezeichnet wird (II, 2, 3. 10). Einmal wird es im Allg
meinen als θλῖψις bezeichnet, um in derselben Weise, wie wir es bei Chris
und den Uraposteln (§. 32, d. 51, d. 57, b) fanden, schon im Ausdruck d
Aequivalenz der gerechten Vergeltung Gottes hervorzuheben (II, 1, 6. 7)[1]

1) Wenn ausdrücklich die doppelseitige Vergeltung für die θλίβοντες, wie für t

c) Die Errettung von diesem im Gericht drohenden Verderben bringt Christus nach §. 62, a denen, die bei der Parusie untadlig befunden werden (I, 3, 13. 5, 23). Offenbar hatte Paulus in seiner ersten Missionspredigt so wenig wie Christus und die Urapostel (§. 34, b. 50, c. Anm. 5) ausdrücklich von dem Schicksal der Todten geredet, weil er eben mit allen Gläubigen noch die Parusie zu erleben hoffte (§. 63, d). Daher hatten die ersten Todesfälle in der jungen Gemeinde zu Thessalonich die Besorgniß erregt (I, 4, 13), daß die Verstorbenen dieser Errettung überhaupt nicht oder nicht in derselben Weise würden theilhaftig werden, wie die Ueberlebenden, vielmehr diese vor jenen etwas voraus haben. Paulus verweist sie nun v. 15 auf das Wort Christi, wonach bei seiner Wiederkunft alle seine Auserwählten um ihn würden versammelt werden (Matth. 24, 31, vgl. §. 33, c). Zu diesem Ende werden dann die verstorbenen Christen zuerst auferstehen (v. 16). Das *πρῶτον* soll keineswegs diese Auferstehung in den Gegensatz zu einer zweiten allgemeinen stellen, die etwa von ihr durch ein tausendjähriges Reich getrennt wäre. Vielmehr erhellt aus dem Zusammenhang, daß damit nur hervorgehoben wird, wie durch diese Auferstehung die Verstorbenen mit den Ueberlebenden zunächst auf eine Stufe gestellt werden, ehe noch die Stunde der Beseligung für diese geschlagen hat, und diese also jenen in keiner Weise zuvorkommen können (v. 15). Sodann erst werden die Ueberlebenden sammt den so auferweckten Verstorbenen in den Wolken entrückt in die Luft hinein, um dem vom Himmel herabkommenden Herrn zu begegnen (v. 17), wobei über die Art, wie ihre irdischen Leiber zu solcher Enthebung aus den Schranken des irdischen Lebens befähigt werden, noch nichts angedeutet ist. Damit ist jene Versammlung der Auserwählten um Christum (II, 2, 1: *ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν*) effectuirt, mit welcher ebenso ihre Errettung von der dem Verderben verfallenen Welt, wie ihre höchste Beseligung beginnt.

d) Das Leben, zu welchem die Erretteten nach der urapostolischen Verkündigung gelangen (§. 50, c. 57, d. Vgl. §. 34, b), wird hier näher bestimmt als ein beständiges (*πάντοτε*) Leben in der Gemeinschaft mit dem Herrn (I, 4, 17). So gewiß als wir glauben, daß Jesus nach seinem Tode aufer-

---

θλιβόμενοι, welche Christus bringen soll, als das, was δίκαιον παρὰ θεῷ, bezeichnet wird, so muß das gerechte Gericht Gottes (v. 5) eben in dieser doppelseitigen äquivalenten Vergeltung bestehen, welche jenen die θλῖψις, die sie über andre gebracht, diesen die Erledigung von der, die sie erlitten, bringt. Vergeblich sucht Ritschl II, S. 113 f. dem gegenüber seine falsche Fassung des Begriffs der δικαιοσύνη (Vgl. §. 50, d Anm. 6) aufrecht zu erhalten, da das Schicksal der θλίβοντες in diesem Gericht nicht nur durch die Hervorhebung dieser Aequivalenz in v. 6, sondern direct v. 8 f. als Strafverhängniß bezeichnet wird und nicht als „Mittel für die Heilsvollendung der θλιβόμενοι", welche ja als Erhebung ins Gottesreich gedacht und daher von jenem ganz unabhängig ist. Nicht einmal die als Vergeltung ihnen verheißene ἄνεσις ist als Befreiung von ihnen bezeichnet. Grade aber weil, wie R. Anm. 7 bemerkt, die Aufnahme ins Gottesreich selbst nicht als Vergeltung (also nicht als Gerichtsact) gedacht ist, kann gar nicht die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts als „das folgerechte Verfahren, welches den Frommen die Heilsvollendung verbürgt", in Betracht kommen, und daß die Vergeltung für die θλίβοντες voransteht, „obwohl das Interesse der Frommen zunächst auf ihr eignes Schicksal gerichtet ist", zeigt nur, wie dem Apostel im Begriff der δικαία κρίσις grade die Strafvergeltung zunächst liegt.

standen ist, wird Gott durch diesen auferstandenen und dadurch zum Heilsmittler erhöhten Jesus die Entschlafenen einst mit ihm führen (v. 14), woraus von selbst folgt, daß sie dann in einem dem des erhöhten Christus analogen Zustande sich befinden werden. Wohin Gott sie führen wird, ist nicht gesagt. Allein da keineswegs angedeutet ist, daß Christus seine himmlische Wohnstatt bei der Parusie verläßt, um die Herrschaft in einem irdischen Reiche zu übernehmen, so kann v. 17 nur so verstanden werden, daß sie dem Herrn entgegengeführt werden, um von ihm heimgeholt zu werden, nicht aber um ihn auf die Erde einzuholen. Und da Verstorbene und Ueberlebende einst mit ihm gemeinsam leben sollen (5, 10), erstere aber durch die Auferstehung nach der Art, wie dieselbe 4, 14 der Auferstehung Christi parallelisirt wird, nicht zum irdischen, sondern zum himmlischen Leben erweckt sind, so ist jeder Gedanke an ein irdisches Christusreich ausgeschlossen; vielmehr ist offenbar auch hier das vollendete Gottesreich, zu dem die Gläubigen berufen sind (I, 2, 12. II, 1, 5), als ein himmlisches gedacht, wie es Christus in Aussicht gestellt (§. 34, a. Vgl. die *βασιλεία* bei Jacobus §. 57, d und die *κληρονομία* bei Petrus §. 50, c). Darum gelangen sie auch dort zu der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (I, 2, 12) oder an der Herrlichkeit des erhöhten Christus (II, 2, 14), wie bei Petrus. Es erhellt aber durchaus nicht, daß Paulus hier bereits den aus der urapostolischen Predigt überkommenen Begriff der *δόξα* (Vgl. §. 50, c. Anm. 5) in der bestimmteren Weise ausgestaltet hat, wie es in seinem späteren System geschehen ist.

Zweiter Abschnitt.

Das Lehrsystem der vier großen Lehr- und Streitbriefe.

Zweites Capitel.

Die allgemeine Sündhaftigkeit.

---

§. 65. Die menschliche und die göttliche Gerechtigkeit.

Schon aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus die Auffassung mitgebracht, wonach in der Religion alles auf die Beschaffung der Gerechtigkeit ankommt. a) Die Gerechtigkeit ist aber diejenige Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm der Wahrheit oder des im Gesetz offenbarten göttlichen Willens entspricht. b) Die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, daß er ohne Ansehn der Person den Menschen nach seinem Thun beurtheilt und ihm nach seinem Thun vergilt. c) Das höchste Gut, das er da ertheilt, wo es zur Realisirung der Gerechtigkeit gekommen, ist das Leben, das kein Ende hat. d)

a) Daß durch den erhöhten Christus allein die Errettung im Gericht zu erlangen sei, und daß dieselbe ihm gewiß geworden, seit Gott ihn wunderbar zum Glauben an seinen Sohn bekehrt hatte, das war die Heilsthatsache, von welcher die Entwicklung des christlichen Bewußtseins Pauli, wie seine Verkündigung des Evangelii ausging. Aber wenn wir in seiner ältesten heidenchristlichen Verkündigung die Frage noch ganz zurücktreten sahen, wie eine solche Errettung durch Christum möglich und nothwendig geworden (§. 61, d), so wird auch in der Entwicklung seines Bewußtseins sich erst allmählig das Bedürfniß nach allseitiger Beantwortung dieser Frage geregt haben, und da die Lehrform, welche er in dieser Beziehung ausgeprägt hat, sichtlich bedingt ist durch den Gegensatz gegen die judaistische Richtung, so liegt es sehr nahe, anzunehmen, daß Paulus erst in den Kämpfen mit derselben ihre charakteristische Gestalt ausgebildet hat. Zwar leugnete nun auch die judaistische Richtung nicht, daß durch Christum das Heil gebracht sei; aber indem sie die Theilnahme an demselben für die Heiden abhängig machte von der durch

die Uebernahme der Beschneidung und des Gesetzes zu erkaufenden Einv
leibung in das Volk der Verheißung, leistete sie immer wieder der Vorstellu
Vorschub, als sei das Heil ein irgendwie auch durch menschliche Leistung v
mitteltes, während es doch Paulus von vornherein als eine Gabe fre
göttlicher Gnade empfangen und verkündigt hatte. Um solche Verirru
für immer abzuschneiden, mußte die Frage ganz principiell gestellt werd
wovon denn eigentlich Heil und Verderben des Menschen im Gericht a
hänge; denn daraus mußte sich dann weiter ergeben, ob die Bedingung d
ewigen Heils durch menschliche Leistung zu beschaffen sei oder nicht, und
die Art, wie Christus dieselbe beschafft habe, noch für irgend eine menschli
Leistung Raum lasse oder nicht. Wenn Paulus in seiner ältesten heide
apostolischen Verkündigung einfach darauf rechnen konnte, daß das Gewiss
der Heiden ihm Zeugniß gebe, wenn er das Verlorensein aller Mensch
Angesichts des nahenden Gerichts voraussetzte, so mußte er jetzt näher auf d
Frage eingehen, wie es zu einem so heillosen Zustande gekommen sei und w
rum denn der Mensch das zu seinem Heile Nothwendige nicht selbst besch
fen könne. Wenn er es früher einfach voraussetzen konnte, daß durch d
Christus, dessen Verkündigung im Evangelio die Heiden auf den Weg z
Errettung führen sollte, auch das Heil begründet sein müsse, so mußte je
näher dargethan werden, wiefern durch Christum in ausreichender und a
andern Vermittlungen ausschließender Weise das Heil begründet sei und d
mit beschafft, was die Menschen selbst nicht beschaffen konnten. Der Begr
aber, um den sich diese ganze weitere Entfaltung der paulinischen Theolog
dreht, ist der Begriff der Gerechtigkeit, in ihm muß also jene principie
Heilsbedingung liegen [1]). Doch hat Paulus diesen Begriff nicht etwa sel
gebildet. Schon die Polemik Jesu gegen die pharisäische Schriftgelehrsamk
(Matth. 5, 20) zeigt ja, daß es sich in ihr vor Allem um die Gerechtigk
handelte. Aus seiner pharisäischen Vergangenheit hatte Paulus diesen B
griff mitgebracht, schon damals hatte er sich vorzugsweise mit der Frage b
schäftigt, wie der Mensch zur Gerechtigkeit gelange, und es war ihm das kei
Schul= sondern eine Lebensfrage gewesen. Der Begriff der Gerechtigk
war ihm kein Reflexionsbegriff, sondern der überkommene Ausdruck für da
was sein tiefstes religiöses Bedürfniß verlangte. Sobald er daher einm
näher auf die Begründung des Heils in Christo reflectirte, konnte es f

1) Gewiß kann man nicht mit Baur, S. 132 sagen, daß Paulus mit diesem B
griff das Wesen der Religion bestimmt habe, um Judenthum und Christenthum un
einen höheren Begriff zu subsumiren und so einander gegenüberstellen zu können. W
richtig ist, daß dieser Begriff ihm das höchste religiös-sittliche Ideal bezeichnet, dessen V
wirklichung zuletzt jede Religion erstreben muß, weil erst in Folge derselben der Men
sich in dem rechten sein Heil garantirenden Verhältniß zu Gott stehend weiß. In d
Ausspruch 1 Cor. 7, 19 liegt allerdings dem Context nach zunächst nur der Sinn, d
es nicht auf den Besitz oder Mangel der Beschneidung an sich ankomme, sondern n
darauf, daß jeder das Gebot Gottes erfüllt, je nachdem ihn dasselbe in seinen concret
Lebensverhältnissen beschnitten oder unbeschnitten bleiben heißt (v. 17. 18); aber so
dem Apostel gerade Beschneidung und Vorhaut so oft Ausdrücke für die beiden vorchri
lichen Religionen sind, konnte er den Satz so allgemein nicht aussprechen, wenn ihm d
Gedanke fremd war, daß zuletzt das Ziel jeder Religion die Erfüllung des göttlich
Willens, d. h. aber die Realisirung der Gerechtigkeit ist.

ihm nur um die Frage handeln, warum der Mensch durch sich selbst die Gerechtigkeit nicht habe und nicht erlangen könne, und wiefern sie durch Christum und durch ihn allein zu erlangen sei.

b) Nirgends erläutert Paulus den Begriff der Gerechtigkeit, er setzt ihn als einen bekannten, gegebenen voraus. Es ist aber völlig vergeblich, denselben aus dem klassischen Sinn des Wortes *δικαιοσύνη* erläutern zu wollen, wie noch Schmid (II, S. 241) thut; der Begriff stammt vielmehr aus dem A. T. Dort bezeichnet צֶדֶק oder צְדָקָה zunächst im physischen Sinne das, was gerade, normal ist. Levit. 19, 36 sind מֹאזְנֵי צֶדֶק, אַבְנֵי צֶדֶק richtige Wage und Gewichtsteine, Psalm 23, 3 sind מַעְגְּלֵי־צֶדֶק richtige, gerade Wege und Joel 2, 23 giebt Gott den Regen לִצְדָקָה d. i. nach normalem Maße. Aufs Sittliche angewandt, bezeichnet das Wort die normale Beschaffenheit des sittlichen Verhaltens. Vom religiösen Gesichtspunkte aus ist aber die Norm für das sittliche Verhalten nicht das Wesen des Menschen selbst oder sein Verhältniß zu anderen Menschen, sondern das Wesen oder der Wille Gottes und sein Verhältniß zu Gott. Gerecht ist nur, wer oder was im Urtheil Gottes gerecht ist (Röm. 2, 13: *δίκαιος παρὰ θεῷ*. Vgl. 2 Theß. 1, 6: *δίκαιον παρὰ θεῷ*). Die Gerechtigkeit ist also nicht eine einzelne Tugend, wonach man in Wort und That jedem zutheilt, was ihm zukommt, sondern die Beschaffenheit des Menschen, in welcher er der Norm des göttlichen Willens entspricht [2]). So erläutert schon Deutr. 6, 25 den Begriff der צְדָקָה, so fanden wir ihn in der Lehre Jesu (§. 24, a), bei Petrus und Jacobus (§. 45, c. 53, b). Allein während hier überall die ATlichen Frommen *δίκαιοι* genannt werden, ohne daß darin die Voraussetzung einer absoluten Normalität ihres religiös-sittlichen Lebens liegt, hat Paulus, der schon in seiner pharisäischen Vergangenheit gelernt hatte, in der peinlichsten Erfüllung des göttlichen Willens das Wesen der heilschaffenden Gerechtigkeit zu suchen, den Begriff schärfer dogmatisch fixirt und auf den so fixirten Begriff die Frage nach der Heilsbeschaffung gestellt. Handelt es sich aber um die schlechthin vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens, so kommt es zunächst auf die Erkenntniß desselben oder auf die Wahrheit an [3]). Nun besitzen aber die

---

2) Der Gegensatz der δικαιοσύνη ist Röm. 6, 13 die ἀδικία, und obwohl dieses Wort sammt den stammverwandten auch von der Ungerechtigkeit im engeren Sinn vorkommt (Gal. 4, 12. 1 Cor. 6, 7. 8. 2 Cor. 12, 13. 7, 2), so steht es doch gewöhnlich in umfassendem Sinne von dem Gegentheil jener normalen Beschaffenheit (1 Cor. 13, 6. 6, 1. 9. Röm. 1, 18. 29. 2, 8. Vgl. 2 Theß. 2, 10. 12).

3) Die Wahrheit im absoluten Sinne ist der wirkliche Thatbestand dessen, was wir auf Grund der Offenbarung und deshalb in zuverlässiger Weise von Gott und göttlichen Dingen erkennen. So steht Röm. 1, 25 ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ von dem auf Grund der Naturoffenbarung erkannten wahren Wesen Gottes (Vgl. 1, 18: ἡ ἀλήθεια schlechthin), so ist ἡ ἀλήθεια 2 Theß. 2, 10. 12. 13. Gal. 5, 7. 2 Cor. 4, 2. 6, 7 der Thatbestand des im Evangelio offenbarten göttlichen Heilswillens (Vgl. Gal. 2, 5. 14: ἡ ἀληθ. τοῦ εὐαγγελίου). Ebenso bezeichnet auch sonst ἡ ἀλήθεια die Uebereinstimmung eines Thatbestandes mit einer Aussage oder einem Urtheil (2 Cor. 12, 6. 7, 14. Röm. 9, 1. Vgl. Röm. 2, 2), entsprechend dem Adjectiv ἀληθινός (1 Theß. 1, 9), oder umgekehrt die Uebereinstimmung der menschlichen Aussage mit dem Thatbestand d. h. die subjective Wahrhaftigkeit (1 Cor. 5, 8. 2 Cor. 7, 14. 11, 10. Röm. 3, 7. 15, 8), entsprechend dem Adjectiv ἀληθής (2 Cor. 6, 8. Röm. 3, 4). Ist nun dem Apostel die Hauptsache in der

Juden eine abbildliche Darstellung (*μόρφωσις*) der Wahrheit in dem ATlichen Gesetze (Röm. 2, 20) mit seinen Rechtssatzungen (2, 26. 8, 4), sofern dasselbe sie den normgebenden Willen Gottes erkennen und danach den Unterschied von Gut und Böse prüfen lehrt (2, 18. Vgl. 12, 2). Die im Gesetze offenbarte Wahrheit sagt also dem göttlichen Willen gemäß aus, was gut und böse ist[4]), damit auf Grund seiner Forderung jenes gethan werde. Gerade dem ehemaligen Pharisäer, der an der ATlichen Offenbarung vorzugsweise die gesetzliche Seite ins Auge faßte, war die Gerechtigkeit nur zu erlangen durch das Thun des im Gesetz als Gottes Willen bezeichneten Guten, wie ihm ja selbst der Rest der im Heidenthum vorhandenen Sittlichkeit ein *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* ist (Röm. 2, 14). Darin liegt keineswegs, daß die Gerechtigkeit nur als äußerliche Leistung gefaßt wird im Gegensatz zur Gesinnung (Vgl. Reuß, II, S. 22), — eine Verkehrtheit, die wohl in der Praxis, aber keineswegs im Princip des Pharisäismus lag — wohl aber daß sie als eine durch menschliche Leistung zu realisirende, durch ein bestimmtes Verhalten zu erlangende betrachtet wird.

c) Nur Röm. 3, 5 wird bei Paulus der Begriff der *δικαιοσύνη* aus Gründen, die im Zusammenhang liegen, so auf Gott angewandt, daß er wie beim Menschen das normale Verhalten überhaupt bezeichnet[5]). Aber auch hier

---

Religion nicht irgend eine theoretische Erkenntniß über das göttliche Wesen, sondern die Erkenntniß des göttlichen Willens, sofern dessen Erfüllung die Gerechtigkeit beschafft, so wird ihm der Hauptinhalt aller Wahrheit der Thatbestand dieses göttlichen Willens sein, und so kann die Wahrheit als ein sittliches Princip, als die Norm der Gerechtigkeit gedacht werden. In diesem Sinn steht Röm. 2, 8 das ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ dem πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ (im umfassenden Sinne) entgegen (Vgl. 1 Cor. 13, 6), und 2 Cor. 13, 8 ist es die Wahrheit, die man durch das τὸ καλὸν ποιεῖν (v. 7 = ποιεῖν κακὸν μηδέν) verwirklicht.

4) Es findet sich auch gar nicht selten diese allgemeinere Bezeichnung dessen, was den Inhalt der Gerechtigkeit ausmacht. Paulus redet von dem Thun des Guten (τὸ ἀγαθόν: Gal. 6, 10. 2 Cor. 5, 10. Röm. 2, 10. 7, 19. 9, 11. 13, 3. Vgl. Röm. 12, 9. 21. 1 Theff. 5, 15) oder Schönen (τὸ καλόν: Gal. 6, 9. 2 Cor. 13, 7. Röm. 7, 18. 21. Vgl. Gal. 4, 18. 2 Cor. 8, 21. Röm. 12, 17. 1 Theff. 5, 21. 2 Theff. 3, 13) und von den ἔργα ἀγαθά (2 Cor. 9, 8. Röm. 2, 7. 13, 3. 2 Theff. 2, 17). Vgl. im Gegensatz dazu die analogen Ausdrücke: φαῦλον πράσσειν (Röm. 9, 11) oder τὸ πονηρόν (Röm. 12, 9. Vgl. Gal. 1, 4. 1 Theff. 5, 22), τὸ κακὸν ποιεῖν (2 Cor. 5, 10. 13, 7. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19, 13, 4. 10. Vgl. 1 Cor. 10, 6. 13, 5. Röm. 12, 17. 21. 14, 20. 16, 19. 1 Theff. 5, 15), ἔργον κακόν (Röm. 13, 3).

5) Es handelt sich nämlich Röm. 3, 4 darum, daß Gott, indem er selbst der Untreue der Menschen gegenüber sein Wort hält, sich als wahr beweist (Vgl. v. 7: ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ), während jeder, der da behauptet, daß die Untreue der Menschen die Treue Gottes aufheben könne, zum Lügner wird. Die Untreue der Menschen trägt also in diesem Falle nur dazu bei, die Treue Gottes in der schwersten Probe zu erweisen, und da jene v. 5 unter den allgemeinen Gesichtspunkt der ἀδικία gestellt wird, so wird diese ihr gegenüber als δικαιοσύνη bezeichnet, weil die Wahrhaftigkeit oder das Halten des gegebenen Worts beim Menschen mit zu dem sittlich-normalen Verhalten gehört. Die Uebertragung dieses Begriffs auf Gott war aber hier dadurch nahe gelegt, daß in der v. 4 citirten Stelle (Psalm 51, 6) mit einem kühnen Anthropomorphismus Gott gleichsam als ein Verklagter dargestellt war, der im Gericht unschuldig (gerecht) befunden wird und so

bezeichnet er keineswegs „die Folgerichtigkeit des Handelns Gottes" in abstracto, am wenigsten in ihrer einseitigen Beziehung auf die zum Heil bestimmten Menschen, (Ritschl II, S. 115), sondern die der von ihm selbst gesetzten Norm entsprechende Beschaffenheit seines Verhaltens (not. b). Da diese sich aber eigentlich von selbst versteht, so wird die Gerechtigkeit Gottes sonst nur darauf bezogen, daß er in seinem Urtheil über den Menschen und in seinem Verhalten gegen ihn sich an die von ihm gesetzte Norm des Rechts bindet (Vgl. §. 50, d. Anm. 6), d. h. sie wird fast ausschließlich als richterliche gedacht, wie auch zunächst am häufigsten im A. T. (Psalm 7, 12. 9, 5. Jerem. 11, 20. Vgl. Psalm 97, 2. 89, 15). Er wird die Welt richten in Gerechtigkeit (Act. 17, 31). Nicht weil „er mit seinem Zorn auch Ungerechte trifft, anstatt durch seine Gerechtigkeit alle zum Heile zu führen" (Ritschl II, a. a. O.), sondern weil die Ungerechtigkeit der Menschen nur dazu dient, die Gerechtigkeit Gottes zu beweisen und so der höchsten von ihm selbst gesetzten Norm, wonach alles Thun der Menschen seinen Zwecken dienen soll, entspricht, entsteht Röm. 3, 5 die Frage, ob es nicht ungerecht sei, wenn Gott den Zorn, der die Widersacher seiner Zwecke trifft, über sie verhängt. Und nicht darauf, „daß der Zorn Gottes zum Gericht über die Welt gehöre", begründet Paulus die Verneinung dieser Frage, sondern von der Voraussetzung aus, daß nur der Gerechte die Welt richten kann und daß Gott zugestandenermaßen die Welt richten wird, schlägt er v. 6 von vornherein jeden Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes nieder. Es wäre ein Widerspruch, wenn der Richter nicht in seinem Urtheil an dieselbe Norm gebunden wäre, an welche er als Gesetzgeber die Menschen gebunden hat. Dazu gehört aber zunächst negativ, daß er die Person nicht ansieht (Vgl. Lev. 19, 15) d. h. keine Rücksicht nimmt auf die mit dem Gegenstande des Urtheils in keinem Zusammenhange stehende Beschaffenheit der zu richtenden Person (Gal. 2, 6: *πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*. Vgl. Röm. 2, 11. Col. 3, 25. Eph. 6, 9); positiv, daß sein Gericht ergeht *κατὰ ἀλήθειαν* (Röm. 2, 2) d. h. dem wirklichen Thatbestand gemäß, und der wirkliche Thatbestand der Gerechtigkeit wird eben constituirt durch die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens [6]). Die Gerechtigkeit Gottes wird sich also darin zeigen, daß er sich anders gegen den verhält, der nach diesem Maßstabe als *δίκαιος* erfunden wird, anders gegen den *ἄδικος*; es wird ausdrücklich als das Wesen der göttlichen *δικαιοκρισία*

---

als Sieger aus demselben hervorgeht. Dagegen werden auch hier keineswegs δικαιοσύνη und πίστις als Synonyme behandelt, wie Ritschl II, S. 115 behauptet.

6) Gott kann also nicht darauf sehen, ob der Mensch durch sein κρίνειν sich als einen Freund des göttlichen Willens geberdet, sondern lediglich auf sein Thun (Röm. 2, 1. 2). Nicht die Hörer des Gesetzes sind im Urtheil Gottes gerecht, sondern die Thäter des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden (v. 13). Es erhellt hier aus dem Parallelismus, daß δικαιοῦν (= הִצְדִּיק Exod. 23, 7) sensu forensi steht (Vgl. Röm. 3, 4 nach Psalm 51, 6) von dem göttlichen Urtheil, wodurch er einen als δίκαιος erklärt, wie Matth. 12, 37 und bei Jacobus (§. 53, b). Dieser Gerechtsprechung steht entgegen die Verurtheilung Gottes (κατάκριμα Röm. 5, 16. 18. 8, 1; κατακρίνειν 1 Cor. 11, 32; κατάκρισις 2 Cor. 3, 9), wofür oft auch das eigentlich sensu medio (Röm. 5, 16) stehende κρίμα (Gal. 5, 10. 1 Cor. 11, 29. 34. Röm. 2, 2. 3. 3, 8. 13, 2) gebraucht wird (Vgl. κρίνειν sensu medio: 1 Cor. 5, 13. Röm. 2, 16. 3, 6, häufiger sensu malo: 1 Cor. 11, 31. 32. Röm. 2, 3. 12. 3, 7. 2 Theß. 2, 12).

bezeichnet (v. 5), daß er jedem vergilt nach seinen Werken (v. 6)[7]. Wo dieses nicht der Fall ist, wie in der 9, 10—13 erörterten Geschichte, erhebt sich der Zweifel, ob nicht Ungerechtigkeit bei Gott sei (v. 14). Wo die Sünden unbestraft vorbeigelassen sind und darum der Schein entstanden ist, als behandle Gott den Sünder nicht, wie es seinem Verhalten entspricht, da bedarf es eines Erweises seiner Gerechtigkeit (3, 25). Auch in dem Röm. 9, 28 angezogenen Citat (Jesaj. 10, 22) ist die Gerechtigkeit die sein Verhalten gegen die Sünder bestimmende (Vgl. auch 2 Theff. 1, 6. 7 und dazu §. 64, b Anm. 1). Eben weil also die göttliche Gerechtigkeit, wie die menschliche Ungerechtigkeit, so auch die menschliche Gerechtigkeit als solche anerkennt und behandelt, hängt alles Heil des Menschen davon ab, ob es bei ihm zur δικαιοσύνη kommt (not. a).

d) Welches das Heil ist, das der Mensch von Gott als dem durch seine Gerechtigkeit zu einem entsprechenden Verhalten bewogenen zu erwarten hat, erhellt daraus, daß der wahre Gott nicht nur in ATlichen Citaten (Röm. 9, 26. 14, 11), sondern auch sonst (2 Cor. 3, 3. 6, 16. 1 Theff. 1, 9) als der lebendige Gott bezeichnet wird. Darum ist das Leben ein so hohes Gut, weil es Theilnahme an einem Gott wesentlichen Gute ist. Schon im A. T. ist es das höchste Gut, wie es denn Deutr. 30, 19 ausdrücklich als der Inbegriff alles von Gott zu erwartenden Segens erscheint und darum als die Folge des Thuns der göttlichen Gebote (Levit. 18, 5. Vgl. Gal. 3, 12. Röm. 10, 5) oder der Gerechtigkeit (Habac. 2, 4. Prov. 11, 19)[8]. Um also dies höchste Gut zu erlangen, muß die Gerechtigkeit beschafft werden. Allerdings wird die Ertheilung des Lebens an die Gerechten nirgends von Paulus ausdrücklich auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt (doch vgl. Röm. 2, 7 mit v. 5 f.); allein das hängt nur damit zusammen, daß thatsächlich, wie wir sehen werden, sich die Gerechtigkeit des Menschen nirgends von selbst realisirt, also das Leben nie durch einfaches Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit zuerkannt, sondern seine Ertheilung nur durch ein Eingreifen der göttlichen Gnade ermöglicht wird. Ist nun dies Leben im A. T. zunächst als ein irdisches gedacht, wobei selbstverständlich langes Leben nur dann ein Gut ist, wenn es mit Wohlsein und Glück verbunden ist (Deutr. 5, 33. 30, 20), ohne daß dies im Worte liegt, so erscheint es bei Paulus im prägnanten Sinne als ein Leben, das kein Ende hat, auch wo es nicht ausdrücklich als ewiges, wie Gal. 6, 8. Röm. 2, 7. 5, 21. 6, 22. 23, bezeichnet wird. Wie sich dieses Leben realisirt gegenüber dem in der Menschheit herrschenden Tode, kann erst später sich ergeben. In diesem Sinne war schon in den Reden Jesu, wie bei Petrus und Jacobus, das Leben oder ewige Leben als das

7) Es ist lediglich aus seiner Fassung des Begriffs der Gerechtigkeit eingetragen, wenn Ritschl, II, S. 115 auch hier die Gerechtigkeit Gottes auf die Heilsvollendung der Gerechten bezieht und den Zorn über die Ungerechten als Mittel dazu faßt, da v. 6 nach der folgenden Exposition eben auf die doppelseitige Vergeltung hinweist.

8) Daß Gerechtigkeit und Leben auch dem Apostel noch Correlatbegriffe sind, erhellt aus Röm. 5, 17. 21 und liegt deutlich zu Tage Gal. 3, 21, wonach das, was Leben zu geben im Stande sein soll, auch Gerechtigkeit bewirken können muß, und Röm. 5, 18 wonach das Rechtfertigungsurtheil, das einen für gerecht erklärt, als zum Leben gehörig (δικαίωσις ζωῆς) bezeichnet wird. Darum ist auch das Gesetz, dessen Erfüllung die Gerechtigkeit bewirkt, zum Leben gegeben (7, 10).

höchste Gut genannt (Vgl. §. 64, d). Dagegen bedarf es für diese Gedankenreihe durchaus nicht der Umsetzung des Begriffs in den des geistigen Lebens, der nur in ganz anderem Zusammenhange bei Paulus seine Stelle hat.

§. 66. Die Unmöglichkeit der eigenen Gerechtigkeit.

Dem christlichen Bewußtsein steht von vornherein fest, daß die an sich für den Menschen vorhandene Möglichkeit, durch sich selbst zur Gerechtigkeit zu gelangen, nie zur Wirklichkeit geworden ist noch werden kann. a) Das liegt freilich nicht daran, daß die Werke des Gesetzes als solche nicht im Stande sind, die Gerechtigkeit zu bewirken, sondern daran, daß die Gesetzeserfüllung Aller erfahrungs- und schriftgemäß eine unvollkommene ist. b) Der tiefere Grund davon ist die Herrschaft der Sünde im Menschen, welche an dem leidentlichen Zustand, in den ihn die Begierden versetzen, und an seiner Unfähigkeit, das erkannte und gewollte Gute zu thun, zum Bewußtsein kommt. c) Um dieser Sünde willen ist er aber dem göttlichen Zorngericht verfallen, das ihm den Tod, dem kein Leben folgt, oder das Verderben bringt. d)

a) Wenn die Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt werden oder gerecht im Urtheil Gottes sind (Röm. 2, 13), so ist auch der vorchristlichen Menschheit an sich die Möglichkeit gegeben, sich die Gerechtigkeit zu beschaffen und so das Heil zu erlangen; denn dem Volke Israel hat Gott im mosaischen Gesetz seinen Willen offenbart (v. 18), und den Heiden hat er das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben (v. 15). Eine solche Gerechtigkeit, wie sie durch Erfüllung des Gesetzes bewirkt wäre, würde aus dem Gesetze herrühren (10, 5: *ἡ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου*), sofern das Gesetz als die Offenbarung des göttlichen Willens sie ermöglicht hat; sie wäre aber auch eine eigene (v. 3: *ἡ ἰδία δικαιοσύνη*), sofern sie eine vom Menschen durch seine Erfüllung des göttlichen Willens erworbene ist (Vgl. Phil. 3, 9). Einer solchen Gesetzeserfüllung könnte der Mensch sich rühmen vor Gott, er könnte sie ihm als sein Verdienst vorhalten. Ist Abraham wirklich in Folge von Werken, die er gethan und durch die er den Willen Gottes erfüllt hat, gerechtfertigt worden, so hat er etwas, dessen er sich rühmen kann (Röm. 4, 2). Diese nothwendige Consequenz jener hypothetischen Prämisse steht dem Apostel so fest, daß er von ihr aus über die Zulässigkeit jener Prämisse entscheidet. Weil ihm nämlich vom christlichen Standpunkte aus von vornherein feststeht, daß der Mensch überhaupt (also auch Abraham) Gott gegenüber nichts hat noch haben kann, dessen er sich rühmen könnte (*ἀλλ' οὐ πρὸς θεὸν* scil. *καύχημα ἔχει*), so kann auch Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt sein. Es ist derselbe Gedankengang, von welchem aus Paulus 3, 28 (lies: *οὖν*) seine These, daß der Mensch ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werde, daraus folgert, daß durch die Heilsordnung des Gesetzes das Rühmen des Menschen nicht ausgeschlossen wäre (v. 27). Der Grund aber, weshalb der Apostel als selbstverständlich voraussetzt, daß die Beschaffung der Gerechtigkeit und damit die Erlangung des Heils nicht mit einem Rühmen des Menschen verbunden sein kann, ist der, daß das Christenthum dem Apostel eine

Gnadenanstalt ist (§. 58, b) und die göttliche Gnade alles menschliche Verdienen und Rühmen ausschließt (4, 4)[1]. Hiernach muß es dem christlichen Bewußtsein an sich feststehen, daß niemand auf Grund des Gesetzes bei Gott für gerecht erklärt wird (Gal. 3, 11) d. h. daß aus Anlaß von Gesetzeswerken nie ein Mensch vor Gott gerechtfertigt werden wird (Röm. 3, 20).

b) Die Unmöglichkeit, aus Gesetzeswerken gerecht zu werden, läßt sich aber auch thatsächlich nachweisen. Freilich beruht sie keineswegs darin, daß Gesetzeswerke an sich eine unvollkommene Erfüllung des göttlichen Willens sind, etwa weil darunter nur eine äußerliche Befolgung von allerlei Satzungen aus sinnlichen Motiven verstanden wäre, wie noch Neander, S. 660 ff. und Usteri, S. 57 ff. meinen (Vgl. dagegen Pfleiderer, S. 78). Nirgends unterscheidet Paulus zwischen dem Thun des Gesetzes, welches nach Röm. 2, 13 an sich wohl rechtfertigen kann, und den Gesetzeswerken, aus denen keiner gerechtfertigt wird (3, 20). Wäre das Gesetz nicht die volle Offenbarung des göttlichen Willens, was es aber nach §. 65, b ist, so würde eben nur eine Vervollständigung des Gesetzes, und nicht eine neue Heilsanstalt im Christenthum gegeben sein. Paulus aber, welcher wohl weiß, daß das Gesetz die Liebe des Nächsten verlangt (13, 10) und die böse Begierde verbietet (7, 7), kann nicht unter den Forderungen des Gesetzes eine Summe äußerlicher Satzungen verstanden haben[2]. Die Gesetzeswerke an sich könnten also wohl rechtfertigen, wenn sie nur vorhanden wären; und sie sollten es, da ja das Gesetz zum Leben gegeben war (7, 10), aber sie sind eben factisch nie in dem Umfange vorhanden, in dem sie allein die Gerechtigkeit des Menschen beschaffen könnten[3]. Paulus geht von der Erfahrungsthatsache aus, daß keiner alle Gebote gehalten hat; denn alle haben gesündigt

---

1) Die ganze Erscheinung Christi, insbesondere sein Tod, durch den sich uns die göttliche Gnade vermittelt, wäre ja zwecklos, wenn die Gerechtigkeit auf jenem an sich möglichen Wege auch in Wirklichkeit beschafft werden könnte. Es wäre ja dann nur nöthig, jeden auf diesen Weg hinzuweisen. Wenn durchs Gesetz Gerechtigkeit vermittelt wird, so ist Christus umsonst (δωρεάν) d. h. ohne Grund, unnöthiger Weise gestorben (Gal. 2, 21), es hätte ja dasselbe auch auf anderem Wege erreicht werden können. Wenn man auf Grund des Gesetzes (ἐν νόμῳ) d. h. durch Erfüllung desselben gerechtfertigt wird, so hört das Band auf, das uns mit Christo verbindet (κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ), sofern dieser eben der Grund unseres Heils sein will, und ebenso der Zusammenhang mit der göttlichen Gnade (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε: Gal. 5, 4), welche dann nichts mehr an uns zu thun hat, da Gott nach seiner Gerechtigkeit ohnehin den Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt.

2) Ebenso ist es durchaus willkürlich, unter den ἔργα an sich oder unter dem ποιεῖν und πράσσειν, welches das Gesetz fordert, bloß äußerliche Handlungen zu verstehen. Unter den ἔργα τῆς σαρκός (Gal. 5, 19), welche v. 21 als ein πράσσειν bezeichnet werden, werden auch Gesinnungen wie ἔχθρα, ζῆλος, θυμός, ἐριθεία, φθόνος (Vgl. 2 Cor. 11, 15) mit aufgezählt, und umgekehrt gehört selbst die evangelische Verkündigung zu den ἔργα (1 Cor. 3, 13—15. 15, 58. 16, 10) und ebenso jedes echt christliche Verhalten (Gal. 6, 4. 2 Cor. 9, 8), wie ja Paulus sogar 1 Thess. 1, 3 von einem ἔργον πίστεως redet.

3) Genau so entschieden nämlich, wie Jesus (§. 24, c) und Jacobus (2, 10), spricht Paulus die Solidarität aller einzelnen Gebote des Gesetzes aus. Wer durch Annahme der Beschneidung sich einmal dem Gesetze unterwirft, übernimmt damit die Verpflichtung,

(Röm. 5, 12), alle ermangeln der Ehre, welche Gott ertheilt, wenn er einen für gerecht erklärt (3, 23), und stehen unter dem Fluch des Gesetzes, welcher den Segen Abrahams ausschließt (Gal. 3, 9. 10)[4]). Das Sittenverderben des Heidenthums, wie es Paulus Röm. 1 schildert, bedarf keines Beweises; aber auch die Juden lassen es trotz allem scheinbaren Eifer für das Gesetz doch am Thun desselben fehlen (2, 1. 2) und zwar nicht, weil ihre Erfüllung eine äußerliche ist und aus unlauteren Motiven hervorgeht, sondern weil sie die einfachsten Gebote, wie das sechste und siebente, in ihrem Thun übertreten (v. 21. 22) und durch diese Uebertretung des Gesetzes Gott verunehren, dessen Ehre das Halten seiner Gebote fordert (v. 23). Was aber so die Erfahrung lehrt, bestätigt die Schrift. In einer Reihe ATlicher Stellen (Röm. 3, 10—18) findet Paulus eine Schilderung der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit, indem er v. 19 ausdrücklich bevorwortet, daß nach der Intention der Schrift die Juden diese Stellen auch auf sich beziehen sollen[5]), und nach Gal. 3, 22 hat die Schrift Alles unter die Sünde verschlossen, in-

---

das ganze Gesetz zu halten (Gal. 5, 3), und das Gesetz spricht seinen Fluch über jeden aus, der nicht alle seine Gebote hält (3, 10 nach Deutr. 27, 26).

4) Sehr nachdrücklich bestreitet freilich Ritschl II, S. 306. 314, daß die thatsächliche Nichterfüllung des Gesetzes oder seine Unerfüllbarkeit dem Apostel der reale Grund für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus den Gesetzeswerken und für die Anordnung einer neuen Rechtfertigungsordnung sei. Aber aus der Argumentation in Gal. 3, 11. 12, auf die er sich beruft, folgt nur, daß die durchgehende Nichterfüllung des Gesetzes, die sich ja empirisch nie beweisen läßt, dem Apostel a priori feststeht aus der Unvereinbarkeit des Glaubens als der in der Weissagung bezeugten Heilsbedingung mit der im Gesetz stipulirten Bedingung des Thuns. Mit Recht unterscheidet Pfleiderer, S. 78 diesen (logischen) Erkenntnißgrund von jenem Realgrund, und man kann nicht einmal sagen, daß dieser für Paulus „ein bloß secundärer und abgeleiteter" sei, da es ihm eben Bedürfniß war, für das, was ihm a priori feststand (not. a), die thatsächliche Begründung aufzusuchen. Vor Allem aber beruht jene Behauptung Ritschl's auf der völlig unhaltbaren Voraussetzung, daß die Erörterungen Röm. 2, 6—13 nur ein argumentum e concessis seien, das die pharisäische Annahme einer doppelseitigen Vergeltung von Lohn und Strafe widerlegen solle (S. 152. 155). Die paulinische These, daß nach der ursprünglichen Ordnung Gottes der Mensch aus Gesetzeswerken lediglich auf Grund gerechter Vergeltung gerechtfertigt werden könne und solle, beruht allerdings auf seiner Auffassung des A. T.'s, die nach §. 58, b einseitig die gesetzliche Seite desselben ins Auge faßt (Vgl. Ritschl, S. 305. 308); allein die Gültigkeit derselben wird keineswegs, wie Ritschl, S. 314 meint, schon dadurch hinfällig, daß nach ihr (unter den empirischen Verhältnissen) eine allgemeine Bestrafung nothwendig würde. Vielmehr findet Paulus darin eben die Nothwendigkeit der neuen Rechtfertigungsordnung begründet, die ihm a priori feststand. Es liegt eben deshalb auch in Röm. 2, 6—13 keine „Antinomie" mit seiner Lehre von der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung vor, da die angeblich „vulgär-moralische und speziell jüdisch-gesetzliche Anschauung", von der aus auch nach Pfleiderer, S. 79 diese Stelle geschrieben sein soll, nach dem Apostel nur der Ausdruck jener ursprünglichen Gottesordnung ist, welche erst durch das Dazwischentreten der menschlichen Sünde an der Erreichung ihres Zwecks verhindert ist.

5) Diese Beziehung des Verses auf das Vorige bestreitet mit ganz unhaltbaren exegetischen Gründen Ritschl II, S. 315 f., um darin den Gedanken zu finden, daß das Gesetz (im engeren Sinne) nur den Zweck habe, die ganze Welt straffällig zu machen,

dem sie alle Menschen mit all ihrem Thun in gleicher Weise für sündhaft erklärt. Diese Thatsache selbst ist ebenso die Voraussetzung der Predigt Jesu (§. 21, a), wie der Urapostel, nur daß dieselbe für Paulus bei seinem Begriff der δικαιοσύνη (§. 65, b) zugleich die Unmöglichkeit der Beschaffung der Gerechtigkeit Seitens des Menschen involvirt. Gehört zu dieser die absolute Normalität des religiös-sittlichen Lebens, so lehrt freilich jede Erfahrung, daß kein Mensch δίκαιος ist.

c) Diese ausnahmslose Erfahrung muß aber doch einen tieferen Grund haben, und diesen findet Paulus darin, daß der Mensch von einer Macht beherrscht ist, welche ihn an der Erfüllung des Gesetzes und damit an der Realisirung der Gerechtigkeit hindert, das ist die Macht der ἁμαρτία. Wer sich der Sünde dienstbar macht, hat sich eben damit emancipirt von der Gerechtigkeit (Röm. 6, 20) und seine Glieder zu Waffen der ἀδικία gemacht (v. 13), mittelst derer also statt der gottgewollten δικαιοσύνη die ἀδικία verwirklicht wird [6]). So lange der Mensch unter der Botmäßigkeit dieser Sündenmacht steht (Röm. 3, 9. Vgl. Gal. 3, 22), so lange sie eine absolute Herrschaft über ihn ausübt (Röm. 5, 21: βασιλεύει) und ihn zum willenlosen Knechte macht (6, 17. 20), kann er die Gerechtigkeit nicht verwirklichen, deren Gegentheil zu verwirklichen das Streben der Sündenmacht ist. Daß er aber von dieser Macht beherrscht wird, lehren schon die Urapostel (§. 46, b. 52, b), nur daß Paulus noch schärfer psychologisch analysirt hat, wie der Mensch zum Bewußtsein dieser Unfreiheit kommt. Die in ihm vorhandene Sündenmacht ist nemlich so lange scheinbar todt, bis sie die erste Lebensäußerung von sich giebt, indem sie die böse Begierde im Menschen erregt (7, 8) [7]).

---

weshalb es eben nach christlichem Urtheil nicht als der ursprüngliche Weg zur Erlangung der Gerechtigkeit angesehen werden könne. Allein diese Aussage über den Zweck des Gesetzes hinge mit der vorhergehenden Ausführung gar nicht zusammen, und selbst sie würde keineswegs beweisen, daß im Früheren Paulus nur hypothetisch oder dialectisch (zu ihrer Widerlegung) die Bedeutung des Gesetzes als Maßes der doppelten Vergeltung behauptet habe (Vgl. Anm. 4). Denn sie wäre immer nur vom empirischen Standpunkte aus gemeint, und schlösse daher keineswegs aus, daß, falls das Gesetz erfüllt wäre, dasselbe τοῖς ἐν νόμῳ das Leben zusprechen würde, wie es sie jetzt dem Gericht übergiebt.

6) Bei der Wiederaufnahme des Gedankens von Röm. 6, 13 in v. 19 wird die Sünde ihrem Wesen nach bezeichnet theils als sittliche Befleckung (Vgl. 1, 24), theils als ausdrückliche Negirung des göttlichen Willens (ἀνομία; vgl. 2 Cor. 6, 14, wo dieselbe der δικαιοσύνη entgegensteht), weshalb auch die Entwicklung der Sünde in der Offenbarung des ἄνομος gipfelt (2 Thess. 2, 8, vgl. §. 63, c). Die einzelnen Erscheinungen, in denen sich die Sünde realisirt (ἁμαρτίαι: Gal. 1, 4. 1 Cor. 15, 3. 17. Röm. 7, 5. Vgl. 1 Thess. 2, 16. Col. 1, 14. Eph. 2, 1; ἁμαρτήματα: 1 Cor. 6, 18. Röm. 3, 25) werden, wenn die Beziehung auf das sie verbietende Gesetz (Gal. 3, 19. Röm. 2, 23) oder sonst ein ausdrückliches Gebot Gottes (Röm. 5, 14) hervorgehoben wird, Uebertretungen genannt (4, 15: οὗ — οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Vgl. Gal. 2, 18. Röm. 2, 25. 27). Aber die Sünde bleibt strafbar, auch wenn sie nicht auf Grund eines positiven Verbotes als Uebertretung angerechnet werden kann (Röm. 5, 13. 14. Vgl. 2, 12). Der Ausdruck παράπτωμα bezeichnet zunächst auch die Uebertretung eines positiven Verbotes (Röm. 5, 15. 17. 18. 20. 11, 11. 12), steht aber auch von Sünden überhaupt (Gal. 6, 1. 2 Cor. 5, 19. Röm. 4, 25. 5, 16. Vgl. Col. 2, 13. Eph. 1, 7. 2, 1. 5).

7) Unter den Begierden (ἐπιθυμίαι) versteht Paulus, wie Petrus und Jacobus

Die Begierde ist weder die Sünde selbst, da sie von ihr bewirkt wird, noch die einzige Erscheinungsform der Sünde, aber sie ist diejenige Erscheinungsform, an welcher das Wesen der Sünde als einer den Menschen beherrschenden Macht am deutlichsten hervortritt. Denn die Begierde bemächtigt sich des Menschen und versetzt ihn in einen leidentlichen Zustand, sie erzeugt das *πάθος ἐπιθυμίας* (1 Thess. 4, 5. Vgl. Röm. 1, 26: *πάθη ἀτιμίας*), die *παθήματα* (Gal. 5, 24: *παθήματα καὶ ἐπιθυμίαι*. Röm. 7, 5: *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*). An diesem leidentlichen Zustande, in welchen den Menschen die Begierde versetzt, wird sich der Mensch der in ihm wohnenden (Röm. 7, 17. 20) Sündenmacht als einer von seinem Ich sich unterscheidenden bewußt, die im Stande ist, etwas in ihm zu erregen, das er nicht als sein eigen anerkennt, dem gegenüber er sich nicht frei, sondern abhängig, nicht activ, sondern passiv fühlt. Von freien Stücken würde er das Böse nicht thun, sobald er das Gute aus dem göttlichen Gesetze kennen gelernt und nun, weil er mit dem Gesetz zusammen sein eigenes widergesetzliches Thun verurtheilen muß, dem Gesetz beistimmt, daß es gut sei (7, 16). Wie das Gesetz nur am Guten Wohlgefallen hat, so freut er sich mit dem Gesetze an dem Guten (v. 22), er will das Gute thun (v. 21). Aber dies Wollen bleibt ein unkräftiges, es kommt nicht zum Vollbringen (v. 18). Er thut nicht das Gute, was er will, sondern das Böse, was er nicht will (v. 15. 19). Dieser unbegreifliche Selbstwiderspruch (v. 15: *ὃ κατεργάζομαι, οὐ γιγνώσκω*) löst sich nur dadurch, daß eine fremde Macht im Menschen wohnt (v. 17. 20), die Macht der Sünde. Diese legt ihm, der das Gute thun will, stets das Böse so unmittelbar nahe, daß er es zuerst ergreift und ergreifen muß (v. 21). In dem Kampf zwischen der Sünde und dem besseren Wollen bleibt jene stets Siegerin und knechtet ihn nach seinem besseren Ich als Kriegsgefangenen unter ihr Gesetz, so daß er ihr dienen muß (v. 23. 25), sich als in ihre Knechtschaft verkauft (v. 14) fühlt. Was der Apostel so als seine eigene Erfahrung ausspricht, das kann er zugleich als die allgemein menschliche Erfahrung betrachten. Wenn die im Menschen vorhandene Sünde selbst da stets zur Herrschaft gelangt, wo in Folge der Gesetzesoffenbarung und ihrer höchsten Werthschätzung, wie sie bei ihm als Pharisäer stattfand, das Wissen und Wollen des Guten vorhanden ist, so muß sie ja überall da, wo dies Wissen oder Wollen des Guten getrübt ist oder fehlt, nur um so schrankenloser ihre Herrschaft üben.

d) In Folge dieser Sündenknechtschaft, welche sie verhindert, die Gerechtigkeit zu realisiren, sind die Menschen dem Gerichte Gottes verfallen (Röm. 3, 19. 20), der nun einmal die *δικαιοσύνη* fordert und darum das

---

(§. 46, b. 56, a), nicht die natürlichen Triebe des Leibes, weil dieselben in der empirischen Menschheit nirgends mehr als solche zum Vorschein kommen, sondern die sündlichen, widergöttlichen Neigungen (Röm. 1, 24), mögen sie nun sinnlicher oder geistiger Art sein. Er führt mit Absicht das ATliche Gebot der sündlichen Begierde (Exod. 20, 17. Deutr. 5, 21) so an, daß er nicht bestimmte Gegenstände der Begierde als verboten nennt, sondern das ἐπιθυμεῖν als solches (7, 7). Jede Begierde in seinem Sinne ist ein Erzeugniß der Sünde (v. 8), die uns zwingt, den Begierden des Leibes zu gehorchen (6, 12), jeder natürliche Trieb kann durch die Sünde zur ἐπιθυμία verkehrt werden (13, 14). Stellen wie 1 Thess. 2, 17. Phil. 1, 23 haben natürlich mit diesem technischen Gebrauch des Wortes ἐπιθυμία nichts zu thun.

Fehlen derselben ebenso nach seiner Gerechtigkeit bestrafen muß, wie er ihr Vorhandensein durch sein Urtheil und sein Verhalten anerkennt (§. 65, c). Diese Rechtsvollstreckung hat Gott sich vorbehalten (Röm. 12, 19 nach Deutr. 32, 35), sie ist die nothwendige Aeußerung seines Zorns (13, 4: *ἔκδικος εἰς ὀργήν*) über die Sünde, dem man Raum geben soll, indem man ihm nicht durch Rachsucht vorgreift. Diesen Zorn bewirkt das Gesetz, sofern es die Sünde des Menschen zu einer Uebertretung seines ausdrücklichen Gebots stempelt (4, 15); derselbe ergeht aber über alle *ἀδικία* (1, 18), auch wo die Sünde nicht als *παράβασις* angerechnet wird (5, 13. 14), weil sie von solchen gethan ist, die kein positives Gesetz hatten, das die Sünde als strafwürdig verurtheilt (2, 12). Das Gericht Gottes, dem der Uebelthäter nach 2, 3 nicht zu entfliehen wähnen soll, ist nichts anders als eine Aeußerung des göttlichen Zorns, den er sich durch seine Gesetzesübertretung gehäuft hat, am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes (v. 5. 8)[8]). Wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 50, d. 57, d), so erscheint auch bei Paulus nach ATlicher Anschauung der leibliche Tod ausdrücklich als die auf Grund der göttlichen Rechtsfestsetzung (*δικαίωμα* 1, 32) bestimmte Strafe der Sünde (6, 21. 23. 7, 5. 8, 10)[9]). Allerdings aber kann der Tod im Gegensatz zu dem Leben im prägnanten Sinne (§. 65, d)

8) Wenn dieser Zorn an dem Tage, wo Gott als der gerechte die Welt richtet, über dem Sünder sich gleichsam entladet (Röm. 3, 5. 6. 5, 9. 9, 22), so sind damit vorläufige Offenbarungen dieses Zorns nicht ausgeschlossen (1, 18). Der Versuch Ritschl's (II, S. 142 ff.), auch hier, wie 1 Theff. 2, 16 (wo die, übrigens nicht nachweisliche, Beziehung auf Zeph. 1, 18 durchaus nicht ausreicht, in dem „Urtheil für die Gegenwart" „den eschatologischen Sinn des göttlichen Zorns" zu bewahren), die Zornesoffenbarung eschatologisch zu fassen, indem er 2, 5 als Wiederaufnahme von 1, 18 faßt, scheitert an der Unmöglichkeit 1, 32—2, 4 zusammenzufassen (S. 145), da die κρίνοντες τὸν ἕτερον 2, 1 unmöglich mit den ἐπιγνόντες 1, 32 identisch sind, die ja gerade συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν (Vgl. auch 13, 4, wo die Obrigkeit als Gottes Dienerin in ihrer Rechtsvollstreckung dem göttlichen Zorne dient). Es ist durchaus ungerechtfertigt, die Errettung der Gläubigen vom Gerichtszorn (Röm. 5, 9. Vgl. 1 Theff. 5, 9) auf ihre Bewahrung vor der „Verweigerung des Gehorsams gegen die Gnade Gottes" zu deuten (S. 150 f.), da dieselbe wenigstens Röm. 5 ausdrücklich auf ihre Rechtfertigung d. h. auf ihre Lossprechung von den vorchristlichen Sünden, die ihnen also diesen Zorn zuziehen würden, begründet wird. Ob man den Zorn Röm. 4, 15 eschatologisch faßt (was doch immer sehr fern liegt) oder nicht, bleibt sich dafür gleich; immer liegt darin, daß schon die Gesetzesübertretung diesen Zorn hervorruft, und die Unterstellung, daß dieser Gedanke „vom vorchristlichen Standpunkte aus entworfen sei" (S. 151), ist durchaus unberechtigt.

9) Es ist reine Willkür, hiebei an etwas anders zu denken als an den leiblichen Tod und etwa den Begriff des geistigen Todes, der, sowie der des geistigen Lebens, einer ganz andern Gedankenreihe angehört, hier hineinzuziehn, wie noch Schmid, II, S. 253 und Lechler, S. 98, thun, oder mit Usteri, S. 35 anzunehmen, ohne die Sünde wäre der Tod nur in keiner Verbindung mit den Uebeln gestanden, die wir als Folge der Sünde fühlen, und würde selbst als kein Uebel erscheinen (Vgl. Pfleiderer, S. 81); denn 1 Cor. 15, 56 besagt nicht, daß die Sünde dem Tode seine Bitterkeit giebt, sondern daß die Sünde, welche den Tod zur Folge hat, diesem den Stachel giebt, womit er den Menschen tödtet (Vgl. Jac. 1, 15).

nur als ein solcher gedacht sein, dem keine Aufhebung (durch die Auferstehung) bevorsteht, dem kein neues Leben folgt (Vgl. §. 34, c), der also ebenso ewig währt, wie jenes Leben (Röm. 8, 13). In diesem Sinne ist der Tod das Schicksal der *ἀπολλύμενοι* (2 Cor. 2, 15. 16), und dies *ἀπόλλυσθαι* (Vgl. 1 Cor. 1, 18. 8, 11. 15, 18. 2 Cor. 4, 3. 9) ist identisch mit dem Gerichtetwerden (Röm. 2, 12), wo es sensu malo steht. Die *σκεύη ὀργῆς* sind nach Röm. 9, 22 zur *ἀπώλεια* bestimmt, und so erscheint dieser Begriff, der auch hier, wie §. 34, c, zunächst einen gewaltsamen Tod bezeichnet (1 Cor. 10, 9. 10), als Ausdruck für das definitive Verderben, dem der Mensch im Gerichte verfällt (Vgl. auch Phil. 1, 28. 3, 19), abwechselnd mit dem synonymen Ausdruck: *φθορά* (Gal. 6, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 17). Vgl. §. 64, b.

§. 67. Die Uebertretung Adams und ihre Folgen.

Vgl. A. Dietzsch, Adam und Christus. Bonn, 1871.

Thatsache ist, daß die Gesammtheit der Menschen in der gegenwärtigen Weltzeit von einer ungöttlichen Macht bestimmt wird und den Charakter der Sündhaftigkeit an sich trägt. a) Diese Thatsache führt Paulus zurück auf die Uebertretung des ihnen gemeinsamen Stammvaters. b) Zugleich ist damit, daß bei seiner Sünde der Tod als Strafe gesetzt war, dieser die allgemeine Strafe für alle Sünder geworden. c) Auch läßt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Paulus den verderblichen Einfluß Adams auf sein Geschlecht auf die durch die Zeugung vermittelte Blutsgemeinschaft zurückgeführt habe. d)

a) Was jeden Einzelnen immer wieder die eigene Erfahrung lehrt, gilt natürlich auch von der Menschheit im Ganzen oder vom *κόσμος* (2 Cor. 1, 12. Röm. 1, 8) [1]). Weil sie der Sünde dient, so ist die ganze Welt dem Gerichte Gottes verfallen (1 Cor. 4, 13. 6, 2. 11, 32. Röm. 3, 6. 19) und bedarf der Versöhnung mit Gott (2 Cor. 5, 19. Röm. 11, 12. 15). Ihr Geist ist dem Geiste Gottes entgegengesetzt (1 Cor. 2, 12), ihre Weisheit ist eine ungöttliche (1 Cor. 1, 20. 21. 27. 28. 3, 19), ihre Traurigkeit führt zum Tode (2 Cor. 7, 10). In dem zum term. techn. gewordenen *ὁ κόσμος* prägt sich also die Vorstellung von der erfahrungsmäßigen Sündhaftigkeit der Menschenwelt aus. Allerdings ist dabei nicht an die Menschheit als solche, sondern nur an die Menschheit gedacht, sofern sie dem *αἰὼν οὗτος* d. h. nach der Terminologie des späteren Judenthums dem vormessianischen Weltalter (הָעוֹלָם הַזֶּה) angehört, dessen Charakter sündhaft (Röm. 12, 2. Vgl. Gal. 1, 4: *πονηρός*), dessen Weisheit eine ungöttliche ist (1 Cor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18). Sofern die sündhafte Menschenwelt diesem Weltäon angehört, heißt sie auch *ὁ κόσμος οὗτος* (1 Cor. 3, 19. 5, 10). Die der Sünde dienstbare Welt steht aber, wie §. 23, a. 55, b, unter der Herrschaft des

1) Selten steht bei Paulus ὁ κόσμος vom Universum überhaupt (1 Cor. 4, 9. 8, 4. 14, 10. Röm. 1, 20) oder von dem Inbegriff aller irdischen Dinge (Gal. 6, 14. 1 Cor. 3, 22. 7, 33. 34. Röm. 4, 13), wie bei Petrus und Jacobus (§. 46, b. Anm. 3, 55, a). Sofern die jetzige Welt mit dem Ablauf des gegenwärtigen Weltäon ein Ende nimmt, heißt sie auch ὁ κόσμος οὗτος (1 Cor. 7, 31).

Satan, der daher 2 Cor. 4, 4 als der Gott dieser Weltzeit bezeichnet wird und der die vollendete Erscheinung des Menschen der Sünde oder der Gesetzlosigkeit einst mit seinen Wunderkräften ausrüsten wird (2 Thess. 2, 9). Sein Geist ist es, der den κόσμος gleichsam beseelt und treibt (1 Cor. 2, 12) und ihm den sündhaften, widergöttlichen Charakter aufdrückt [2]). Damit soll aber die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit durchaus nicht erklärt sein, die niemals darauf zurückgeführt wird, daß es die satanische Macht sei, welche alle Einzelnen zur Sünde treibt. Vielmehr so gewiß die Uebertretung der ersten Eltern trotz der Verführung des Teufels in ATlicher Weise als freie That und sittliche Schuld gedacht ist, so gewiß ist die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschheit nicht die Folge, sondern der **Grund ihres Verfallenseins** an die Herrschaft des Satan. Nur weil sie der Sünde dient, wird die Menschheit zum Reich des Satan. Da nun aber Paulus unmöglich bei der bloßen Thatsache der Sündenherrschaft im κόσμος stehen bleiben kann, so muß er einen andern Weg einschlagen, um dieselbe zu erklären.

b) Die Menschheit ist dem Apostel nicht bloß die Summe aller einzelnen menschlichen Individuen, sie ist ihm vielmehr ein einheitliches Menschengeschlecht. Dies ist dem Apostel so wichtig, daß sich in seiner grundlegenden Heidenmissionspredigt mit der Verkündigung des Einen Gottes zugleich die Verkündigung von der einheitlichen Abstammung der Völker verbindet (Act. 17, 26). Der überall im Menschengeschlecht sich vorfindende, ihm gemeinsame Zustand der Sündenknechtschaft kann demnach nur auf das, was die Einheit des Geschlechts constituirt, auf seinen Zusammenhang mit dem Stammvater zurückgeführt werden. Ausdrücklich heißt es Röm. 5, 12, durch Einen Menschen (d. h. Adam nach v. 14) sei die Sünde in die Menschenwelt hineingekommen, und da wir sie dort als eine herrschende Macht vorgefunden haben, so wird eben diese ihre Machtstellung in der Menschenwelt durch den ersten Menschen herbeigeführt sein [3]). Es ist mit dieser Aussage die Annahme schlechthin unvereinbar, daß das von Anfang an dem Menschen immanente Princip der Sünde nur in der Uebertretung Adams zuerst actuell

2) Er ist auch wahrscheinlich bereits als der Verführer der ersten Eltern gedacht. Mit offenbarer Beziehung auf die Erzählung vom Sündenfall (Gen. 3) heißt es 2 Cor. 11, 3, daß die Schlange Eva durch ihre List täuschte, und es ist wohl kein Zweifel, daß dabei mit der damaligen jüdischen Theologie (Sapient. 2, 24) die Schlange als Organ des Teufels gedacht ist, welcher also die ersten Menschen zu ihrer folgenschweren Uebertretung bewog.

3) Daß in einer lehrhaft so bedeutsamen Stelle ὁ κόσμος in seinem technischen Sinne (not. a) zu nehmen sei, ist von vornherein sehr wahrscheinlich, wird aber dadurch unzweifelhaft gemacht, daß im zweiten Versgliede das εἰς τὸν κόσμον durch εἰς πάντας ἀνθρώπους aufgenommen wird. Es entsteht durch diese Fassung keine Tautologie, wie Dietzsch, S. 88 meint. Vielmehr grade, wenn man es von der tellurischen Welt, der Sphäre des irdisch-menschlichen Daseins versteht (was ὁ κόσμος ohnehin an sich gar nicht bedeutet), wird die Aussage ganz bedeutungslos, da es sich ja von selbst versteht, daß die Sünde, wenn sie in diese irdische Welt eindrang, zuerst nur an einer Stelle (und zwar der Natur der Sache nach nur in einen Menschen) eindringen konnte, während der Nerv des Gedankens eben darin liegt, daß durch Vermittlung Eines Menschen Sünde und Tod hineingekommen ist in die Vielheit des κόσμος, und zwar, wie sofort näher bestimmt wird, in alle einzelnen Glieder desselben.

hervorgetreten sei (Baur, S. 138. 191. Holsten, S. 413. 18) und Paulus demnach von einem Sündenfall Adams nichts wisse. Wird letzteres schon durch die unzweifelhafte Anspielung auf die ATliche Geschichte vom Sündenfall (Vgl. auch 2 Cor. 11, 3) ausgeschlossen, an welchen die Zurückführung der Uebertretung Adams auf eine *παρακοή* (Röm. 5, 19) ausdrücklich erinnert, so ersteres durch das *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*. Jedenfalls müßte es heißen, die *παράβασις* sei durch Adam in die Welt gekommen oder genauer, in Adam oder mit seiner Uebertretung sei die Sünde actuell geworden (Vgl. auch R. Schmidt, S. 43. Dietzsch, S. 76. 77). Es heißt aber ausdrücklich, durch ihn, und zwar nach dem Folgenden durch sein *παράπτωμα* (v. 15. 17. 18), sei die Sünde als Princip (oder als herrschende Macht) in die Welt hineingekommen, also zunächst in ihm selbst und dann in dem einheitlich mit ihm verbundenen Menschengeschlecht wirksam geworden. Es kann darum auch im Folgenden auf Grund dieser Aussage vorausgesetzt werden, daß Alle (ohne Ausnahme) gesündigt haben. Hiebei daran zu denken, daß Alle in Adam als dem Stammvater gesündigt haben (Vgl. Philippi und Meyer z. d. St.), ist doch völlig willkürlich, wenn man einmal die katholisch-traditionelle Beziehung des *ἐφ' ᾧ* auf Adam (in quo) allseitig als verfehlt anerkannt hat; denn der Aorist, der einfach die Thatsache, daß alle gesündigt haben, als eine (eben in Folge jenes *εἰσῆλθεν*) abgeschlossene hinstellt, nöthigt keineswegs an etwas zu denken, was in und mit der einzelnen Thatsache der Uebertretung Adams geschehen sei. Daher eben kann auch 5, 19 nicht so verstanden werden, daß Allen im Urtheile Gottes die Sünde des Stammvaters imputirt wurde, sondern nur so, daß durch den Ungehorsam des Einen die Vielen (d. h. factisch alle Glieder des Menschengeschlechts) als Sünder hingestellt wurden (*κατεστάθησαν*). Der Ausdruck ist, wie schon das *διὰ τῆς παρακοῆς* zeigt, das lediglich wegen des folgenden *διὰ τῆς ὑπακοῆς* an die Stelle des bis dahin gebrauchten *παράπτωμα* tritt, durch den Gegensatz bedingt und faßt die Thatsache ins Auge, daß sie vor dem, der über Alle sein *κατάκριμα* verhängt, als Sünder zu stehen kamen, weil eben die mit Adams Uebertretung in die Menschenwelt hineingekommene Sünde in Allen zur herrschenden Macht geworden war und so Alle zum Sündigen veranlaßt hatte.

c) Die Uebertretung Adams war nach Gen. 2, 17 eine solche, auf welche ausdrücklich der Tod als Strafe gesetzt war, wobei natürlich an den physischen Tod zu denken ist, in welchem die Seele vom Leibe getrennt wird und dieser der Verwesung anheimfällt. Darum ist durch die Sünde, welche mit der Uebertretung Adams in die Welt kam, zugleich der Tod in die Welt gekommen, und so d. h. in Folge dieses einmal gesetzten Causalzusammenhanges zwischen Tod und Sünde ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, weil (*ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι*) alle gesündigt haben und nun auch allen ihre Sünde den Tod zuzog (Röm. 5, 12)[4]). So sind durch Eines Ueber-

---

4) Allerdings beziehen Dietzsch, S. 48 und Pfleid., S. 39 nach Hofm. das οὕτως lediglich auf die Vermittlung durch Einen Menschen. Allein wenn der Tod durch Einen Menschen in die Menschenwelt (im Sinne von Anm. 3) hineingekommen war, so verstand sich ja ganz von selbst, daß sein Hindurchdringen zu allen Einzelnen in derselben ebenso nur durch ihn vermittelt sein konnte, und das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ist so wenig stärker betont, als das διὰ τῆς ἁμαρτίας, daß ja vielmehr von dem Hineinkommen des Todes (dem

tretung die Vielen gestorben (v. 15. Vgl. v. 17), auf Anlaß Eines ist der Urtheilspruch Gottes über ihre Sünde (τὸ κρίμα) zum Todesurtheil (κατάκριμα) geworden (v. 16. Vgl. v. 18). Hier haben wir also die deutliche Erklärung darüber, wie es gemeint ist, wenn es 1 Cor. 15, 21. 22 heißt, daß durch einen Menschen der Tod gekommen ist, oder daß es in ihm (vielleicht näher in dem Lebenszusammenhange mit ihm) begründet ist, wenn alle sterben. Vergeblich beruft man sich gegen die Annahme, daß der Tod im ATlichen Sinne als Strafe der Sünde gefaßt sei (§. 66, d), darauf, daß Adam kraft seiner ursprünglichen Beschaffenheit (1 Cor. 15, 47: ἐκ γῆς χοϊκός) sterblich war, was ja auch die Genesis (3, 19. Vgl. 2, 7.) lehrt. Auch dort besteht die Folge der Sünde nicht darin, daß Adam sterblich wurde, sondern daß er wirklich starb, daß der an sich sterblich geschaffene Mensch nicht die Gabe der Unsterblichkeit erlangte, die ihm bestimmt war (3, 22) und die seine irdische Leiblichkeit ohne ihre Zerstörung im Tode zur himmlischen verklärt hätte. Grade so kennt auch Paulus, wie wir sehen werden (Vgl. schon §. 64, c), eine Weise, wie man ohne durch den Tod hindurch aus dieser irdischen Leiblichkeit, die ja freilich zum himmlischen Reiche Gottes nicht gelangen

---

nun sein διέρχεσθαι gegenübertritt) ausschließlich nur das letztere ausgesagt, wobei sich freilich aus dem Vorhergehenden von selbst verstand, daß die Sünde des Einen Menschen gemeint ist. Dann aber kann das οὕτως nur darauf zurückweisen, daß bei dieser ersten Sünde der Tod als Strafe derselben bestimmt war, und dem entspricht offenbar die ausdrückliche Hervorhebung, daß auch das Hindurchdringen des Todes zu Allen in dem Sündigen Aller seinen Grund hatte, doch ist nicht zu übersehen, daß dies Sündigen Aller nicht etwas zufälliges, von der Uebertretung Adams unabhängiges ist, sondern nach dem richtig gefaßten ersten Hemistich eben durch dieselbe causirt ist, daß in dem πάντες ἥμαρτον nur direct und ausnahmslos ausgesprochen wird, was indirect in dem ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον schon liegt. Daß bei dieser Betrachtung über den Ursprung der in der Menschheit sich vorfindenden Sünden- und Todesherrschaft die dogmatisirende Casualfrage nach dem Tode der noch nicht sündenfähigen Kinder außer Acht gelassen ist, sollte doch gegen diese einfachste wortgemäße Fassung nicht als Instanz geltend gemacht werden, während die von Dietzsch adoptirte Hofmannsche Fassung des ἐφ' ᾧ (auch ganz abgesehen von ihrer höchst zweifelhaften sprachlichen Berechtigung) es nur zu der in diesem Zusammenhang völlig bedeutungslosen Aussage bringt, daß bei schon vorhandener Todesherrschaft Alle sündigten. Mit Recht hält auch Pfld. an der causalen Fassung des ἐφ' ᾧ fest, behauptet aber in Folge seiner falschen Fassung des οὕτως, daß nun das Hindurchdringen des Todes zu Allen doppelt begründet sei durch die Sündenthat Adams und durch die Sündenthat Aller, was sich nur daraus erkläre, daß die Sündenthat Adams als solche schon die Sündenthat Aller gewesen sei (S. 40), was auf die not. b widerlegte falsche Anschauung hinauskommt, daß Alle in Adam gesündigt haben. Vergeblich beruft er sich dafür auf v. 13. 14, wo nicht gezeigt wird, daß der Tod Aller nicht in dem persönlichen Verschulden der Einzelnen begründet sein könne (S. 42), vielmehr, daß derselbe nicht in der (noch durch kein Gesetz festgestellten) Todeswürdigkeit ihrer Sünden, sondern nur in dem bei der adamitischen Sünde ein für allemal gesetzten Causalzusammenhang zwischen Tod und Sünde begründet war (s. o.). Denn da Paulus auch ein Gesetz im Gewissen kennt (Röm. 2, 14 f.), so kann die vor dem mosaischen Gesetz (von dem hier nach v. 14 allein die Rede) begangene Sünde nicht als „objective unverschuldete" (Vgl. Wendt, S. 197 f.) gedacht sein. Einen „vorgesetzlichen Zustand", der auch jenes Gesetz ausschlösse, kennt Paulus nicht, und jedenfalls ist hier von ihm nicht die Rede.

kann (1 Cor. 15, 50), zu einer unvergänglichen kommen kann. Aber durch das Strafurtheil, das über Adams Sünde gesprochen, ist dem sündigen Menschengeschlechte dieser Weg zum (ewigen) Leben versagt. Seitdem ist nun der Tod für alle Menschen unvermeidlich geworden, aber nicht weil die von Adam stammende Leiblichkeit naturnothwendig dem Tode verfällt, sondern weil dieselbe Ursünde, welche die Festsetzung des Todes als Sündenstrafe herbeiführte, zugleich das Hereinkommen der Sünde in die Welt bewirkte, in Folge dessen alle sündigten und dadurch todeswürdig wurden. Daß der Tod wirklich nur in Folge des bei dem ersten Sündenfall erlassenen Strafedicts die bleibende Strafe der Sünde geworden ist, beweist der Apostel dadurch, daß, obwohl zwischen der Uebertretung Adams und dem mosaischen Gesetze, welches die Sünde als todeswürdige Uebertretung erklärte, eigentlich kein Thun des Menschen als Sünde in diesem Sinne angerechnet werden konnte, dennoch der Tod allgemein war und auch die traf, die nicht, wie Adam (und die Uebertreter des mosaischen Gesetzes), ein mit der Todesandrohung verbundenes Gebot übertreten hatten (Röm. 5, 13. 14).

d) Direct spricht sich Paulus nicht darüber aus, wodurch er sich den die allgemeine Sündhaftigkeit bewirkenden Einfluß Adams auf sein ganzes Geschlecht (not. b.) vermittelt denkt. Allein da Adam nur durch die Zeugung mit dem ganzen Geschlecht im Lebenszusammenhange steht und eben darum auch Röm. 5 überall Adam genannt ist, obwohl eigentlich Eva zuerst gesündigt hat, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er, wie Philo (de vita Mos. III, pag. 675), jenen Einfluß durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht habe [5]). Die Zeugung beruht aber, wie §. 27, a, auf der fleischlichen Vereinigung der beiden Geschlechter (Eph. 5, 31 nach Gen. 2, 24.), welche, außerhalb der Ehe (als göttlicher Ordnung) in der πορνεία vollzogen (1 Cor. 6, 16), das Fleisch befleckt (2 Cor. 7, 1). In ihr wird also zunächst das Fleisch erzeugt (Vgl. Hebr. 12, 9. Joh. 3, 6), als die materielle Substanz des leiblichen Organismus [6]), die einst beim ersten Men-

5) Die Stelle Eph. 2, 3 hat mit unserer Frage gar nichts zu thun, da hier das φύσει unmöglich auf die leibliche Abstammung, sondern nur auf die natürliche Entwicklung (Röm. 2, 14) gehen kann.

6) Auch die Substanz des thierischen Organismus (Gen. 2, 19) ist Fleisch, nur der Art nach von der des menschlichen unterschieden (1 Cor. 15, 39). In diesem Sinne redet Paulus von den fleischernen Tafeln des Herzens als leiblichen Organs (2 Cor. 3, 3), von der Beschneidung als einer am Fleisch vollzogenen (Gal. 6, 12. 13. Röm. 2, 28. Vgl. Col. 2, 13. Eph. 2, 11). Indem die leibliche Krankheit zunächst die materielle Substanz des leiblichen Organismus berührt, redet er von der ἀσθένεια τῆς σαρκός (Gal. 4, 13. 14), von dem σκόλοψ τῇ σαρκί (2 Cor. 12, 7), von dem ὄλεθρος τῆς σαρκός (1 Cor. 5, 5). Die Sterblichkeit des σῶμα (Röm. 8, 11) beruht darin, daß die σάρξ sterblich ist (2 Cor. 4, 11, wo ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν das ἐν τῷ σώματι ἡμῶν v. 10 aufnimmt), das σῶμα τῆς σαρκός (Col. 1, 22) oder die σάρξ gradezu (Eph. 2, 15) erleidet den Tod. Die Ernährung des leiblichen Lebens geschieht dadurch, daß der materiellen Substanz des Leibes gleichartige Substanzen (τά σαρκικά) zugeführt werden (1 Cor. 9, 11. Röm. 15, 27), das Lieben des Leibes bildet den Gegensatz zum Hassen des Fleisches (Eph. 5, 28. 29). Das Fleisch constituirt die äußere sinnenfällige Erscheinung am Menschen (Col. 2, 1. 5. Vgl. Joh. 8, 15); es bildet aber die Substanz des leiblichen Organismus nur in diesem irdischen Leben; daher steht das ἐν σαρκὶ ζῆν

schen aus Erdenstaub gebildet ward (1 Cor. 15, 47 nach Gen. 2, 7), und darum ist die durch Zeugung vermittelte Verwandtschaft eine fleischliche (Röm. 9, 3: *συγγενεῖς κατὰ σάρκα*. 11, 14: *ἡ σάρξ μου*. Vgl. Phil. 3, 4. 5). Näher aber wird die Substanz der irdischen Leiblichkeit (welche das jenseitige Gottesreich nicht erlangen kann) bezeichnet als Fleisch und Blut (1 Cor. 15, 50. Vgl. Eph. 6, 12), und im Blute hat nach ATlicher Anschauung (§. 27, b) die Seele ihren Sitz. Da nun bei der Zeugung eines lebendigen Menschen natürlich lebendiges d. h. beseeltes Fleisch[7]) erzeugt wird, so wird offenbar die Seele miterzeugt gedacht[8]). Wenn also die zunächst in Adam durch seine Uebertretung zur herrschenden Macht gewordene Sünde auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, so kann sie nur, weil sie in der *σάρξ* und *ψυχή* ihren Sitz hatte, oder weil seine beseelte *σάρξ* eine durch die Sünde beherrschte und verderbte war, mit dieser übergegangen sein. In der That aber heißt es Röm. 7, 18, daß in der (empirischen) *σάρξ* nichts Gutes wohne, und da diese Aussage begründen will, daß Paulus jenes widerspruchsvolle Thun des Bösen Seitens des das Gute wollenden Menschen auf die in ihm wohnende Sünde zurückführt (v. 15—17 und dazu §. 66, c), so ist damit indirect gesagt, daß diese in ihm wohnende Sünde eben das Nichtgute ist, das in seinem Fleische wohnt. Und wenn nach 1 Cor. 2, 14 der psychische Mensch für den Geist Gottes ebenso unempfänglich ist, wie nach Röm. 7, 14 der sarkische, ja wenn nach dem Zusammenhange mit 1 Cor. 3, 1—3 auch dort das *σαρκικός* ein reiner Wechselbegriff für *ψυχικός* ist, so ist es klar, daß nach Paulus die Sünde in dem beseelten Fleisch ihren Sitz hat und mit diesem durch sie verderbten Fleisch von Adam auf seine Nachkommen fortgepflanzt wird[9]). Wie das aber zu verstehen,

---

(Gal. 2, 20. 2 Cor. 10, 3. Vgl. Phil. 1, 22), wo nur an die gegenwärtige Leiblichkeit gedacht ist. In alledem liegt nichts, was von dem sonstigen NTlichen Begriffe der σάρξ abwiche (Vgl. §. 27, a).

7) Auch bei Paulus ist ganz wie §. 27, b die Seele Trägerin des leiblichen Lebens. Sie sucht man, wenn man den Menschen tödten will (Röm. 11, 3 nach 1 Reg. 19, 10), sie ist vom Tode bedroht (Röm. 16, 4. Vgl. Phil. 2, 30), sie opfert man mit seinem Leben (1 Thess. 2, 8), auf sie ruft daher Paulus den Herrn über Leben und Tod als Zeugen herab (2 Cor. 1, 23). Sie bildet ganz wie dort den Lebensmittelpunkt des Individuums (Vgl. das ATliche כָּל־נֶפֶשׁ Röm. 2, 9. 13, 1 und das ἐκ ψυχῆς Col. 3, 23. Eph. 6, 6), so daß einer sich für die Seelen (das Ich) der Andern hingiebt (2 Cor. 12, 15. Vgl. das μιᾷ ψυχῇ und σύμψυχοι Phil. 1, 27. 2, 2). Durch sie als das Subject jeder sinnlichen Empfindung wird auch das beseelte Fleisch empfindungs- und daher leidensfähig (θλῖψις τῇ σαρκί 1 Cor. 7, 28. Vgl. Col. 1, 24).

8) Während der aus dem Erdenstaub gebildete erste Mensch durch das Einblasen des göttlichen Lebenshauchs zur ψυχὴ ζῶσα ward (1 Cor. 15, 45 nach Gen. 2, 7), so wird jeder Nachkomme Adams durch Zeugung eine lebendige Seele; denn die irdische Leiblichkeit, mit welcher jeder geboren wird, ist ebenso eine aus Fleischessubstanz gebildete (Vgl. 2 Cor. 3, 3), wie eine ihrem Wesen nach vonvornherein durch die ψυχή bestimmte (σῶμα ψυχικόν: 1 Cor. 15, 44). Wie dasselbe Fleisch und Blut, so wird also auch, so zu sagen, dasselbe Seelenwesen durch das Menschengeschlecht hin fortgepflanzt.

9) So wenig nemlich das σῶμα ψυχικόν 1 Cor. 15, 44 ein Leib sein kann „welcher eine irdische ψυχή umschließt" (Wendt, S. 130), da, wenn dies σῶμα σπείρεται d. h. ins Grab gesenkt wird, die Seele sich bereits vom Leibe getrennt hat, so wenig

kann nur aus einer näheren Betrachtung der paulinischen Anthropologie erhellen, so weit dieselbe von der ATlich-urchristlichen Grundlage aus eigenthümlich fortgebildet ist.

§. 68. Die paulinische Anthropologie.

Vgl. Tholuck, über σάρξ als Quelle der Sünde (Studien und Kritiken. 1855, 3); Krumm, de notionibus psychologicis paulinis. 1858; Holsten, die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus. 1855 (Wieder abgedruckt in Holsten, zum Evangelium des Paulus und Petrus. IV. Rostock, 1868); H. Lüdemann, die Anthropologie des Apostel Paulus. Kiel 1872; Ecklund, σάρξ voc. quid apud P. ap. significet. Lundae 1872.

Weder hat Paulus die materielle Substanz des Leibes an sich als böse, noch die Sinnlichkeit als das Prinzip aller Sünde gedacht. a) Vielmehr bezeichnet er als Fleisch den Menschen nach seinem natürlichen Wesen, soweit es ursprünglich specifisch von Gott unterschieden, durch die in ihm wohnende Sünde aber in einen feindlichen Gegensatz gegen ihn verkehrt ist. b) Daneben kennt Paulus eine gottverwandte Seite des Menschen, die aber der Macht der Sünde im Fleische gegenüber unkräftig bleibt und sein praktisches Verhalten nicht zu bestimmen vermag. c) Weil darum dies bessere Ich des Menschen nach außen hin nie zur Geltung kommt, nennt Paulus dasselbe den innern Menschen im Gegensatz zu der im Leibe und seinen Gliedern ausschließlich zur Erscheinung kommenden Sündenherrschaft. d)

a) Es ist neuerdings vielfach die Behauptung aufgestellt worden, daß die paulinische Anthropologie den Boden der ATlichen Anschauung ganz verlassen habe und zu der dualistischen Weltanschauung der hellenistischen Philosophie übergegangen sei. Zwar wenn Baur dem Apostel die Ansicht zuschreibt, daß der materielle Leib mit den ihm einwohnenden Trieben und Kräften das eigentlich substantielle Wesen des Menschen ausmache, das als solches nur ein dem göttlichen entgegengesetztes sein könne (S. 143 f.), so hat Holsten die hier offenbar vorliegende Verwechslung von *σῶμα* und *σάρξ* vermieden und die (beseelte) *σάρξ* als die lebendige materielle Substanz des Menschen bezeichnet, die in einem absoluten Gegensatz zu Gott steht und das Prinzip alles Bösen ist (S. 396, 98). Da hiegegen nun offenbar die Thatsache spricht, daß das Hineinkommen der Sünde in die Menschheit auf die Uebertretung Adam's zurückgeführt wird (§. 67, b), so hat Pfleiderer angenommen, daß diese dualistische Anschauungsweise, wonach die materielle *σάρξ* selbst eine geistwidrige Causalität und das Prinzip der Sünde ist, die also aus der Natur des Menschen, näher aus dem Stoffe seiner Leiblichkeit abgeleitet wird, bei Paulus unvermittelt neben der andern hergehe, welche dieselbe auf die Sünde Adams zurückführt (S. 46. 61 f. Vgl. Lipsius, S. 334)[1]. Allein abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer solchen un-

---

ist der ψυχικὸς ἄνθρωπος 2, 14 ein Mensch, „welcher in seiner ψυχή lediglich das Organ rein menschlicher Erkenntniß besitzt" (S. 128), da das πνεῦμα im Gegensatz nicht „das religiöse Erkenntnißorgan" bezeichnet, sondern das göttliche Offenbarungsprinzip, dessen Wirksamkeit durch die von der ψυχή bestimmte Beschaffenheit des Menschen behindert wird.

1) In anderer Weise nimmt Lüdemann bei Paulus zwei durchgängig verschiedene

gelösten Antinomie bei Paulus, scheitert diese Ansicht schon daran, daß, wie Pfld. S. 48 selbst zugiebt, nach Röm. 7, 18 das Fleisch nicht selbst die Sünde d. h. bei Paulus, der die Sünde immer als wirksame Macht denkt, das Prinzip der Sünde ist, sondern die Sünde nur in ihm wohnt. Wurzelt die Sünde aber in der materiellen Substanz des Leibes, sofern das Wesen des Fleisches an sich böse ist, so könnte derselbe nicht vor der Umwandlung dieser seiner substanziellen Grundlage (1 Cor. 15, 44) dem Herrn angehören (6, 13. 15), Gottes Tempel (v. 19), Gott ein wohlgefälliges Opfer werden (Röm. 12, 1) und mit seinen Gliedern der Gerechtigkeit dienen (6, 13. 19)[2]), wie Wendt, S. 109 schlagend gezeigt hat. Ihrer philosophischen Form entkleidet käme diese Anschauung doch nur darauf hinaus, daß die σάρξ die Sinnlichkeit (Usteri, S. 410. Vgl. Dähne, S. 64) d. h. die Gesammtheit der im leiblichen Organismus oder in seiner materiellen Substanz wurzelnden Triebe ist. Ist nun das Fleisch als solches ein widergöttliches Prinzip, so sind diese an sich sündlich und die Heiligung des Leibes könnte nur in der Abtödtung aller sinnlichen Triebe bestehen, worin sie thatsächlich bei Paulus nicht besteht. Es könnte also höchstens insofern die Sünde in der materiellen σάρξ wohnen, als die Präponderanz der sinnlichen Triebe über das geistige Wesen des Menschen, das dieselben beherrschen sollte, die Grundform und das Prinzip aller Sünde ist. Hierauf kommt im Grunde R. Schmidt wieder hinaus, wenn er, an der physischen Bedeutung der σάρξ streng festhaltend, zuletzt erklärt, die Materialität des menschlichen Wesens sei nicht an sich, sondern nur insofern, als ihr erfahrungsmäßig die Bedeutung eines wirksamen Lebensprincips zukommt, Quelle und Grund alles sündlichen Einzelverhaltens (S. 44). Aber auch dieses bewährt sich bei Paulus nicht. Unter den Fleischeswerken werden Gal. 5, 19—21 keineswegs nur Sünden, die aus der Sinnlichkeit stammen, sondern auch Sünden der Lieblosigkeit genannt, die falsche πρόνοια τῆς σαρκός erzeugt nicht nur Schwelgerei und Unzucht, sondern auch Streit und Eifer (Röm. 13, 13. 14), und Gal. 5, 13 bildet die Liebe den Gegensatz gegen die entfesselte Herrschaft der σάρξ. Wegen ihrer Streitsucht sind die Corinther σαρκικοί (1 Cor. 3, 3). Nicht nur ein φρόνημα (Röm. 8, 7), sondern auch die Unruhe einer

Gedankenreihen an, die sich auf entgegengesetzter anthropologischer Basis bewegen, von denen die erste Röm. 1—4, die andere Röm. 5—8 zum Ausdruck komme und die letztere ganz auf hellenistisch-dualistischer Anschauung ruhe, wie jene auf ATlicher; doch nur darum, weil er sich Cp. 1—4 „mit voller Absichtlichkeit auf den Standpunkt des jüdisch-gesetzlichen Bewußtseins stellt" (S. 206). Wenn dagegen auch Biedermann die Sünde als eine nothwendige Aeußerung der von Gott dem Menschen von Anfang an anerschaffenen Fleischesnatur in ihrem Widerstreit mit seiner Geistesbestimmung faßt, so sieht er darin keinen Dualismus, sondern nur ein vermittelndes Moment für den Entschluß Gottes, seine Liebe als reine Gnade zu offenbaren (S. 200), und findet darin sowenig einen Widerspruch mit der Erzählung vom Sündenfall, daß er nach dieser auch Röm. 7, 7 die Genesis der Sünde dargestellt sieht, freilich jeden Gedanken an eine Erbsünde ablehnend.

2) Eben darum hat sich Holsten zuletzt entschließen müssen, die Stelle 2 Cor. 7, 1 für unpaulinisch zu erklären (S. 387). Wenn die σάρξ ihrer Natur nach Prinzip und Quelle aller sündlichen Befleckung ist, so kann sie freilich nicht Object derselben sein; aber da nun Paulus unzweifelhaft von einer Befleckung des Fleisches redet, so ist eben die σάρξ nicht an sich als sündhaft gedacht.

Furcht und Besorgniß, die durchaus nicht sinnlicher Art war (2 Cor. 7, 5), wird der σάρξ beigelegt, und 2 Cor. 1, 12 redet von einer σοφία σαρκική (Vgl. 1 Cor. 1, 26. 2 Cor. 1, 17)[3]). Erhellt hieraus, daß der Begriff der σάρξ, wo sie als Sitz der Sünde gedacht ist, keineswegs in den der Sinnlichkeit aufgeht, so entspricht es auch der paulinischen Anschauung von der Sünde durchaus nicht, in der sinnlichen Sünde das Princip aller Sünde zu sehen. Wem das Wesen der sittlichen Erneuerung darin besteht, daß der Mensch aufhört, sich selbst zu leben (2 Cor. 5, 15. Röm. 14, 7), und wem die höchste Erscheinungsform der Sünde die Hochmuthssünde gotteslästerlicher Anmaßung ist (2 Thess. 2, 4 und dazu §. 63, c), der kann das eigentliche Wesen der Sünde nicht in der Sinnlichkeit gesucht haben.

b) Um den Sinn, in welchem Paulus die σάρξ des (lebendigen) Menschen als Sitz der Sünde bezeichnet, richtig zu verstehen, ist vor Allem festzuhalten, daß dieselbe dabei in völliger Einheit mit der ψυχή gedacht ist (Vgl. §. 67, d), daß also hier die Materialität desselben als solche gar nicht in Betracht kommen kann; denn in der ψυχή als dem Lebensprincip des Fleisches (das ja nach §. 27, c auch nach seiner Trennung von der dem Tode verfallenden σάρξ fortdauert) liegt jedenfalls schon ein immaterielles Element. Auch ist unzweifelhaft dieses Lebensprincip nach Gen. 2, 7 (1 Cor. 15, 45) uranfänglich als aus Gott stammend und daher nicht in einem ursprünglichen Gegensatz zu Gott stehend gedacht. Allein dadurch unterscheidet sich eben der Mensch von Gott und den höheren Geisteswesen, daß das göttliche Lebensprincip bei ihm eingegangen ist in das Fleisch; seine Fleischlichkeit constituirt daher seine specifische Eigenthümlichkeit im Unterschiede von dem göttlichen Wesen, und darum kann durch σάρξ der Mensch nach seinem natürlichen Wesen bezeichnet werden. Schon im A. T. wird das menschliche Wesen in seinem specifischen Unterschiede vom göttlichen häufig als Fleisch bezeichnet. Das Fleisch bildet den Gegensatz gegen Gott (Psalm 56, 5. Jerem. 17, 5), sein Wort (Jesaj. 40, 6—8. Deutr. 5, 26) oder seinen Geist (Jesaj. 31, 3. Hiob 34, 14. 15)[4]). Es ist hier weder das End-

---

3) Wenn hiegegen R. Schmidt, S. 25. einwendet, es liege nicht nothwendig in der Consequenz einer Anschauung, welche den erfahrungsmäßigen Grund der Sünde überhaupt in der materiellen Leiblichkeit findet, daß alle Einzelsünden in gleicher Unmittelbarkeit sich müßten auf dieselbe zurückführen lassen (Vgl. auch Pfld., S. 55), so werden doch hier eben rein geistige Sünden unmittelbar auf die σάρξ zurückgeführt, und ausdrücklich als Werke des Fleisches bezeichnet. So wenig Schmidt S. 28 f. von seinen Voraussetzungen aus die Vorstellung einer σοφία σαρκική zu erklären vermocht hat, so offenbar deutet sie Pfleiderer, S. 52 dem Wortlaut entgegen, indem er darunter eine Weisheit versteht, die sich nur an Aeußerliches, an die Oberfläche des sinnlichen Scheins hält (Vgl. dagegen Wendt, S. 168 f.). Ist „der auf das endlich natürliche Eigenleben gerichtete Naturwille, wie er theils als sinnlicher, theils als selbstischer zur Erscheinung kommt" das Prinzip aller Sünde (Pfleiderer, S. 56), so kann die σάρξ, als belebte Materie des Leibes gedacht, nicht mehr selbst das objective Sündenprinzip sein (S. 59); denn es wird nicht bloß der „modernen Psychologie", sondern jeder natürlichen Anschauung widersprechen, „die belebte Materie des Leibes selbst als Subject dieses Naturwillens zu betrachten" (S. 57).

4) Auch bei Paulus kommt das ATliche כָּל־בָּשָׂר (§. 27, a) vor; aber auch nur da, wo ausdrücklich das menschliche Wesen in den Gegensatz zu Gott gestellt werden soll, wie

liche und Vergängliche, noch das Schwache und Nichtige menschlichen Wesens, das diesen Gegensatz constituirt, sondern zunächst die im Fleische gegebene Naturbasis desselben. An vielen Stellen, wo vom Fleisch unzweifelhaft im eigentlichen Sinne die Rede ist, beherrscht dieser Gegensatz den Ausdruck. So sind Röm. 9, 8 die *τέκνα τῆς σαρκός* fleischlich erzeugte Kinder, aber im Gegensatz zu den nicht auf Grund der Naturordnung sondern in Kraft göttlicher Verheißung erzeugten (Vgl. Gal. 4, 23. 29); so bezeichnet das *κατὰ σάρκα* Röm. 1, 3. 9, 5 die leibliche Abstammung Christi, aber im Gegensatz zu seinem höheren Wesen, das nicht auf dieser Abstammung beruht; so steht das *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1 Cor. 10, 18) im Gegensatz zu dem nicht durch leibliche Abstammung constituirten *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16); so steht das *ζῆν ἐν σαρκί* Gal. 2, 20 (Vgl. Phil. 1, 22) im Gegensatz zu einem höheren Leben, das göttlichen Ursprungs ist. Da dieses aber ausdrücklich als ein Leben Christi in ihm bezeichnet wird, so geht hier die ursprüngliche Bedeutung der *σάρξ* schon ganz in die Bezeichnung dessen, was dem irdischen Menschen als solchem eigen ist, über. Und so kommt es denn, daß das Fleisch auch da der Ausdruck für das natürlich-menschliche Wesen in seinem specifischen Unterschiede von Gott ist, wo die Beziehung auf den ursprünglichen physischen Sinn des Wortes zurücktritt[5]). Daß aber das

---

Gal. 2, 16. 1 Cor. 1, 29. Röm. 3, 20, wo das menschliche Streben nach Gerechtigkeit und Ruhm vom Standpunkte dessen, was vor Gott gerecht und ruhmwürdig ist, beurtheilt wird. Aehnlich schließt σάρξ καὶ αἷμα (Vgl. §. 67, d) Gal. 1, 16 das Rathereholen bei Menschen aus im Gegensatz zu Gott, von dem nach v. 15 dem Apostel die Offenbarung seines Sohnes zugekommen war (Vgl. Matth. 16, 17 und dazu §. 27, b). Es ist ganz richtig, daß die Formel πᾶσα σάρξ das Concretum des Menschen und nicht das Abstractum der menschlichen Natur bezeichnet (R. Schmidt, S. 18); aber der Mensch wird nach dieser Seite seines Wesens nur darum bezeichnet, weil in ihr sein spezifischer Unterschied von dem göttlichen Wesen liegt. Auch ich halte es für incorrect, wenn man von verschiedenen „Bedeutungen" des Wortes σάρξ bei Paulus redet; da aber nach §. 67, d σάρξ auch bei Paulus vielfach nur das materielle Substrat des σῶμα bezeichnet, so kann die Anwendung des Wortes in dem obenbesprochenen Sinne nur als eine eigenthümliche „Erweiterung" des Begriffs bezeichnet werden. Mit Absicht vermeide ich aber die Deutung desselben auf die „Creatürlichkeit" des Menschen, die Wendt vorzieht, da die ja auch den höheren Geisteswesen eignet, die nicht σάρξ sind.

5) Das καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα (2 Cor. 11, 18) schließt allerdings den Stolz auf die echtisraelitische Abkunft ein (v. 22), geht aber darüber hinaus auf alle Vorzüge, die der Mensch auf natürlichem Wege erworben hat (v. 23. Vgl. Phil. 3, 3 ff.). Das εἰδέναι κατὰ σάρκα (2 Cor. 5, 16) bezeichnet das Kennen des Menschen nach dem, was er von Natur ist, im Gegensatz zu dem gottgewirkten neuen Leben desselben in Christo, auch wo die Reflexion auf leibliche Abstammung oder Beschaffenheit ganz zurücktritt. Röm. 4, 1. Gal. 3, 3 bezeichnet das κατὰ σάρκα und σαρκί ausschließlich das durch natürlich-menschliche Thätigkeit Erlangte im Gegensatz zu dem durch die Gnade oder den Geist Gottes Gewirkten, 2 Cor. 10, 3. 4 das Streiten mit bloß menschlichen Waffen im Gegensatz zu den göttlichen Kräften, durch die man allein den Sieg erlangt. In diesem Sinne kann von einer σοφία σαρκική die Rede sein (2 Cor. 1, 12. 17. Vgl. 1 Cor. 1, 26) im Gegensatz zur göttlichen Gnade. In demselben Gegensatze zu göttlicher Kraft und göttlichem Geiste heißt diese Weisheit 1 Cor. 2, 5. 13 σοφία ἀνθρώπων oder ἀνθρωπίνη. Vgl. dazu Anm. 3.

Fleischliche ganz das Natürlich-menschliche als solches bezeichnet, erhellt am klarsten aus 1 Cor. 3, 3, wo das σαρκικὸν εἶναι erst durch κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν näher bestimmt und dann v. 4 durch das ἄνθρωπον εἶναι (lies: ἄνθρωποί ἐστε) geradezu ersetzt wird (Vgl. Röm. 6, 19, wo die σάρξ und das ἀνθρώπινον ebenfalls Correlatbegriffe sind). Diese Wendung des Begriffs der σάρξ, in welcher jede Reflexion auf den ursprünglich physischen Sinn des Wortes aufgegeben ist, ist dem Paulinismus durchaus eigenthümlich. Es ist freilich durchaus nicht richtig, wenn man deshalb sagt, die σάρξ im technischen Sinne des paulinischen Systems sei die menschliche Natur in ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben (Neander, S. 664) oder der sündliche Hang überhaupt (Schmid II, S. 269). Die σάρξ in diesem Sinne ist an sich so wenig sündhaft, wie die σάρξ im physischen Sinne (not. a). Denn daß der Mensch auf Grund seiner Naturbasis mit Bewußtsein und freier Selbstbestimmung ein eigenartiges relativ selbstständiges, seinen irdischen Verhältnissen und Bedürfnissen angepaßtes Leben lebt, kann nur der Wille Gottes sein, welcher den Menschen zur lebenden Seele machte (Gen. 2, 71) und damit das Prinzip der Individualität (§. 67,d. Anm. 7) in ihn pflanzte. Wenn nun nach paulinischer Anschauung in dieser σάρξ die Sünde wohnt, so kann das nur heißen, daß gerade die auf Grund seiner Naturbasis gewordene Eigenart menschlichen Wesens dem Menschen Anlaß geworden ist und wird, diese seine Eigenart im Gegensatz zum göttlichen Willen geltend zu machen und so sich gottwidrig zu bestimmen. Dies ist zuerst in der Uebertretung Adams geschehen und wenn durch ihn die Sünde in die ganze Menschenwelt hineingekommen, so ist allerdings dadurch eine tiefgreifende Wesensänderung mit der σάρξ, wie er sie auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt (§. 67,b. c), vorgegangen [6]). Nun ist die σάρξ der empirischen Menschheit [7]) allerdings dadurch, daß von Adam her die Sünde in ihr wohnt und herrscht, sündhaft geworden d. h. die ursprüngliche

6) Wenn Pfleiderer, S. 61 bei Paulus davon durchaus nichts finden kann, so ist der Grund davon nur, daß er sich weigert, die naheliegende Combination zwischen Röm. 5, 12 und den paulinischen Aussagen über die σάρξ zu vollziehen und einen so scharfen Dialectiker lieber bei einer ungelösten Antinomie stehen bleiben läßt.

7) Hiegegen wendet Schmidt, S. 16 ein, daß der ganz allgemeine Charakter der (artikellosen) Formeln, wie κατὰ σάρκ. περιπ, ἐν σαρ. εἶναι, die an sich selber bereits einen sittlichen Tadel einschließen, eine derartige Näherbestimmung ausschließe, daß sie also (wenn unsre Begriffsfassung richtig) die menschliche Natur überhaupt, nicht eine so oder so bestimmte menschliche Natur bezeichnen würden. Diese Instanz verliert aber alle Bedeutung, sobald man erwägt, daß Paulus eben nicht über σάρξ und ἁμαρτία an sich philosophirt, sondern den Thatbestand der Sündenherrschaft innerhalb der empirischen Menschheit in seinen letzten Gründen erörtert. Innerhalb dieses Thatbestandes giebt es aber nur eine von der Sünde beherrschte und verkehrte σάρξ, Paulus kann also sehr wohl von dem Wesen der σάρξ überhaupt reden und dabei doch überall nur an die σάρξ, wie sie in der empirischen Menschheit beschaffen ist, denken. Weil er aber dies thut, so scheint mir auch die Unterscheidung Wendt's, wonach die paulinische σάρξ wegen ihrer creatürlichen Schwäche unfähig ist das Göttliche zu erkennen und das Gesetz zu erfüllen, aber nur irrt und sündigt, wenn sie mit eigener Kraft das Göttliche erkennen und den göttlichen Willen erfüllen will (S. 200 f.), doch dem Apostel fremdartige Reflexionen aufzudrängen und den richtigen Gesichtspunkt vielfach zu verschieben.

Unterschiedenheit und relative Selbstständigkeit des natürlich-menschlichen Wesens gegenüber dem göttlichen ist zu einer eigenwilligen Gegensätzlichkeit verkehrt. Nun dient der Mensch *τῇ σαρκί* dem Gesetz der Sünde (7, 25), und wenn das Gesetz Gottes unfähig ist, seine Erfüllung zu erwirken (8, 3), so liegt das daran, daß es in diesem Punkte schwach war durch das Fleisch (*ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*), an dessen von der dasselbe beherrschenden Sündenmacht geleiteten Widerstande sich die Kraft des Gesetzes brach. Denn da die Sünde das widergöttliche Princip ist, so kann die von ihr beherrschte *σάρξ* sich dem Gesetze Gottes nicht unterordnen, und weil sie das nicht kann, so muß der Gegenstand ihres Trachtens (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*) das Gottfeindliche (im Gegensatze zu dem Gottwohlgefälligen, das den Inhalt des Gesetzes bildet) sein (8, 7: *ἔχθρα εἰς θεόν*). Darum können andererseits alle, die im Fleische sind und somit unter der Herrschaft der Sünde stehen, Gott nicht gefallen (7, 5. 8, 8), vielmehr muß das *ζῆν* (oder *περιπατεῖν* 2 Cor. 10, 2. Röm. 8, 4) *κατὰ σάρκα* den Tod bringen (8, 12, 13). Die Werke der *σάρξ* sind sündhaft (Gal. 5, 19. Vgl. v. 13), sie steht im positiven Widerstreit gegen das göttliche *πνεῦμα* (Gal. 5, 17. 6, 8). Wo seine Natürlichkeit noch das ganze Wesen des Menschen ausmacht, so daß er *σάρκινος* (und damit unter die in der *σάρξ* herrschende Sünde verkauft) ist, da steht er im unlösbaren Widerspruch gegen das pneumatische Gesetz Gottes (Röm. 7, 14) und ist für das Pneumatische als solches unempfänglich (1 Cor. 3, 1, lies *σαρκίνοις*)[8].

c) Wenn der Apostel, Röm. 7, 18 von dem Sitz der Sünde in seinem Ich redend, diesen ausdrücklich als die *σάρξ* bestimmt, so muß es in diesem Ich noch einen gewissen Gegensatz gegen die *σάρξ* geben, und v. 25 wird es vollends klar, daß es noch eine andere Seite des menschlichen Wesens giebt, welche, als eine wesentlich gottverwandte, vonvornherein von jener fleischlichen Natürlichkeit sich unterschied und darum nicht in dem Sinne wie jene das Herrschaftsgebiet der Sünde ist. Da nun Paulus in dem Fleisch nur als beseeltem (not. b) das specifische Wesen des Menschen im Unterschiede vom göttlichen sieht, zu dem es durch die Herrschaft der Sünde in ihm in einen feindlichen Gegensatz getreten, so kann er die *ψυχή*, die ja nach §. 67, d bei der empirischen Menschheit nicht mehr unmittelbar ein Hauch aus Gott ist, sondern in ihrer sündhaften Verderbtheit durch die Zeugung propagirt und darum völlig in diesen Gegensatz mit verschlungen ist (Vgl. 1 Cor. 2, 14), nicht als Trägerin dieses höheren gottverwandten Lebens denken, und so kommt

---

8) Gegen diese Fassung der paulinischen σάρξ-Lehre hat Pfleiderer S. 57 f. mir eingewandt, daß dann unmöglich Röm. 7, 18 zwischen dem Ich und dem Fleisch unterschieden werden könnte, obwohl diese Stelle not. c in wesentlicher Uebereinstimmung mit seiner trefflichen Darstellung (S. 63 f.) ausführlich erörtert ist, und daß dann die Stellen unerklärt bleiben, wo die σάρξ mit dem σῶμα und den μέλη in Beziehung gesetzt wird. Diese Stellen sind aber sämmtlich not. d eingehend erörtert, und schon hier erhellt, daß ja das Fleisch im engeren Sinne nach unsrer Auffassung immer die Basis bleibt für das Fleisch im weiteren Sinne. Wenn geleugnet wird, daß die Sünde in der σάρξ als der materiellen Substanz der Leiblichkeit ihren Sitz hat, weil die Aussagen hierüber einen weiteren Sinn fordern, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß die Sünde, nachdem sie einmal in das ganze natürlich-menschliche Wesen hineingekommen, auch in dem dazu wesentlich gehörigen Leibe mit seinen Gliedern wohnt.

es denn, daß ψυχή nirgends bei ihm in diesem sonst allen NTlichen Schriftstellern §. 27, c) geläufigen Sinne vorkommt. Aber auch den Begriff des πνεῦμα konnte er dafür nicht brauchen; denn in dem ATlichen Sinne, wonach das πνεῦμα als der Lebensgeist aus Gott den Menschen zur lebendigen Seele machte, ist das πνεῦμα sachlich nichts anderes als die ψυχή[9]). In dem Sinne aber, in welchem grade bei Paulus und zuerst bei ihm (Vgl. §. 62, d) der Geist aus Gott oder der heilige Geist das Princip eines neuen heiligen Lebens im Christen ist, kann der natürliche Mensch selbstverständlich das πνεῦμα nicht besitzen, und in diesem Sinne redet er allein vom πνεῦμα, wo er lehrhaft spricht. Wie jene Erweiterung des Begriffs der beseelten σάρξ durch seine Vertiefung der Lehre von der Sünde bedingt ist, welche er bis in ihre letzten Ursprünge verfolgt und in ihrer ganzen Macht über den natürlichen Menschen, den sie zum Guten schlechthin unfähig macht, darstellt, so ist diese Verengerung des Begriffs des πνεῦμα durch die schärfere Ausprägung der Lehre von dem göttlichen Ursprung des neuen sittlichen Lebens im Menschen bedingt, für die er den Begriff des πνεῦμα im specifischen Sinne vorbehalten muß. Und sofern jene Lehre nur das nothwendige Complement dieser ist, erhellt, daß es seine Heilslehre mit ihrem bis in seine letzten Gründe verfolgten Gegensatz von Sünde und Gnade ist, welche bei Paulus diese eigenthümliche Umbildung der NTlichen Anthropologie hervorgerufen hat. Paulus bezeichnet daher 7, 25 die andere Seite des natürlichen Menschen, welche der σάρξ gegenübersteht, als den νοῦς[10]).

---

9) Natürlich ist dem Apostel auch dieser Sinn nicht fremd. Auf ihm beruht es, daß das menschliche Wesen in populärer Weise als die Synthese von Fleisch und Geist (Marc. 14, 38) oder Leib und Seele (Matth. 10, 28) bezeichnet werden kann. Diesem populären Sprachgebrauch, den Wendt S. 121 gewiß mit Unrecht (Vgl. §. 27, c) für einen ihm eigenthümlichen erklärt, folgt Paulus, wenn er 1 Cor. 5, 3 seiner leiblichen Abwesenheit seine geistige Anwesenheit gegenüberstellt, wie Col. 2, 5 seiner fleischlichen Abwesenheit. In allen übrigen Stellen, die sonst hiefür angeführt werden, spricht ihre religiöse Beziehung dafür, an das neue Geistesleben der Christen (§. 86, b) zu denken. Anders ist es 1 Cor. 2, 11, wo Paulus die Thatsache, daß Gottes Geist die Tiefen Gottes (mit allen in ihnen verborgenen Heilsrathschlüssen) kennt und darum zu offenbaren vermag, dadurch erläutert, daß Niemand das Wesen des Menschen (mit Allem, was in seinen Tiefen verborgen) kennt, als der Geist, der in ihm ist. Hier, wo jene Vergleichung den Begriff des πνεῦμα nothwendig herbeiführte, ist also der Geist das Princip des menschlichen Selbstbewußtseins, das als solches zu der Unterscheidung einer gottverwandten und gottentfremdeten Seite des natürlichen Menschen in gar keiner directen Beziehung steht. Wie wenig aus dieser Stelle folgt, daß alles geistige Leben im Menschen als solches schon zugleich als die höhere gottverwandte Seite seines Wesens gedacht ist, erhellt am klarsten daraus, daß grade in diesem Zusammenhange der ἄνθρωπος ψυχικός, der doch jedenfalls ein Selbstbewußtsein und in diesem Sinne also auch ein πνεῦμα hat, als unempfänglich für das, was vom Geiste Gottes kommt, bezeichnet wird (v. 14).

10) Nie steht νοῦς synonym für πνεῦμα, da der ganz vereinzelte Ausdruck 1 Cor. 2, 16 (νοῦς Χριστοῦ) lediglich durch den Wortlaut des vorhergehenden Citats (Jesaj. 40, 13. Vgl. Röm. 11, 34) bedingt ist. Ja, es erscheint 1 Cor. 14, 14. 15 (Vgl. v. 19) der νοῦς sogar ausdrücklich als Gegensatz zu dem πνεῦμα des Christen. Im Uebrigen thut man auch hier gut, bei der Erörterung des Begriffs des νοῦς zunächst von den Stellen abzusehen, wo von dem νοῦς im Gläubigen die Rede ist (Vgl. §. 86, b).

Dieser *νοῦς* ist bei den Heiden das Organ für die Erkenntniß des Guten und Bösen, die erst verloren geht, wenn er verderbt ist (Röm. 1, 28. Vgl. Eph. 4, 17), sowie das Organ, mittelst dessen sie Gott erkennen aus seiner Schöpfung (v. 20); seine *νοήματα* sind es, die auch für die Erkenntniß des Evangeliums geöffnet oder verschlossen werden können (2 Cor. 3, 14. 4, 4). Der *νοῦς* ist also im Gegensatz zum Leiblichen unstreitig etwas Geistiges im Menschen und zwar zunächst ein theoretisches Vermögen, aber er ist nicht Geist im specifischen Sinne; er ist im Gegensatz zu seiner fleischlichen Natürlichkeit ein Gottverwandtes im Menschen, weil er das Göttliche und Gute erkennt und durch das Wohlgefallen, das er ihm zollen muß, es als sein Gesetz anerkennt (Röm. 7, 22. 23. 25), aber er ist nicht, wie das *πνεῦμα* der Christen, eine heilige Gotteskraft. Daraus erklärt sich, daß er im Widerstreit mit der *σάρξ* schlechterdings ohnmächtig bleibt, daß er durch die in der *σάρξ* herrschende Sünde verderbt werden kann (1, 28) und daher ebenfalls einer Erneuerung bedarf (12, 2). Dem paulinischen Begriff entspräche noch am besten unser: Bewußtsein (zuweilen auch: Sinn), sofern dasselbe nicht rein als theoretisches Vermögen gedacht wird, sondern auch eines praktischen, wenn auch unkräftigen Antriebes fähig ist. In diesem Bewußtsein erkennt der Mensch Gott und fühlt sich seinem Willen verpflichtet (*δουλεύει νόμῳ θεοῦ*: Röm. 7, 25); aber nachdem einmal durch die Sünde sein natürliches Wesen in den feindlichen Gegensatz zu Gott getreten, vermag dies Bewußtsein nicht mehr sein Verhalten zu bestimmen, sondern wird selbst getrübt und verkehrt[11]).

d) Da das Herz auch bei Paulus, wie §. 27, d, als das Centralorgan im Innern des Menschen gedacht ist, in welchem alles geistige Leben seinen Sitz hat[12]), so kann auch der *νοῦς* nur in ihm befindlich sein. Nach

11) Daß Paulus Röm. 7, wo er ausdrücklich von dem Wesen des natürlichen Menschen handelt, den Ausdruck πνεῦμα absichtlich vermeidet, zeigt unwiderleglich, daß er das πνεῦμα in dem für ihn spezifischen Sinne (also abgesehen von dem Anm. 9 besprochenen populären Sprachgebrauch) dem Wesen des im Christenthum neugeschaffenen Menschen vorbehält, daß er also nicht σάρξ und πνεῦμα als die beiden Seiten im natürlichen Menschen unterscheidet, wie immer noch aus Stellen, die lediglich von Christen handeln, zu beweisen versucht wird (Vgl. Reuß II. S. 27. Beyschlag, S. 205, R. Schmidt, S. 29 bis 31). Dies hat auch Pfld., der das gottverwandte Wesen des νοῦς energisch gegen Holsten geltend macht (S. 62), anerkannt; wenn er daneben noch von einem natürlichen πνεῦμα als Subject des menschlichen Personenlebens redet (S. 66 ff.), dessen Verhältniß zum νοῦς ihm dann nothwendig Schwierigkeit machen muß, so beruht das darauf, daß er außer den Anm. 9 besprochenen eine Anzahl Stellen darauf deutet, die nur von dem neuen christlichen Geistesleben (freilich nicht von dem objectiven Gottesgeist im Christen) reden (Vgl. §. 86, b. Anm. 4).

12) Das Herz ist zunächst als körperliches Organ von Fleisch im physischen Sinne gedacht (2 Cor. 3, 3), als Bestandtheil der σπλάγχνα (2 Cor. 6, 12. 7, 15. Vgl. Col. 3, 12. Philem. 7. 12. 20. Phil. 1, 8. 2, 1). Es ist der Sitz aller Empfindungen und Gefühle, der Traurigkeit und der Angst (2 Cor. 2, 4. Röm. 9, 2. Vgl. 2 Theß. 2, 17), wie des Wohlgefallens und der Freude (Röm. 10, 1. Act. 14. 17), des Friedens und des Trostes (Col. 2, 2. 3, 15. 4, 8. Eph. 6, 22. Phil. 4, 7), vor Allem der Liebe (2 Cor. 6, 11. 7, 3. Vgl. 1 Theß. 2, 17. 2 Theß. 3, 5. Phil. 1, 7). Ebenso aber gehören dem Herzen die Willensentschließungen an (1 Cor. 4, 5: βουλαὶ τῶν καρδιῶν, 7, 37: κέκρικεν ἐν τῇ καρδίᾳ. Vgl. 2 Cor. 9, 7). Im Herzen sitzt der Eifer für das Gute (2 Cor. 8, 16), aus

Röm. 1, 21 ist das Herz der Sitz der durch den *νοῦς* (v. 20) vermittelten ursprünglichen Gotteserkenntniß, nach 2, 15 der Sitz des ursprünglichen, ebenfalls durch ihn vermittelten Sittenbewußtseins. Daß aber die *νοήματα* des *νοῦς* selbst im Herzen ihren Sitz haben, zeigt deutlich der Zusammenhang von 2 Cor. 3, 14. 15 (Vgl. Phil. 4, 7). Nun ist aber Alles, was in diesem Innern des Menschen seinen Sitz hat, der Natur der Sache nach verborgen[13]). So entsteht die Vorstellung des inneren und darum verborgenen Menschen und des äußeren, sichtbaren, die man also durchaus nicht aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern braucht. Eigenthümlich ist nun die Art, wie Paulus Röm. 7, 22. 23 den *νοῦς* und den *ἔσω ἄνθρωπος* identificirt, übereinstimmend damit, daß jener seinen Sitz im Herzen hat (Vgl. Eph. 3, 16. 17). Es scheint dies dafür zu sprechen, daß die 7, 25 dem *νοῦς* entgegengesetzte *σάρξ* ganz der Aeußerlichkeit des leiblichen Lebens angehört. Da aber auch die (fleischlichen) Begierden nach Anm. 12 im Herzen wohnen, also in dieser Beziehung ebenfalls dem Innern des Menschen angehören, da umgekehrt das Herz zunächst ein leibliches Organ ist und so die Begriffe des Aeußeren und Leiblichen oder des Inneren und Geistigen sich keineswegs decken, so muß der Grund jener Identificirung ein anderer sein. Da nemlich der *νοῦς* nach not. c der *σάρξ* gegenüber ohnmächtig ist und stets von der in ihr wohnenden Sünde überwältigt wird, so kommt das im *νοῦς* verborgene bessere Ich des Menschen nie zum Vorschein. Was in die Erscheinung tritt, ist immer nur die das gesammte nach außen hin sichtbare Leben des Menschen bestimmende Herrschaft der Sünde. Die Organe aber, durch welche das, was im Menschen ist, nach außen hin sichtbar wird, sind die Glieder des Leibes. Während darum das Ringen des *νοῦς* gegen die Sünde ganz auf den inneren Menschen beschränkt bleibt, wird die dominirende Macht der Sünde in den Gliedern sichtbar (Röm. 7, 23: *βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου*), wenn in ihnen die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* (7, 5) wirksam sind und sie so in den Dienst der Sünde treten (6, 13). So erscheint das *σῶμα* stets als ein von der Sünde beherrschtes (Röm. 6, 6: *σῶμα τῆς ἁμαρτίας.*[14]) Vgl. 7, 24), und die Be-

---

Herz wendet sich die Verführung (Röm. 16, 18), wie die Stärkung in der Heiligung (1 Theſſ. 3, 13), Buße und Unbußfertigkeit wird auf die καρδία zurückgeführt (Röm. 2, 5. 29). Das Herz ist aber auch der Sitz des Bewußtseins (2 Cor. 3, 2), der Gedanken (Röm. 10, 6. 8: εἰπεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ. Vgl. Col. 3, 16. Eph. 5, 19), der Erkenntniß (1 Cor. 2, 9. Vgl. Eph. 1, 18. 4, 18). Schon hieraus erhellt, daß die καρδία den verschiedenartigsten Inhalt haben kann. Von der einen Seite ist das Herz der Sitz der fleischlichen Begierden (Röm. 1, 24), von der andern wird ins Herz der Geist ausgegossen (Gal. 4, 6. 2 Cor. 1, 22. 3, 3. Röm. 5, 5), im Herzen vollzieht sich die christliche Erleuchtung (2 Cor. 4, 6), in ihm wohnt der Glaube (Röm. 10, 9. 10. Vgl. Eph. 3, 17).

13) Was im Herzen des Menschen ist, das ist das unverfälscht wahre (Röm. 6, 17: ὑπακούειν ἐκ καρδίας) im Gegensatz zu allem erheuchelten (2 Cor. 5, 12: προσώπῳ — καρδίᾳ) oder erzwungenen (2 Cor. 9, 7: μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης) Schein (Vgl. Col. 3, 22. Eph. 6, 5), es ist aber darum auch das vor Menschen Verborgene (1 Cor. 14, 25: τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας. Vgl. 4, 5 und Röm. 2, 29, wo dem ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος die περιτομὴ καρδίας parallel steht) und Gott, dem Herzenskündiger (Röm. 8, 27. 1 Theſſ. 2, 4), allein bekannt (Vgl. §. 62, a).

14) Nur dieses Verhältniß der Angehörigkeit des Leibes an die ihn im natürlichen

gierden des Leibes sind sündlich, sofern nemlich in ihm die Sünde herrscht und die leiblichen Triebe verderbt (6, 12. 8, 13). Dergleichen Ausdrücke sind es gewesen, welche der irrigen Ansicht Vorschub geleistet haben, als ob Paulus im Leibe und den Gliedern die Sünde wohnend denkt, während in ihnen nur die Sündenherrschaft zur Erscheinung kommt, weil der *νοῦς*, in welchem nach not. c die einzige Reaction gegen diese Sündenherrschaft liegt, ganz dem inneren verborgenen Leben des Menschen angehört und wegen seiner Ohnmacht nie das äußere Leben des Menschen in einer in die Sichtbarkeit tretenden Weise bestimmt. (Vgl. Wendt, S. 209 f.). Den *νοῦς* kann die Sünde ohnmächtig machen und dadurch auf das Gebiet des verborgenen inneren Lebens beschränken, während sie die *σάρξ* positiv beherrscht, sie zu einem widergöttlichen Handeln erregt, das durch die Organe des Leibes sichtbar wird [15]).

Drittes Capitel.

Heidenthum und Judenthum.

---

§. 69. Der Abfall des Heidenthums.

Die Heiden haben ursprünglich eine Erkenntniß Gottes gehabt, welche auf der Naturoffenbarung Gottes beruht, und ebenso ein Bewußtsein über die göttliche Forderung und die Strafwürdigkeit ihrer Uebertretung, so daß sie mit Recht der göttlichen Vergeltung verfallen. a) Diese ursprüngliche Wahrheitserkenntniß ist dem Heidenthum aber verloren gegangen, weil es

---

Zustande des Menschen beherrschende Sünde kann der genit. ausdrücken, weil ἁμαρτία bei Paulus nicht die Qualität der Sündhaftigkeit, sondern die Sündenmacht als wirksames Princip bezeichnet (Vgl. §. 66, c), und daher kann der gen. kein gen. qualitatis sein, sowenig wie in dem ganz parallelen σῶμα τοῦ θανάτου τούτου 7, 24. So ist ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας 2 Thess. 2, 3 nicht der sündhafte Mensch, sondern der der Sünde völlig anheimgefallene, in welchem dieselbe zu ihrer höchsten Entwicklung gelangt (§. 63, c). Schon darum kann σὰρξ ἁμαρτίας Röm. 8, 3 nicht eine σάρξ bezeichnen, deren Wesen sündhaft ist (Vgl. selbst Schmidt, S. 101), sondern eine von der Sünde bewohnte und beherrschte σάρξ, wie sie Paulus nach not. b annimmt. Daher heißen die sündhaften Leidenschaften Röm. 7, 5 nicht παθήματα ἁμαρτίας, sondern τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν.

15) Etwas anders gewandt erscheint der Gegensatz in der Stelle 2 Cor. 4, 16. Der äußere Mensch ist der Leib, der wegen seiner substanziellen Basis, der θνητὴ σάρξ (v, 11), durch die Mühsale des irdischen Lebens allmählig aufgerieben wird (διαφθείρεται), während der innere Mensch Tag für Tag erneuert wird. Hier ist ja offenbar das Innenleben des Christen als solchen gemeint, das natürlich nicht mit dem Innenleben des natürlichen Menschen identisch ist. Aber daraus, daß der ἔσω (oder vielmehr ἔσωθεν) ἄνθρωπος hier nicht mit dem νοῦς identisch, folgt doch wahrlich nicht, daß dies auch Röm. 7 nicht der Fall, wie Schmidt, S. 39 behauptet.

sich praktisch von Gott abgewandt hat. b) Die Folge davon war eine eingebildete Weisheit, die doch vor Gott Thorheit ist und die in der strafbaren Sünde des Götzendienstes oder der Creaturvergötterung gipfelte. c) Die weitere Folge war ein schrankenloses Sichhingeben an die natürlichen Lüste, welches in den unnatürlichen Wollustlastern und der völligen Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins gipfelte. d)

a) Es ist dem Apostel Paulus eigen, Fragen wie die nach dem Ursprunge und Umfange der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht bloß aus dem anthropologischen Gesichtspunkte zu betrachten und in theoretischer Allgemeinheit zu behandeln, sondern sie auch unter den concreten religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt zu stellen. Dann aber mußte er auf den großen religionsgeschichtlichen Gegensatz, der die vorchristliche Welt spaltete, näher eingehen, und ihm als dem Heidenapostel lag die Frage besonders nahe, wie das Heidenthum in den rettungslosen Zustand gekommen sei, in dem es sich thatsächlich befand. War es auch dem jüdischen Bewußtsein selbstverständlich, daß die Heiden, oder, wie sie Paulus nach den Hauptvertretern des Heidenthums oft nennt, die Hellenen (Gal. 3, 28. 1 Cor. 1, 22—24. 10, 32. 12, 13. Röm. 1, 16. 2, 9. 10. 3, 9. 10, 12), Sünder sind (Vgl. Gal. 2, 15) und der Gerechtigkeit ermangeln, so kann doch die Frage entstehen, ob sie nicht wenigstens entschuldbar (Röm. 1, 20) und darum straffrei sind. Kennen die Heiden Gott nicht (Gal. 4, 8. Vgl. 1 Thess. 4, 5), so scheint es, als könne auch die Erfüllung des göttlichen Willens von ihnen nicht gefordert werden. Dennoch sahen wir §. 64, b, daß das Gericht Gottes über die ergeht, welche Gott nicht kennen (2 Thess. 1, 8). Paulus geht nämlich davon aus, daß die Heiden ursprünglich die Erkenntniß Gottes gehabt haben (Röm. 1, 21: *γνόντες τὸν θεόν*) und zwar auf Grund einer Gottesoffenbarung, welche ihnen das für sie Erkennbare (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), das, was sie auf ihrem Standpunkte von dem Wesen Gottes erkennen sollten, kundgethan hat (v. 19)[1]. Gott hatte also das Seinige gethan, um sie zu seiner Erkenntniß zu führen, damit sie unentschuldbar seien, wenn sie doch nicht dazu gelangten (v. 20). Ebenso hatten die Heiden allerdings das positive mosaische Gesetz nicht, sie sind in diesem Sinne *ἄνομοι* (1 Cor. 9, 21), sie sündigen *ἀνόμως* (Röm. 2, 12). Aber schon die Thatsache, daß sie trotzdem einzelne Tugenden haben, durch welche sie aus natürlichem Triebe (*φύσει*) ohne den Impuls eines positiven Gesetzes einzelne Forderungen dieses Gesetzes erfüllen (Vgl. 2, 26. 27), zeigt, daß sie sich selbst ein Gesetz sind (v. 14), daß das

1) Seit Erschaffung der Welt hat er nämlich seine ewige Macht und die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften (θειότης) ihnen durch seine Werke kundgethan (Röm. 1, 20). Er hat sich ihnen bezeugt durch seine Wohlthaten, indem er vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gab und ihre Herzen erfüllte mit Speise und Wohlgefallen (Act. 14, 17), indem er die Völker über die Erde vertheilte und ihnen für ihre Herrschaft festbestimmte Zeit- und Raumgrenzen gab (17, 26). Freilich war dabei auf ihre Mitthätigkeit gerechnet. Durch ihre Weisheit sollten sie Gott in seiner Weisheit erkennen (1 Cor. 1, 21), sie sollten ihn suchen, der freilich nicht sinnlich betastet und so aufgefunden werden kann (Act. 17, 27), und das ihnen dazu gegebene Organ war der νοῦς (Röm. 1, 20: νοούμενα. Vgl. §. 68, c), mittelst dessen die unsichtbaren Eigenschaften Gottes (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) geistig geschaut werden konnten (καθορᾶται).

vom positiven Gesetz gebotene Werk als ein von Gott gefordertes ihnen ins Herz geschrieben ist. Es ist dies das den Menschen ursprünglich eingepflanzte Sittenbewußtsein, dessen Vorhandensein bezeugt wird von dem Gewissen (conscientia consequens), das sie nach ihm die Qualität ihrer und fremder Handlungen beurtheilen lehrt (v. 15). Die Heiden haben aber auch das Bewußtsein davon, daß die, welche τὰ μὴ καθήκοντα thun, des Todes würdig, also straffällig sind (1, 32), wobei Paulus wohl an die heidnischen Mythen vom Hades dachte oder auch an die Gerichte, in denen Gott seinen Zorn über die Sünde auch den Heiden offenbarte (1, 18). Darum findet das Grundgesetz der göttlichen Vergeltung auf sie so gut wie auf die Juden Anwendung (2, 9. 10). Auch sie konnten durch Ausdauer im Gutesthun Ruhm und Ehre bei Gott und in Folge dessen die Unvergänglichkeit erstreben und so das ewige Leben erlangen (v. 7), auch sie konnten aber, der ihnen offenbar gewordenen Wahrheit ungehorsam, der Ungerechtigkeit gehorchen (v. 8) und in Folge dessen auch ohne die Norm des positiven Gesetzes (ἀνόμως) durch den Zorn Gottes dem Verderben überantwortet werden (2, 12. Vgl. §. 66, d).

b) Die Heiden haben den Keim der ihnen in der ursprünglichen Gotteserkenntniß gegebenen Wahrheit (Vgl. §. 65, b. Anm. 3) nicht gepflegt, weil sie es nicht der Mühe werth achteten, die Erkenntniß Gottes zu besitzen (Röm. 1, 28: τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει), vielmehr haben sie ihn in seiner Entwicklung gehemmt (κατέχειν) und das Hemmniß, in welchem jene Wahrheitserkenntniß gleichsam erstickte, war ihre (praktische) Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit (v. 18). Wie sich Paulus dies denkt, zeigt deutlich v. 21. Sie haben Gott, soweit sie ihn kraft seiner ursprünglichen Offenbarung erkannten, nicht gepriesen und ihm nicht gedankt. Das δοξάζειν wäre die praktische Anerkennung seiner δύναμις und θειότης (v. 20), das εὐχαριστεῖν die praktische Anerkennung seiner Güte und Wohlthaten (Act. 14, 17) gewesen. Beides haben sie ihm verweigert und das war der Sündenfall des Heidenthums. Nicht durch einen intellectuellen Irrthum, sondern durch eine praktische Verirrung sind sie von der ursprünglichen Gotteserkenntniß abgekommen.

c) Durch diese praktische Abwendung von Gott haben die Heiden nun den höchsten Gegenstand ihres Denkens verloren und darum ihre Gedanken auf das Eitle, Nichtige gerichtet (Röm. 1, 21: ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν Vgl. die ματαιότης τοῦ νοός Eph. 4, 17), bis das nach §. 68, d im Herzen befindliche Organ für die Erkenntniß des Göttlichen, der ihm bestimmten Thätigkeit entwöhnt, endlich dafür unfähig geworden (ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία) und so, des Lichtes der Wahrheit entbehrend, der Finsterniß verfallen ist (Röm. 1, 21: ἐσκοτίσθη. 2, 19: οἱ ἐν σκότει. Vgl. 2 Cor. 6, 14. Eph. 4, 18. 5, 8. 1 Thess. 5, 4. 5). Freilich beginnt mit diesem Verluste der durch göttliche Offenbarung mitgetheilten Wahrheit gerade der Dünkel auf die selbstersonnene Weisheit (Röm. 1, 22: φάσκοντες εἶναι σοφοί), der sie aber zu Thoren stempelt (ἐμωράνθησαν), da diese Weisheit im Urtheil Gottes Thorheit ist (1 Cor. 3, 19). Denn die Gedanken dieser Weisheit, die Gott in seiner Weisheit nicht erkennt (1, 21. Vgl. 2, 8), sind doch nur nichtige (3, 20 nach Psalm 94, 11), und Gott hat gewußt, dieselbe in ihrer Thorheit und Nichtigkeit bloszustellen (1, 20). Der Gipfel der Thorheit aber, in welche das Heidenthum so gerieth, ist der

Götzendienst. Denn es giebt keine größere Thorheit, als wenn man die *δόξα* des unvergänglichen Gottes verwandelt in ein *ὁμοίωμα* eines Menschen- und Thierbildes (Röm. 1, 23). Paulus denkt hier also nicht an den groben Fetischismus, der das Götzenbild selbst für die Gottheit hält; aber er schließt mit Recht aus dem Götzendienst darauf, daß das Heidenthum die Gottheit für ein Wesen halte, das dem in den Menschen- oder Thierbildern abgebildeten ähnlich sei und darum durch sie abgebildet werden konnte [2]) (Act. 17, 29). Damit aber haben sie jedenfalls das richtig erkannte wahre Wesen Gottes (Vgl. §. 65, b. Anm. 3) vertauscht mit einem lügenhafter Weise dafür ausgegebenen und haben mit Umgehung des Schöpfers ein geschöpfliches Wesen verehrt (Röm. 1, 25), wie es allein in jenen Bildern sein *ὁμοίωμα* finden kann. Das innerste Wesen des Heidenthums ist also Naturdienst, Creaturvergötterung, und diese ist nicht nur Thorheit, sondern tiefe Entwürdigung. Die göttlichen Wesen, wie es sie sich vorstellt (*εἴδωλα:* 1 Theff. 1, 9), existiren gar nicht (1 Cor. 8, 4. 10, 19), sind wenigstens gar keine göttlichen Wesen, sondern eine Lüge (Röm. 1, 25). Im Gegensatz zu dem wahren lebendigen Gott sind sie Nichtigkeiten (*μάταια:* Act. 14, 15. Vgl. Jerem. 8, 19), sprachlose Götzen, die keine Antwort geben können, wenn man sie anruft, sich nicht durch Offenbarung kund thun wie der lebendige Gott (1 Cor. 12, 2. Vgl. Habac. 2, 18). Diese Thorheit des Götzendienstes ist aber hienach eine selbstverschuldete und darum strafbare Sünde (5, 10. 6, 9).

d) Von praktischer Seite her war die Folge jener Abkehr von Gott (not. b) ein immer tieferes Versinken in die Gottlosigkeit (Röm. 1, 18. Vgl. 4, 5. 5, 6), der principielle Ungehorsam (11, 30), der gar nicht mehr nach der Gerechtigkeit strebt (9, 30), sich vom Gesetze Gottes ganz losgelöst wähnt (2 Cor. 6, 14: *ἀνομία*) und in der *ἀδικία* (1 Cor. 6, 1) wandelt. Kennt der Mensch aber keine über ihm stehende Norm mehr, so verfällt er

---

2) Die durch Röm. 8, 3 veranlaßten neueren Verhandlungen über den paulinischen Begriff des ὁμοίωμα (Vgl. Overbeck und Zeller in Hilgenfeld's Zeitschrift 1869, 2. 1870, 3) haben diese Stelle immer noch nicht ausreichend gewürdigt. Ein ὁμοίωμα ist, wie Zeller S. 302 richtig zeigt, ursprünglich ein Aehnlichgemachtes, dann eine einer andern ähnliche Sache. So ist ohne Zweifel Röm. 5, 14 die Sünde, welche allen Menschen vor dem Gesetz abgesprochen wird, eine der παράβασις Adams ähnliche, sofern sie wie diese als Uebertretung eines positiven Gebots zu denken wäre; so heißt Röm. 6, 5 ein Vorgang, welcher dem Tode und der Auferstehung Christi ähnlich ist, sein ὁμοίωμα. Hier aber kann dem Apostel nicht die Vorstellung vorschweben, daß diese Bilder, obwohl sie die Heiden für Götzenbilder halten, doch im Wesentlichen nichts anderes als Menschen- und Thierbilder sind (Overbeck, S. 206. 8), aber auch nicht, daß sie nicht Bilder bestimmter Menschen und Thiere, sondern nach dem Typus der menschlichen oder thierischen Gestalt entworfene Bilder sind (Zeller, S. 304), weil es ja nicht darauf ankam, diese Bilder zu charakterisiren, sondern die Vorstellung von Gott, die darin lag, wenn sie in denselben ihre Götter darstellten, und mit der sie darum die Vorstellung eines unvergänglichen Gottes und seiner δόξα vertauschten. Nun ist aber das Bild unzweifelhaft das ὁμοίωμα des Abgebildeten im eigentlichsten Sinne und demnach auch umgekehrt das Abgebildete ein ὁμοίωμα des Bildes. Sind nun die Götzenbilder Menschen- und Thierbilder, so muß die Vorstellung von der Gottheit, welche sie ausdrücken, eine solche sein, welche sie ebenso wie die dargestellten Menschen und Thiere als ein ὁμοίωμα dieser Bilder und darum jenen ähnlich erscheinen läßt.

den natürlichen Trieben, den Begierden des Fleisches (Röm. 1, 24), die eben in dieser ihrer Emancipation von dem göttlichen Willen sündlich werden, insbesondere der Unzucht und Habgier (1 Cor. 5, 10), welche auch hier als die heidnischen Cardinallaster betrachtet werden (Vgl. §. 62, a). Allein auch damit erreicht der Mensch nicht, was er zu erreichen meint; statt der vermeinten schrankenlosen Freiheit verfällt er der Knechtschaft der Leidenschaften (*πάθη*: Röm. 1, 26. Vgl. 1 Thess. 4, 5), die den Menschen zur äußersten Passivität verurtheilen (§. 66, c). Als den Gipfelpunkt des heidnischen Lasterlebens betrachtet Paulus die unnatürlichen Wollustlaster (Röm. 1, 24. 26. 27), welche wirklich in der Zeit des sinkenden Heidenthums eine grausenerregende Verbreitung erlangt hatten. Dies war aber in der That ein nothwendiger Entwicklungsproceß, nicht nur weil viele unsittliche Mythen und Culte des Heidenthums die Sinnlichkeit beschönigten und aufstachelten, sondern hauptsächlich, weil es im Wesen der sinnlichen Lust liegt, daß sie, durch die gewöhnlichen Genußmittel leicht abgestumpft, nach immer neuen Reizmitteln sucht und so zu widernatürlicher Befriedigung kommt. Damit ist denn freilich das Hingegebensein an die Natur in eine Verkehrung der Natur umgeschlagen, in welcher aber nur die Verkehrung der natürlichen Ordnung zu Tage tritt, welche darin liegt, daß der Mensch sich den natürlichen Trieben hingiebt statt nach Gottes Willen über sie zu herrschen. Endlich aber verliert das Heidenthum völlig das ihm ursprünglich eingepflanzte sittliche Bewußtsein. Sie thun das, was selbst von ihrem Standpunkte unziemlich ist (*τὰ μὴ καθήκοντα*: v. 28—31), nicht nur gegen besseres Wissen und Gewissen selber, sondern sie billigen es auch an anderen, die es thun (v. 32), während doch der Mensch sonst, selbst wo er sein Bösesthun entschuldigt, nur zu geneigt ist, dasselbe an Anderen zu rügen. Wenn der Apostel diese völlige Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins (Vgl. Eph. 4, 19) als einen *νοῦς ἀδόκιμος* bezeichnet (Röm. 1, 28), so liegt es nahe, daß er dabei nicht bloß an einen verwerflichen Sinn gedacht hat, sondern an einen solchen, der nicht mehr prüft und unterscheidet zwischen Gut und Böse (Röm. 12, 2. 2, 18)[3]). In der That finden wir selbst unter den gebildeten heidnischen Schriftstellern jener Zeit offene Entschuldigungen der Päderastie, der Rachsucht und anderer Laster, und jedenfalls zeugt der sittliche Indifferentismus der großen Masse (Röm. 9, 30: *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*) für eine solche Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins[4]).

---

3) Das Wort ἀδόκιμος kommt allerdings von δέχομαι her und heißt verwerflich (1 Cor. 9, 27); aber es konnte dem Apostel leicht begegnen, es mit δοκιμάζειν zusammenzubringen, zumal er ein Wortspiel mit ἐδοκίμασαν zu beabsichtigen scheint.

4) Es muß im Auge behalten werden, daß der Apostel überall das Heidenthum im Großen und Ganzen schildert, wie es auf Grund seiner natürlichen Entwicklung geworden war. Er setzt Röm. 2, 14. 26. 27 ausdrücklich den Fall als einen thatsächlich vorkommenden, daß die Heiden thun, was das Gesetz verlangt, und die Rechtssatzungen desselben halten. Allein diese einzelnen Ausnahmen können nach §. 66, b schon für die einzelnen Personen nicht das Gesammturtheil über ihr sittliches Verhalten aufheben, geschweige denn das über das Heidenthum im Großen und Ganzen ausgesprochene, da sie nicht kraft des heidnischen Wesens, sondern trotz desselben zu Stande gekommen sind.

§. 70. Das Heidenthum und die göttliche Pädagogik.

Auf dem Gebiete des Heidenthums läßt Gott die Menschheit ihre Wege gehen, damit zu Tage komme, wohin die natürliche Entwicklung der Menschheit führt. a) In derselben erscheint das Heidenthum zunächst nur unter dem Gesichtspunkt der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit. b) Aber in diesem Zustande fällt es den Mächten der Finsterniß anheim, die es verehrt und von denen es zu gottwidrigem Verhalten bestimmt wird. c) Und so kommt es zu jener heillosen Versunkenheit des Heidenthums, in welcher das göttliche Zorngericht über seinen ursprünglichen Abfall Sünde durch Sünde straft. d)

a) Wenn in der Apostelgeschichte Paulus sagt, daß Gott alle Völker in ihren Wegen gehen ließ (Act. 14, 16), so steht dieses Gehenlassen im Gegensatz zu dem heilsgeschichtlichen Eingreifen Gottes in die Geschichte des jüdischen Volkes. Indem aber Gott die andern Völker ihrer natürlichen Entwicklung überläßt, die sie in immer schlimmeres Verderben hinabführt, braucht er keineswegs darauf zu verzichten, seine Heilsabsichten auch an ihnen zu verwirklichen. Vielmehr kann jenes Gehenlassen die pädagogische Absicht einschließen, das Heidenthum erfahren zu lassen, wohin es mit seinen eigenen Kräften in der nothwendigen Consequenz der einmal eingeschlagenen Richtung gelange. Ergab sich dabei, daß die Sünde es in ein immer rettungsloseres Verderben führe, so mußte dadurch der Abscheu vor der so in ihrem tiefsten Wesen erkannten Sünde geweckt und das Heilsbedürfniß erregt werden. Was der Apostel Röm. 7, 13 vom Standpunkte unter dem Gesetz sagt, daß die Sünde durch die Förderung ihrer Entwicklung in ihrem wahren Wesen zur Erscheinung kommen sollte, gilt in dieser Beziehung unzweifelhaft auch vom Heidenthum, und dieser Gedanke liegt sichtlich im Hintergrunde der ganzen Schilderung von der sündhaften Entwicklung des Heidenthums (Röm. 1). Allein allerdings hat Paulus die sich selbst überlassene Entwicklung des Heidenthums keineswegs immer und von vornherein unter diesen pädagogischen Gesichtspunkt gestellt.

b) Wenn Paulus die Verführung der heidenchristlichen Galater zum jüdischen Gesetzeswesen als eine R ü c k e h r zu den *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* betrachtet (Gal. 4, 9), so stellt er damit ihren früheren Zustand nicht unter den Gesichtspunkt eines strafwürdigen Abfalls (§. 69), sondern einer Unvollkommenheit, wie sie dem noch unreifen Kindheitsalter der Menschheit entsprach. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Heidenthum eine Anfängerreligion, in welcher die Menschheit (*ὁ κόσμος*) die Elemente, gleichsam das A-B-C des religiösen Wissens und Handelns (*στοιχεῖα*) zu lernen begonnen hat, die natürlich noch dürftig sind und nicht bewirken können (*ἀσθενῆ καὶ πτωχά*), was der Mensch von der Religion verlangt[1]). Die Heiden sind

1) An dieser Erklärung der στοιχεῖα (oder στοιχ. τοῦ κόσμου 4, 3) muß festgehalten werden, weil der Zusammenhang, in welchem der Begriff zum ersten Male auftritt, unzweideutig auf das unreife Jugendalter führt, dem nur solche Anfangsgründe (Vgl. Hebr. 5, 12) zugänglich sind. Die Beziehung auf die Gestirne, wenn auch vielleicht sprachgebräuchlich zu rechtfertigen (obwohl sie, um unmißverständlich zu sein, immer ein τοῦ

damit als νήπιοι betrachtet, deren Unreife noch keine höhere Belehrung zuließ, wie sie sonst wohl die Juden im Gegensatz zu sich selbst als νήπιοι betrachteten (Röm. 2, 20). Da nun der Mensch im Kindheitsalter noch mehr oder weniger die Stellung eines δοῦλος hat (Gal. 4, 1), so entsprach dieser ihrer Unreife auch die Gebundenheit, welche diese Anfängerreligion mit sich brachte, ihr δουλεύειν. Weil sie Gott d. h. den wahren Gott nicht kannten, mußten sie Göttern dienen, die es in Wahrheit garnicht sind, deren ihnen nicht zukommende Herrschaft sie also in schnöde Sclaverei brachte (v. 8). Und weil sie den wahren Willen Gottes nicht kannten, mußten sie in knechtischer Weise die Satzungen einer falschen Religionsübung sich gefallen lassen (v. 9), die natürlich ihnen das Wohlgefallen Gottes nicht erwerben konnten. Es war eben die Zeit der Unwissenheit, die Gott nach Act. 17, 30 übersehen will. Aus diesem Ausdruck folgt freilich nicht, daß diese Unwissenheit (v. 23) eine unverschuldete ist, ja die Proclamirung eines Uebersehens derselben hätte keine Bedeutung, wenn sie nicht auch als schuldbar angesehen werden könnte [2]. Aber in der Anschauung des Galaterbriefs scheint allerdings die religiöse Unwissenheit des Heidenthums auf eine unverschuldete Unreife, ihre verkehrte Religionsübung auf eine diesem Zustande entsprechende Gebundenheit zurückgeführt zu sein. Der natürliche Entwicklungsgang, dem Gott die Heiden überließ (Act. 14, 16), scheint hier noch ganz als ein solcher betrachtet zu werden, nach welchem der Kindheitszustand der Menschheit eine höhere Erkenntniß und Erfüllung des göttlichen Willens noch nicht zuließ. Daher ist auch die positive Gottwidrigkeit und sittliche Versunkenheit ihres Lebens noch nicht urgirt.

c) Wesentlich anders gestaltet sich dagegen die Anschauung des Apostels schon in den Corintherbriefen. Wenn auch bereits Gal. 4, 8 die falschen

---

οὐρανοῦ erfordern würde), bleibt ebenso unpassend in ihrer Anwendung auf das Heidenthum, das ja Paulus nicht bloß als Gestirndienst kennt und betrachtet, wie auf das Judenthum, dessen „Abhängigkeit von den Himmelsmächten" doch nur äußerst gekünstelt herausgebracht wird. Bei der Beziehung auf die stofflichen Elemente der Welt (Vgl. 2 Petr. 3, 10. 12) würde das Charakteristische des Ausdrucks gar nicht in dem τὰ στοιχεῖα sondern in dem Genitiv τοῦ κόσμου liegen (der doch v. 9 ganz fehlt), wobei speciell an die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande (also was 1 Cor. 7, 31 ausdrücklich ὁ κόσμος οὗτος heißt) gedacht wäre, und immer würde es als Ausdruck für das äußere Satzungswesen ein sehr gezwungener und unklarer sein. Die Verbindung beider Beziehungen aber (Pfleiderer, S. 71) ist ganz unexegetisch, und die Behauptung, daß sprachlich der gen. nur das Ganze bezeichnen kann, das aus den Elementen sich zusammensetzt, wird schon durch Hebr. 5, 12 widerlegt.

2) Dies scheint mir Pfleid. S. 514 zu übersehen, wenn er diese Unwissenheit schlechthin als schuldlos bezeichnet; aber auch wenn dies gemeint wäre, würde es dem Standpunkte einer Missionsrede nur entsprechen, wenn Paulus auf die Frage nicht reflectirt, ob diese Unwissenheit verschuldet sei oder nicht. Daß aber das Heidenthum hier unpaulinisch als „tastendes Suchen der Menschen nach dem ihnen nahen Gott" bezeichnet sei, ist unrichtig, da 17, 27 f. nur von dem die Rede ist, was geschehen sollte, aber nicht geschehen ist. Jedenfalls steht die Auffassung des Galaterbriefs, in dem übrigens das δουλεύειν der Heiden keineswegs als ein „gottgeordnetes", sondern nur als etwas ihrem Kindheitsalter entsprechendes erscheint, der des Römerbriefs ungleich ferner, als die von Act. 17, die gewiß nicht unpaulinisch genannt werden kann.

Götter, denen das Heidenthum dient, als wirkliche Wesen gedacht sind, die nur ihrer (dämonischen) Natur nach nicht sind, wofür die Heiden sie halten, und den Dienst nicht beanspruchen dürfen, den die Heiden in ihrer Unwissenheit ihnen knechtisch leisten (not. b), so erscheint doch erst 1 Cor. 12, 2 das Heidenthum ganz offenbar in der Gewalt einer fremden Macht, die sie willen- und einsichtslos zu den sprachlosen Götzen treibt und sie so zu der entwürdigenden Idololatrie (§. 69, c) veranlaßt. Hier aber wird es ganz klar, daß es wirkliche und zwar übermenschliche Wesen sind, welche in den Idolen verehrt werden, und diese bezeichnet Paulus, einer Vorstellung des späteren Judenthums (Vgl. LXX. zu Deutr. 32, 17. Psalm 96, 5. Baruch 4, 7) folgend, als Dämonen (10, 20). In dem Sinne, in welchem selbst das A. T. von vielen Göttern und Herrn redet (Vgl. Deutr. 10, 17), mögen diese immerhin Gottheiten genannt werden (8, 5), wie ja auch Paulus selbst gelegentlich den Teufel den θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου nennt (2 Cor. 4, 4), aber für den Christen (1 Cor. 8, 6) sind es nur λεγόμενοι θεοί (v. 5); Gottheiten im Sinne der Heiden sind es nicht, Idole, wie sie sie sich denken, giebt es nicht (8, 4. 10, 19). Unstreitig sind diese Dämonen, wie in den Evangelien (§. 23, b), als die Diener und Organe des Satan gedacht, so daß der Teufel wohl ganz insbesondere durch sie das Heidenthum beherrscht. Wenigstens wird 2 Cor. 6, 14—16 mitten unter den Charakterzügen des heidnischen Wesens, nach der ἀνομία und σκότος und vor den εἴδωλα, in v. 15 Beliar (= בְּלִיַּעַל) oder der Teufel genannt. Die Verbindung des Heidenthums mit dem dämonischen Reiche ist aber sehr real gedacht; denn nach 1 Cor. 10, 20. 21 nimmt Paulus an, daß die heidnischen Opfermahle, deren Theilnahme er darum den Christen untersagt, ebenso in eine reale (und natürlich befleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen, denen das dort Genossene als Opfer geweiht ist, bringen, wie das christliche Abendmahl mit Christo. Offenbar sind es also die dämonischen Mächte, welche das Heidenthum in ihr gottwidriges (2 Cor. 6, 14: ἀνομία) und ihr befleckendes unsittliches Wesen (v. 17: ἀκάθαρτον) hineingezogen haben (Vgl. die πνεύματα ἀκάθαρτα in den Evangelien §. 23, b). Hier ist demnach das Heidenthum in seiner kindischen Unreife und Gebundenheit den Mächten der Finsterniß anheimgefallen, denen es nun in religiösem, wie in sittlichem Sinne dienen muß.

d) Erst im Römerbriefe aber abstrahirt Paulus ebenso von jener natürlichen Unreife (not. b), wie von diesem Einfluß übernatürlicher Mächte (not. c), und stellt sich ganz auf den Standpunkt der sittlichen Betrachtung, nach welcher ja auch das Heidenthum nur den Mächten der Finsterniß verfallen konnte, weil es sich von dem lebendigen Gott abgewandt und der Sünde hingegeben hatte (Vgl. §. 67, a). Hier kommt es also erst zu der Anschauung von einem ursprünglichen Sündenfall des Heidenthums und seinen traurigen Folgen in einen immer tieferen intellectuellen und sittlichen Verfall. Aber das Eigenthümliche ist, daß Paulus auch diesen §. 69 geschilderten Entwicklungsproceß als einen göttlich geordneten betrachtet. Er stellt ihn Röm. 1, 18—32 unter den Gesichtspunkt eines Gerichts, in welchem sich der göttliche Zorn über den ursprünglichen Abfall des Heidenthums offenbart. Schon dem Grundgesetz der göttlichen Vergeltung, wonach die Schuld eine äquivalente Strafe fordert (§. 64, b), entspricht es, wenn Gott die Sünde durch Sünde straft, indem er den Sünder durch den von ihm geordneten Entwicklungsproceß der

Sünde in immer tiefere Sünde versinken läßt. So müssen die Sünder an ihrer eigenen Person (ἐν ἑαυτοῖς) den nach göttlicher Ordnung nothwendigen (ἣν ἔδει) äquivalenten Lohn (ἀντιμισθίαν) für den Irrwahn ihres Abfalls von Gott empfangen (Röm. 1, 27). Darum giebt sie Gott dahin in die Unreinigkeit der unnatürlichen Wollustlaster (v. 24. 26), die einerseits die nothwendige Consequenz ihres Götzendienstes und ihres Lebens in den Lüsten sind (§. 69, d), andererseits durch die Schande, die sie mit sich bringen, ihre gerechte Strafe. Aber schon das Versinken in die Finsterniß und Thorheit (§. 69, c) ist v. 21. 22 durch die Passiva als ein Gottesgericht qualificirt, obwohl es die natürliche Folge der ursprünglichen Abkehr von Gott ist. Wie genau aber jene Strafe ihrer Schuld entspreche, deutet der Apostel schon im Ausdruck an. Sie, die Gott seine Ehre genommen (v. 23), müssen sich selbst entehren (v. 24. 26); sie, die in der Vergötterung der Creatur die natürliche Ordnung der Dinge verkehrt haben (μετήλλαξαν: v. 25), müssen nun auch die sittliche Ordnung verkehren (μετήλλαξαν: v. 26), und dem entsprechend, daß (καθώς) sie die Erkenntniß Gottes zu besitzen οὐκ ἐδοκίμασαν, gab sie Gott dahin εἰς ἀδόκιμον νοῦν (v. 28 und dazu §. 69, d. Anm. 3). So hat Paulus die natürliche Entwicklung des sich selbst überlassenen Heidenthums immer tiefer zu ergründen versucht, und grade hier, wo sein immer schrecklicherer religiös-sittlicher Verfall als eine Wirkung des göttlichen Zorngerichts erscheint, kehrt er wieder zu jenem Ausgangspunkt zurück, wonach grade darin, daß Gott die Heiden sich selbst überließ (not. a), sich das Walten einer göttlichen Pädagogik offenbart, welche die Menschheitsentwicklung leitete. Hatte die Zeit der kindischen Unreife und Unfreiheit sie den Mächten der Finsterniß verfallen lassen oder in einen sittlichen Verfall gebracht, der sie dem gerechten Zorngericht Gottes überantwortete, so konnte das eben nur die Sehnsucht in ihnen erwecken nach einer Zeit, wo die rettende Gnade Gottes sie auf eine höhere Entwicklungsstufe erhob, in welcher die Unvollkommenheit der niederen mit ihren unseligen Folgen überwunden werden mußte. Und in dieser Sehnsucht lag bereits die Ahnung, daß auch über dem rettungslosen Elend des Heidenthums die Weissagung einer besseren Zukunft schwebt.

§. 71. Das Judenthum und sein Gesetz.

Vgl. B. Duhm, Pauli ap. de Judaeorum religione judicia. Gotting. 1873. A. Zahn, das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostel Paulus. Halle 1876.

Unter allen Völkern stand das jüdische kraft seiner Abstammung von den Erzvätern in einem ausschließlichen Eigenthums- und Kindschaftsverhältniß zu Gott. a). In Folge dessen besaß es in seinen heiligen Schriften die Offenbarung Gottes über sein Wesen und ein geschriebenes Gesetz, das ihm den Willen Gottes in unerschütterlicher Objectivität vor Augen stellte. b) Dieses Gesetz war durch Moses gegeben und im Pentateuch von ihm niedergeschrieben; aber auch die ganze Schrift Alten Testaments war eine Offenbarung des göttlichen Willens. c) Dennoch erfüllten auch die Juden das Gesetz nicht und waren ebenso wie die Heiden dem Gericht verfallen. d)

a) Wenn auch hinsichtlich der Heilsbedürftigkeit das Judenthum oder

die Beschneidung, wie Paulus dasselbe oft nach seinem charakteristischen Merkmal bezeichnet (Gal. 2, 7—9. 5, 6. 6, 15. Röm. 3, 30. 4, 12. 15, 8), dem Heidenthum ganz gleichsteht (§. 66, b), so soll damit durchaus nicht geleugnet werden, daß es in vielfacher Beziehung etwas vor demselben voraus hat (Röm. 3, 2: *πολυ κατὰ πάντα τρόπον*); es folgt nur daraus, daß es nicht in allen Stücken (*οὐ πάντως*) etwas voraus hat, nämlich nicht hinsichtlich der allgemeinen Sündhaftigkeit (v. 9). Die Aufzählung seiner Vorzüge gipfelt aber 9, 5 in der Abstammung von den Erzvätern, von deren letztem die Juden den theokratischen Ehrennamen der Israeliten führen (v. 4). Auf diese Abstammung, wie auf diesen Namen legt Paulus Röm. 11, 1. 2 Cor. 11, 22 (Vgl. Phil. 3, 5) auch für seine Person Gewicht. Welche Bedeutung diese Abstammung, deren Zeichen die Beschneidung ist (Röm. 4, 12), und darum auch diese selbst, die 2, 25 ausdrücklich als nutzenbringend anerkannt wird, hat, erhellt aus 11, 16. Nach dem Grundsatze, daß die Zweige heilig sind, wenn die Wurzel heilig ist, geht die Gottgeweihtheit von den Erzvätern auf ihre Nachkommen über, in ihnen sind diese zu Gottes Eigenthum erwählt ganz im ATlichen Sinne (Vgl. §. 44, a), und als sein Eigenthum sind sie der erwählte Gegenstand seiner Liebe (v. 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*). Das Volk Israel ist s e i n Volk (11, 1. 2. 15, 10 nach Deutr. 32, 43), er läßt seine Herrlichkeit unter ihnen wohnen (9, 4: *ἡ δόξα*) und sie können sich seiner als ihres Gottes rühmen (2, 17). Dieses besondere Liebesverhältniß, in welchem das Volk zu seinem Gott steht, wird aber in ATlicher Weise (Vgl. §. 17, b) als ein Kindschaftsverhältniß bezeichnet (9, 4: *ἡ υἱοθεσία*); der Same Abrahams sind die *τέκνα θεοῦ*, wie deutlich aus dem Zusammenhange von 9, 7. 8 erhellt, wo *τέκνα Ἀβραάμ* und *τέκνα θεοῦ* als Synonymbegriffe vertauscht werden. Ebenso erhellt aus v. 25. 26, daß die Begriffe Gottes Volk sein, Geliebtsein und Söhne Gottes sein Synonymbegriffe sind.

b) In Folge dieses Vorzuges, den das jüdische Volk vor allen Völkern voraus hat, ist es betraut mit den Gottessprüchen (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*: Röm. 3, 2) d. h. mit den göttlichen Offenbarungen, welche in seinen heiligen Schriften niedergelegt sind. Wenn sich Paulus auch nie ausdrücklich darüber ausspricht, daß die Juden in den ATlichen Schriften eine Offenbarung über das Wesen Gottes besaßen, verständlicher und reicher als sie die Heiden ursprünglich gehabt (§. 69, a), so versteht es sich doch für ihn von selbst. Es erhellt daraus auch, daß eine Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs keine eigenthümliche Gotteslehre geben kann; Paulus will über das Wesen Gottes nur lehren, was das A. T. darüber lehrt und was die Juden aus ihm auch wissen konnten [1]). Dabei ist aber freilich zu erinnern, daß auch die jüdischen Schriftgelehrten in der im A. T. sich entfaltenden Weisheit Gottes Gott nicht erkannten, weil ihre Weisheit, womit sie in demselben forschten, eine verkehrte war (1 Cor. 1, 20. 21), wie die der sündhaften Menschheit über-

---

1) Er selbst beruft sich, wo er von irgend einer göttlichen Eigenschaft redet, wiederholt aufs A. T. So für Gottes Wahrhaftigkeit auf Psalm 51, 6 (Röm. 3, 4), für sein freies Erbarmen auf Exod. 33, 19. 9, 16. Jesaj. 45, 9. 10 (Röm. 9, 15. 17. 20), für seine unerforschliche Weisheit auf Jesaj. 40, 13 (1 Cor. 2, 16. Röm. 11, 34), für seine unverdiente Gnade auf Hiob 41, 2 (Röm. 11, 35), für sein gerechtes Gericht auf Deutr. 32, 35 (Röm. 12, 19) und für die Universalität desselben auf Jesaj. 45, 23 (Röm. 14, 11).

haupt (Vgl. §. 67, a). Da es nun für die Beschaffung der Gerechtigkeit und des Heils (Vgl. §. 65, b) vorzugsweise ankommt auf eine Offenbarung des göttlichen Willens, so konnte es in der Offenbarung, die Gott seinem Volke gegeben, auch an dieser nicht fehlen. Die Juden besaßen im Gesetz eine abbildliche Darstellung der Wahrheit, aus welcher sie den Willen Gottes erkennen und den Unterschied von Gut und Böse prüfen lernten (Röm. 2, 18. 20). Dieser Gesetzesbesitz ist dem Apostel so charakteristisch für sie, daß er sie als *οἱ ἐν νόμῳ* (Röm. 3, 19. Vgl. 2, 12), *οἱ ὑπὸ νόμον* (1 Cor. 9, 20. Vgl. Gal. 4, 5) bezeichnet. Auch die Juden waren sich dessen als eines hohen Vorzugs bewußt, dessen sie sich rühmten (Röm. 2, 23), auf Grund dessen sie sich zu Lehrmeistern (v. 19. 20) und Richtern (v. 1. 3) der Heiden aufwarfen. Besaßen auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz (§. 69, a), so war es doch nach Röm. 2, 27 (Vgl. 2 Cor. 3, 6) ein wesentlicher Vorzug, daß die Juden dasselbe schriftlich fixirt besaßen, so daß sie es in den Synagogen vorlesen hören (v. 13) und daraus unterrichtet werden konnten (v. 18). Das Gesetz stand ihnen dadurch in unerschütterlicher Objectivität gegenüber, so daß bei ihnen nicht, wie bei den Heiden (§. 69, d), das Bewußtsein über den Unterschied von Böse und Gut ausgelöscht werden konnte.

c) Die Grundlage dieses Gesetzes bildet die mosaische Legislation, die zuerst wieder den göttlichen Willen mit einer bestimmten Strafandrohung verbunden proclamirt hat (Röm. 5, 14). Zu den besonderen Vorzügen Israels rechnet Paulus Röm. 9, 4 den feierlichen Act der Gesetzgebung (*ἡ νομοθεσία*), in welchem das auf steinerne Tafeln geschriebene (2 Cor. 3, 3. 7. Vgl. Exod. 31, 18) Gesetz am Sinai promulgirt wurde. Einer rabbinischen Tradition folgend, die sich schon in den LXX (Deutr. 33, 2) und bei Josephus (Antiq. XV, 5, 3) findet und auf die schon Stephanus in seiner Rede sich bezieht (Act. 7, 53. Vgl. v. 38), nimmt er an, daß das Volk diese Gesetzestafeln zwar durch die Hand des Moses empfing (*ἐν χειρὶ μεσίτου*), aber unter Vermittlung von Engeln (Gal. 3, 19: *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων*), wodurch jedenfalls nicht eine Leugnung des göttlichen Ursprungs des Gesetzes beabsichtigt wird [2]). Als Gesetzgeber erscheint Moses auch Röm. 5, 14 (Vgl. v. 20); von ihm rührt die geschriebene Thora her, wie sie noch jetzt im Pentateuch gelesen wird (2 Cor. 3, 15), auch die Verordnung Deutr. 25, 4 wird

2) Neuerdings sucht Klöpper (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, 1. S. 94) zu beweisen, daß Paulus das Gesetz, sofern es die Beschneidung sammt allen specifisch nationalen (levitischen) Bestimmungen anordnet, von der Mitbetheiligung untergeordneter Engelmächte herleitet (Gal. 3, 19), um die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit dieser sarkischen Seite des Gesetzes anzudeuten. Aber es ist ganz unrichtig, daß in der polemischen Argumentation des Apostels grade diese Seite in Betracht komme, da das Gesetz, um dessen Unerfüllbarkeit es sich in jenem Zusammenhange handelt, grade das pneumatische Gesetz ist, das wegen der sündhaften Natur des Menschen nur zur Mehrung der παράβασις dienen konnte (Vgl. §. 72, b). Nach Ritschl betrachtet Paulus Gal. 3 sogar das mosaische Gesetz überhaupt, sofern es eine rechtliche Ordnung gegenseitiger Leistungen zwischen Menschen und Gott aufstellt, welche keinen religiösen Character (?) hat, als eine (ungöttliche) Stiftung der niederen Engelmächte (II S. 309 f.), auf die er sogar S. 249 die στοιχεῖα τοῦ κόσμου deutet, weil Paulus das Gesetz nach dem vorherrschenden Eindruck der Ceremonialgebote beurtheile, während er im Römerbrief nach dem Eindruck seines sittlichen Stoffs es anders ansehe (S. 251).

als im Gesetz Mosis geschrieben bezeichnet (1 Cor. 9, 9. Vgl. Röm. 10, 5, wonach Moses Levit. 18, 5; v. 19, wonach er Deutr. 32, 21 geschrieben hat). Dieses Gesetz Mosis (Röm. 7, 7. Vgl. Exod. 20, 17) ist nun das Gesetz Gottes (7, 22. 25. 8, 3. 7), das aus seinem Geist stammt (7, 14) und heilig ist wie er selbst (v. 12), und zwar gilt das von dem Gesetz in seinem ganzen Umfange [8]). Ausdrücklich zählt Paulus Röm. 9, 4 unter die Vorzüge des jüdischen Volkes die כבוד יהוה (ἡ δόξα), welche nach rabbinischer, auf Levit. 16, 2 gestützter Vorstellung beständig über der Bundeslade schwebte und also den Tempel zur wirklichen Offenbarungsstätte machte, wie er denn auch 1 Cor. 10, 18 den Brandopferaltar nach Exod. 20, 24 als die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart betrachtet, durch welche der Israelit der Segnungen derselben theilhaftig wird. Erhellt hieraus, daß er die ATlichen Cultuseinrichtungen ganz im Sinne des A. T. und des Judenthums betrachtete, so zählt er zu jenen Vorzügen (Röm. 9, 4) auch die jüdische λατρεία, woraus von selbst folgt, daß er auch den rituellen Theil des Gesetzes, welcher die Bestimmungen über diese λατρεία gab, als einen von Gott gegebenen, für das Volk Israel segensreichen ansah. Obwohl es sich nicht direct beweisen läßt, so läßt es sich doch voraussetzen, daß Paulus, wenn er vom Gesetz schlechthin redet, nicht bloß an die mosaische Gesetzgebung, sondern an alle Gebote Gottes dachte, wie sie im A. T. enthalten sind, also auch an die Fortbildung des Gesetzes durch die Propheten. Wie die Bezeichnung des Pentateuch als ὁ νόμος auch da gebraucht wird, wo es sich nicht um den gebietenden, sondern um den geschichtlichen (1 Cor. 14, 34. Röm. 3, 31) oder weissagenden (3, 21) Theil desselben handelt, und doch nur da, wo aus der Geschichte oder Weissagung der Wille Gottes erhellt, der den neuen Weg zur Rechtfertigung für den Menschen (Röm. 3, 21. 31) oder das rechte Verhalten des Menschen (1 Cor. 14, 34) ordnet, so wird umgekehrt das ganze A. T. als ὁ νόμος bezeichnet, auch wo es sich um Stellen aus den Psalmen und Propheten handelt (1 Cor. 14, 21. Röm 3, 19), aber doch auch nur, weil das A. T. in allen seinen Theilen zugleich den Willen Gottes kund thut.

d) Auch in Betreff der Juden lehrt die Schrift (Röm. 3, 9—19) wie die Erfahrung (2, 1—3. 21—24), daß sie das Gesetz nicht halten und somit sammt den Heiden dem Gerichte Gottes verfallen sind (3, 19. Vgl. §. 66, b). Damit soll nicht gesagt sein, daß ihre Sündhaftigkeit nicht anderer Art war,

8) So wenig wie Jesus oder einer der Urapostel (§. 24, c. 52, a) macht Paulus irgend einen Unterschied zwischen dem ethischen und dem rituellen Theil des Gesetzes (Vgl. Pfleiderer, S. 70), und die Annahme, daß er den letzteren nicht zur göttlichen Offenbarung, oder gar nicht einmal zum Gesetze Mosis rechnete (Vgl. Holsten, S. 21. 22), läßt sich natürlich daraus nicht beweisen, daß in seinen auf das ethische Wesen der vorchristlichen oder christlichen Menschheit bezüglichen Erörterungen nur von jenem ersteren die Rede ist. Was er von der Stellung des Christen zum Gesetz sagt, kann hier natürlich gar nicht in Betracht kommen. Wenn der Apostel aber Röm. 2, 28. 29 dem Juden vorhält, daß er, um Lob von Gott zu empfangen, nicht bloß am Fleische sondern am Herzen beschnitten sein müsse, so sagt er nichts anderes, als was das Gesetz auch fordert (Deutr. 10, 16), und wenn er diese Beschneidung als eine nicht im Buchstaben des Gesetzes begründete, sondern im Geiste Gottes vollzogene bezeichnet, so sagt er ebenfalls nur, was Deutr. 30, 6 sagt, daß diese Beschneidung von Gott selbst (durch seinen Geist) vollzogen wird an allen denen, welche sich von ganzem Herzen im Gehorsam zu Gott bekehren (v. 2).

wie die der Heiden (Gal. 2, 15), ja Paulus gesteht ihnen ein Eifern um Gott (Röm. 10, 2) und ein Streben nach Gerechtigkeit (9, 31. 10, 3) zu. Allein da auch ihre Gesetzeserfüllung eine unvollkommene war, so konnte sie ihnen die Rechtfertigung nicht verschaffen. Beruhigten sie sich vollends bei ihrem Gesetzesbesitz (2, 17: ἐπαναπαύῃ νόμῳ. Vgl. v. 13) oder bei dem Eifer für das Gesetz, den sie durch das Richten Anderer zeigten (v. 1—3) so vergaßen sie, daß doch auch die Heiden in gewissem Sinne ein Gesetz besaßen (v. 14. 15) und daß Gott um seiner Unparteilichkeit willen im Gericht nur nach dem Thun seines Willens fragen kann (v. 2. 6. Vgl. §. 65, c). Selbst ein so hohes Gut wie die Beschneidung, das ihnen in anderer Beziehung unbestreitbare und unverlierbare Vorzüge sicherte (not. a), konnte ihnen in dieser Beziehung nichts helfen, da Gott nach seiner Unparteilichkeit im Gericht nicht nach diesem persönlichen Vorzuge, sondern bei Beschnittenen wie Unbeschnittenen nur nach der Erfüllung oder Uebertretung des Gesetzes urtheilen kann (2, 25. 26) und nicht dem, der sich äußerlich einen Juden nennt (v. 17), sondern nur dem, der durch die im Gesetz geforderte Herzensbeschneidung (not. c. Anm. 3) sich vor dem Herzenskündiger als einen echten Juden bewährt, das Lob des Gerechten ertheilen kann (v. 28. 29). Ja, da der Jude in dem geschriebenen Gesetz und in der Beschneidung einen doppelten Antrieb zur Erfüllung des Gesetzes hat, so können die Tugenden der Heiden ihm nur im Gericht das Urtheil sprechen (v. 27); über sein Böseshun wird zuerst das Gericht ergehn (v. 9: Ἰουδαίου πρῶτον), weil ihm sein Gesetz selbst das Urtheil spricht (v. 12: ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται). Berufen sie sich endlich auf die bisherigen Gnadenführungen Gottes mit dem Volke Israel, so zeigen sie nur, daß sie die Geduld und Langmuth Gottes verkennen und verachten, die sie zur Buße antreibt (2, 4. Vgl. 9, 22), und vergrößern durch ihre Hartherzigkeit und Unbußfertigkeit ihre Schuld (v. 5).

§. 72. Das Gesetz und die Verheißung.

Bei der auch in den Juden wohnenden Sünde konnte das Gesetz unter ihnen seine Erfüllung nicht bewirken, sondern nur die Sünde zu seiner Uebertretung sollicitiren und so ihnen das Gericht und den Tod zuziehen. a) Hienach aber konnte der Zweck des Gesetzes nur sein, die Sünde, welche durch dasselbe zur Reife gebracht ward, in ihrer ganzen verderbenbringenden Macht zu offenbaren und dadurch in ihnen die Sehnsucht nach Erlösung zu wecken. b) Dann aber kann das Gesetz nur ein temporäres Institut sein, welches zeigt, daß auch für das Judenthum auf die Zeit der jugendlichen Unreife und der damit gegebenen Gebundenheit eine Zeit folgen muß, welche die Perspective auf ein höheres Ziel der göttlichen Pädagogik öffnet. c) Dieses Ziel ist den Israeliten bereits gewiesen in der den Vätern gegebenen Verheißung, die durchs Gesetz nicht an neue unerfüllbare Bedingungen geknüpft werden konnte und ihnen darum unverlierbar ist. d)

a) Der scheinbar so grelle Widerspruch zwischen dem, was die Juden im Gesetz empfangen haben, und dem Resultat ihrer religiös-sittlichen Entwicklung war unter den gegebenen Umständen, d. h. unter Voraussetzung der

seit Adams Fall einmal im Menschen wohnenden Sünde (§. 67) kein zufälliger, sondern ein nothwendiger. Daß das schriftliche Gesetz dem Juden in unerschütterlicher Objectivität gegenüberstand (§. 71, b), wird Röm. 2, 27 ausdrücklich als ein Vorzug des Judenthums betrachtet im Verhältniß zum Heidenthum mit seinem natürlichen Sittenbewußtsein (v. 15), der den Juden zur Erfüllung des Gesetzes hätte antreiben müssen, und steht auch 2 Cor. 3, 3. 6 nur im Gegensatz zu der Wirkung des πνεῦμα im Christenthum. Was das Gesetz ohnmächtig machte, so daß es seine Erfüllung nicht bewirken konnte, war also nicht diese seine starre Objectivität, überhaupt nicht ein Mangel am Gesetz, das an sich καλός ist (Röm. 7, 16), vielmehr nach 8, 3 die ihm entgegenstehende Macht des Fleisches oder vielmehr der im Fleische wohnenden Sünde (§. 68, b). Gerade weil das Gesetz geistlich (πνευματικός) war, aus dem Geiste Gottes geflossen und sein Wesen an sich tragend (ἅγιος. Vgl. 7, 12), so konnte es bei dem ganz und gar dem Fleischeswesen und damit der Herrschaft der Sünde verfallenen Menschen (σάρκινος) nur auf einen principiellen Widerstand stoßen (v. 14). Ja, Paulus hatte es an sich selbst erfahren und hielt es für die allgemeine Erfahrung Aller, die unter dem Gesetze stehen, daß das Verbot der bösen Begierde dieselbe nicht unterdrückt, sondern aufstachelt (v. 7. 8), daß gerade das Dazwischentreten des positiven Gesetzes dem relativen Unschuldszustande der sittlichen Unbewußtheit ein Ende macht, indem es die im Menschen schlummernde Sündenmacht (§. 66, c) aufweckt (v. 8. 9). Diese nämlich empfängt durch das Verbot Anlaß, dem Menschen das Verbotene als ein erstrebenswerthes Gut vorzuspiegeln und ihn durch diesen Betrug zur Begierde danach und somit zur Uebertretung des Gebots zu verleiten (v. 11. Vgl. v. 8). Natürlich liegt das nicht am Gesetz, das unmöglich sündhaft sein kann (v. 7), vielmehr heilig, gerecht und für den Menschen segenbringend ist (v. 12), sondern an der in seinem Fleische wohnenden Sünde (v. 13). Bei dem fleischlichen Wesen des Menschen kann die Wirkung des Gesetzes nur die sein, daß die sündlichen Leidenschaften dadurch aufgestachelt werden (v. 5), daß die im Menschen wohnende Sünde die Macht empfängt, ihn zur Uebertretung des Gesetzes zu verleiten (1 Cor. 15, 56: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος). So lange der Mensch daher unter der Herrschaft des Gesetzes steht, kann die Herrschaft der Sünde über ihn nicht gebrochen werden (Röm. 6, 14. Gal. 3, 23. Vgl. v. 22). Hat die Sünde aber den Menschen erst zur Uebertretung des Gesetzes verlockt, so bewirkt nun das Gesetz den Zorn Gottes, indem es die Vollstreckung der von ihm dem Sünder gedrohten Strafe fordert (Röm. 4, 15 und dazu §. 66, d) und so seinen Fluch über den Menschen ausspricht (Gal. 3, 10). Da das Gesetz aber ausdrücklich den Tod als die Strafe der Sünde stipulirt (Deutr. 30, 19. Vgl. v. 15), so spricht der Buchstabe des Gesetzes dem Menschen das Todesurtheil (2 Cor. 3, 6: τὸ γράμμα ἀποκτείνει); die διακονία des Moses ist eine διακονία θανάτου und κατακρίσεως (v. 7. 9).

b) Da das Gesetz gegeben wurde, als die von Adam datirende sündhafte Entwicklung der Menschheit bereits im Gange war, die vorher beschriebene Wirkung desselben also von Gott vorausgesehen und in Rechnung gebracht werden mußte, so konnte es nicht gegeben sein, um eine neue Epoche zu begründen und die Menschheit durch die Erfüllung des in ihm offenbarten Gotteswillens zu der Gerechtigkeit zu führen, die sie seit Adams Fall ver-

loren hat. Es kann vielmehr sein Zweck nur in der faktisch eingetretenen Wirkung gelegen haben, es ist nebenbei hineingekommen (παρεισῆλθεν), d. h. als ein nicht epochemachendes, daher relativ nebensächliches Moment in die Entwicklung der Menschheit eingetreten, welches nur die einmal begonnene Entwicklung zur Reife bringen sollte, indem es die Uebertretung mehrte (Röm. 5, 20). In demselben Sinne heißt es Gal. 3, 19, daß es zu Gunsten der Uebertretungen (d. h. um sie zu vermehren) hinzugefügt wurde (der Verheißung), da es contextgemäß durchaus unzulässig ist, hierin zu finden, daß das Gesetz den Uebertretungen wehren sollte (Vgl. Meßner, S. 222, Reuß, II. S. 49), abgesehen davon, daß es nach not. a diesen Zweck faktisch nicht erfüllt hätte [1]). Dieselbe göttliche Pädagogie, welche absichtlich das Heidenthum sich selbst überließ, damit die Entwicklung der einmal von ihm

1) Die nähere Angabe, welche diese Stelle über die Art der Gesetzespromulgation bringt, wird allerdings die Absicht haben, diese Erklärung über den Zweck desselben zu unterstützen, wenn auch gewiß nicht so, daß damit das Gesetz als ein Mittler zwischen Verheißung und Erfüllung bezeichnet ist (Holsten, S. 307). Dann kann dadurch freilich nicht eine besondre Glorie des Gesetzes bezeichnet sein, wie Act. 7 (Vgl. §. 42, d), vielmehr, wenn auch gewiß nicht die Absicht des Apostels ist, den göttlichen Ursprung des Gesetzes (oder eines Theiles desselben, vgl. §. 71, c. Anm. 8) zu leugnen, so sieht derselbe doch offenbar in der Engelvermittlung eine Andeutung von dem transitorischen Zwecke des Gesetzes (προσετέθη, ἄχρις οὗ), da der Engel Dienst sich überall nur auf vorübergehende irdische Zwecke bezieht, während die persönliche Ertheilung der Verheißung durch Gott selbst (v. 17. 18) schon ihre bleibende Bedeutung sichert. Dagegen kann das Fungiren eines Mittlers dabei nach Exod. 20, 19 nur andeuten, daß das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit nicht im Stande war, von Gott oder seinen heiligen Engeln direct das Gesetz zu empfangen. Wurde das Gesetz aber einem sündhaften Volke gegeben, so lag für den Apostel darin schon die Gewißheit, daß es nicht gegeben sein konnte, um erfüllt zu werden, sondern nur um übertreten zu werden (παραβάσεων χάριν), wie denn auch der Erfolg gezeigt hat, daß es nur die Uebertretungen gemehrt hat (not. a). Demnach wird auch der so viel umstrittene v. 20 einfach dahin zu verstehen sein, daß überall nicht ein Einzelner, um mit einem Andern zu verkehren, sich eines Mittlers zu bedienen pflegt, sondern eine Mehrheit. Da Gott aber Einer ist, so kann Moses nur der Mittler des Volks gewesen sein, der an seiner Statt das Gesetz in Empfang nahm, weil es seiner Sündhaftigkeit wegen eines Mittlers im Verkehr mit Gott bedurfte. Immer mehr bricht sich in der Erklärung der Stelle die Einsicht Bahn, daß es sich bei der hervorgehobenen Einheit Gottes nicht, wie noch Immer, S. 282 f. erklärt, um den Gegensatz der Zweiheit der zu vermittelnden Parteien handeln kann (was nothwendig ὁ εἷς heißen müßte), sondern um den Gegensatz zu einer Mehrheit. Das kann aber unmöglich, wie neuerdings mehrfach angenommen wird (Vgl. Vogel in den Stud. und Krit. 1865, 3. Klöpper a. a. O., Ritschl II, S. 247), die Mehrheit der Engel sein. Dann könnte der μεσίτης nur ein Gesandter oder Geschäftsträger sein, und dann ist der Syllogismus des Apostels (dessen Obersatz immerhin auch bei unsrer Erklärung in seiner Allgemeingültigkeit nicht ganz unanfechtbar sein mag), wie im Grunde Klöpper, S. 106 selbst zugiebt, völlig unhaltbar, da ja Gott sich zur Ausrichtung seiner Botschaften an die Menschheit nach ATlicher Anschauung auch sonst grade ordentlicher Weise stets solcher Vermittler bedient. Vollends aber der Gedanke, daß man bei einem solchen Zwischenträger nicht sicher sein kann, den unverfälschten und ungetrübten Ausdruck der Intention seines Vollmachtgebers zu erhalten (Klöpper, S. 108), liegt dem Apostel sicher völlig fern.

eingeschlagenen sündhaften Richtung zur Reife komme (§. 70, a), erreichte auf dem Gebiet des Judenthums dasselbe durch das Dazwischentreten des Gesetzes. Die Sünde sollte nach Röm. 7, 13 zur Erscheinung kommen als das, was sie ist (ἵνα φανῇ ἁμαρτία scil. ἡ ἁμαρτία), ja es sollte dies geschehen, indem sie genöthigt wurde, sich in ihrem Wesen ganz zu expliciren, alle ihre Consequenzen herauszusetzen und so zur Reife zu kommen (ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία). Dies geschah aber, indem sie durchs Gesetz Anlaß empfing, den Menschen zu seiner Uebertretung zu sollicitiren und ihn so in den Zustand zu versetzen, den Paulus als den Tod (im metaphorischen Sinne), als den Verlust des in dem relativen Unschuldszustande bestehenden wahren Lebens (v. 9) bezeichnet (v. 10. 24). Da demnach das Gesetz, das die Gerechtigkeit fordert und ursprünglich mit dieser nach §. 65, d das Leben geben will, nun in Folge der im Menschen vorhandenen und wirksamen Sünde (wenn auch mit göttlichem Vorwissen und nicht ohne seinen Willen) das gerade Gegentheil dessen bewirkte, was es bewirken wollte (v. 10), sofern es nun sowohl den geistlichen Tod als nach not. a den Tod als Strafe der Sünde dem Menschen herbeiführte, so erhellt, daß die Sünde dem Menschen dies hohe Gut in sein Gegentheil verkehrt (v. 13). Hat der Mensch aber erst so die ganze verderbenbringende Macht der Sünde erfahren (3, 20)[2]), dann dringt sich ihm von selbst der Angstruf auf nach der Errettung aus diesem Todeszustand, in den sie ihn gebracht hat (7, 24), und durch die Erweckung dieses Heilsverlangens wird es ihm der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24)[3]).

c) Aus dem pädagogischen folgert Paulus mit Recht den transitorischen Charakter des Gesetzes. Ist das Ziel erreicht, zu welchem der Pädagog hinführen soll, so hört die Wirksamkeit des Pädagogen von selbst auf (Gal. 3,

2) Klarer kann die Sünde ihr eigenstes Wesen nicht offenbaren, als wenn sich zeigt, daß sie dem Menschen den Segen in Fluch verkehrt. Nicht nur, weil das Gesetz den Menschen zur eigenen Erfahrung der dadurch sollicitirten bösen Begierde bringt (Röm. 7, 7), nicht nur weil es alle Menschen ihrer Sündhaftigkeit überführt, indem es den Widerspruch ihres Verhaltens gegen den göttlichen Willen aufdeckt (3, 19), sondern auch insofern, als an ihm sich die Sünde in ihren verderblichsten Folgen offenbart, wirkt das Gesetz Erkenntniß der Sünde (3, 20: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας).

3) Wenn das Gesetz nach 3, 23 als Wächter (ἐφρουρούμεθα ὑπὸ νόμον) vor dem Kerker steht, in welchem uns die Sünde mit ihrer Herrschaft gefangen hält (lies: συγκλειόμενοι. Vgl. v. 22: συνέκλεισεν — ὑπὸ ἁμαρτίαν), oder ohne Bild, wenn das Gesetz durch seine immer aufs Neue zur Uebertretung sollicitirende Macht (v. 19) die Herrschaft der Sünde im Menschen stets befördert (Vgl. Röm. 6, 14), damit (nach dem Zusammenhange mit v. 21. 22) der Mensch nicht durch Gesetzeserfüllung erlange, was er erst ἐκ πίστεως erlangen sollte, und wenn daraus der pädagogische Charakter des Gesetzes gefolgert wird (ὥστε), so kann das Gesetz nur insofern ein Pädagog genannt werden, als es durch die immer neue Ueberführung des Menschen von seiner Unfähigkeit, durch sich und sein Thun die Gerechtigkeit zu erlangen, ihn zu Christo hinführte und anleitete, die Rechtfertigung auf dem Wege des Glaubens an ihn und nicht auf dem Wege der Gesetzeswerke zu suchen. Wenn aber Pfld., S. 86 besonders in Gal. 3 den Unterschied einer objectiv-theologischen Betrachtung von der subjectiv-anthropologischen in Röm. 7 (s. o.) findet, so ist doch diese nur die zum Verständniß unentbehrliche Deutung jener, wie sie schon in Gal. 3, 19 angedeutet.

25: οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν). Mit dem Eintritt des Glaubens oder Christi als des Glaubensobjects ist das Ende des Gesetzes da (Röm. 10, 4), weil nun nicht mehr auf Grund der Gesetzeswerke, sondern auf Grund des Glaubens Gott gerecht spricht. Das Gesetz ist ein καταργούμενον (2 Cor. 3, 11), aber nicht etwa, weil es der Sünde des Menschen gegenüber seinen Zweck verfehlt hat, sondern weil es ursprünglich nur für einen temporären Zweck gegeben war, nach dessen Erreichung seine Bedeutung von selbst aufhört. Schon Moses war sich des τέλος τοῦ καταργουμένου wohl bewußt, wenn er auch noch Gründe hatte, dies dem Volke zu verbergen (2 Cor. 3, 13)[4]); denn das Gesetz war ursprünglich nur der Verheißung hinzugefügt bis auf einen bestimmten Zeitpunkt hin (Gal. 3, 19: ἄχρις οὗ), der mit der Erscheinung Christi und des Glaubens an ihn eintrat. Daran knüpft sich von selbst der Gesichtspunkt an, welchen Paulus §. 70 für die göttliche Erziehung des Heidenthums geltend macht. Auch das Gesetz gehört, wenn es nur auf eine bestimmte Entwicklungsepoche der Menschheit berechnet ist, zu den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4, 3. 9), zu den elementaren Anfängen der Religion, wie sie für den jener Epoche eignenden Zustand der Unreife der Menschheit allein passend sind, nicht wegen seines Naturcharakters (Vgl. Baur, S. 171), sondern wegen seiner bloß propädeutischen Bedeutung (not. b). So lange das Kind noch im Zustande des νήπιος ist, steht es unter Aufsehern und Verwaltern (v. 2), das gilt auch vom Judenthum (v. 3). Weil aber der Mensch im Zustande der unreifen Kindheit noch mehr oder weniger die Stellung eines δοῦλος hat (v. 1), darum befindet er sich unter dem Gesetz im Zustande der Unfreiheit (v. 3: δεδουλωμένοι), das Gesetz ist ein ζυγὸς δουλείας (5, 1), der Gesetzesbund, durch den Sohn Abrahams von der Magd vorgebildet, bestimmt zur Knechtschaft (Gal. 4. 22—24. Vgl. Röm. 8, 15). Freilich nur so lange der sündhafte Mensch dem Gesetz widerstrebt, erscheint ihm dasselbe als ein knechtisches Joch. Während aber sonst die Wirkung und der (danach bestimmte) Zweck des Gesetzes durch die im Menschen vorhandene Sünde bedingt erscheint, erscheint diese Knechtschaft hier als Folge einer noch unvollkommenen Entwicklungsstufe, welche über sich selbst hinausweist und den Blick auf eine bessere Zukunft öffnet, die an dem vom Vater bestimmten Termine der Mündigkeitserklärung eintreten wird (Gal. 4, 2: ἡ προθεσμία τοῦ πατρός).

d) Während aber das Heidenthum nach einer solchen besseren Zukunft nur in ahnender Sehnsucht ausschauen konnte, besaß das Judenthum die bestimmte Verheißung einer solchen, zu deren Erfüllung Gott um seiner Wahrhaftigkeit willen verpflichtet war (Röm. 15, 8: ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων), nachdem er dieselbe in den mit den Erzvätern geschlossenen Bündnissen (9, 4: αἱ διαθῆκαι — καὶ αἱ ἐπαγγελίαι. Vgl. Eph. 2, 12) feierlich versiegelt hat. Diese Verheißun-

4) Daß Moses dem Gesetze überhaupt und bleibend den Nimbus göttlicher Unantastbarkeit, der auf den levitisch-theokratischen Geboten des Pentateuch ruht und auch dem gegenwärtigen Judenthum noch seinen transitorischen Charakter verbirgt, aus pädagogischen Gründen (vielleicht sogar im Auftrage der Engel, deren Vermittler er gewesen sein soll, vgl. Anm. 1) gegeben habe (Klöpper, S. 115), läßt sich durchaus nicht erweisen, da ja die Thatsache, daß noch heute eine Decke auf der Lesung des A. T.'s liegt, v. 14 ausdrücklich als Zeichen der Verstockung des Volks angeführt wird.

gen sind der wesentlichste Inhalt der Gottessprüche (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ), mit denen betraut zu sein der Hauptvorzug der Juden oder der Beschneidung ist (Röm. 3, 1. 2). Der Inhalt der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißung ist aber nach 4, 13 das κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου[5]). Diesen messianischen Heilsbesitz (ἡ κληρονομία. Vgl. §. 34, a. 50, c) hat nun Gott dem Abraham mittelst Verheißung geschenksmäßig ertheilt (Gal. 3, 18: κεχάρισται), nicht als Lohn für eine bestimmte Leistung, sondern auf Grund der Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 13), deren Siegel die Beschneidung war (v. 11), also κατὰ χάριν (v. 16). Daraus aber folgt, daß derselbe von dem Gesetz ganz unabhängig ist. Die Willensverfügung, durch welche sich Gott zur Erfüllung dieser Verheißung an den Nachkommen Abrahams verpflichtet hatte, konnte nicht, nachdem sie längst durch die Bundschließungen gültig gemacht (ratificirt) war, durch das 430 Jahre später gegebene Gesetz ungültig gemacht werden (Gal. 3, 17). Dies wäre aber geschehen, wenn die Erlangung der κληρονομία damals abhängig gemacht wäre von der Erfüllung des Gesetzes; denn dann würde sie nicht auf Grund einer Gnadenverheißung, wie sie dem Abraham ertheilt, sondern auf Grund einer gesetzlichen Leistung erlangt (v. 18). Das Gesetz wäre wider die Verheißungen, es höbe sie auf (v. 21). Ja, wenn die messianische κληρονομία auf Grund des Gesetzes erlangt würde (εἰ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι), d. h. so daß sie von der Erfüllung des Gesetzes abhängig wäre und bliebe, so wäre die Verheißung ganz und gar abgeschafft (Röm. 4, 14), da bei der im Menschen herrschenden Sünde das Gesetz nothwendig Gesetzesübertretung und dadurch den Zorn Gottes hervorruft (v. 15. Vgl. not. a). Der Zorn aber schließt den Gnadenbeweis aus, den die Erfüllung der Verheißung involviren würde, an den Gegenständen seines Zornes könnte Gott die Verheißung überhaupt nicht mehr erfüllen, wie auch die Gedankenverbindung von Gal. 3, 10 mit v. 9 voraussetzt (Vgl. §. 66, b). Eben darum aber ist sie κατὰ χάριν gegeben, damit sie nicht von einer unerfüllbaren Bedingung abhängig und darum stets unsicher, sondern fest und unerschütterlich sei (Röm. 4, 16: βεβαίαν. Vgl. 15, 8: βεβαιῶσαι), damit sie dem Samen Abrahams unverlierbar bleibe. Das Gesetz also konnte nur gegeben sein, bis daß der Same käme, dem die Verheißung (zunächst) gegeben ist (Gal. 3, 19), und um die Erfüllung der Verheißung auf dem ihrem Wesen allein entsprechenden Wege (mittelst der Glaubensgerechtigkeit und darum κατὰ χάριν) sicherzustellen. Es folgt daraus aber, daß, während der Vorzug, welcher dem Volke Israel durch sein Gesetz gegeben war, durch die in ihm vorhandene Sünde in sein Gegentheil verkehrt werden konnte (not. b), der Vorzug,

---

5) Der dem Abraham zunächst zugesagte Besitz des Landes Canaan (Gen. 15, 7. 17, 8) wird wegen der Beziehung, in welche sein Segen oft zu allen Völkern der Erde gesetzt erscheint (Gen. 18, 18. 22, 18), zur Vorstellung des Weltbesitzes erweitert, und dieser realisirt sich in dem verheißenen Messiasreich. Dies erhellt noch deutlicher aus der anderen Deutung, die Paulus Gal. 3, 16 der patriarchalischen Weissagung giebt. Hiernach ist τὸ σπέρμα nicht Collectivbegriff für die Nachkommen Abrahams, sondern Bezeichnung des von den Vätern stammenden (Röm. 9, 5) Christus. Auf ihn als den Herrn des Messiasreichs bezieht sich also speciell die Verheißung des Weltbesitzes (Gal. 3, 19). Mit dem Messiasreich ist aber alles messianische Heil dem Samen Abrahams (in collectivem Sinne) unmittelbar, oder durch den Samen (in persönlichem Sinne) verheißen.

welchen es kraft seiner Abstammung von den Vätern in der Verheißung des messianischen Heils besaß, ein unverlierbarer war [6]). Dann aber mußte freilich die Erfüllung der Verheißung und damit die Erlangung des messianischen Heils auf ganz neuen, vom Gesetz durchaus unabhängigen Wegen beschafft werden. Damit stehen wir an der Grenze der vorchristlichen Zeit und es öffnet sich der Blick auf die neue Zeit der Gnade und des Heils.

Viertes Capitel.

Die Weissagung und die Erfüllung.

---

§. 73. Die Weissagung der Schrift.

Die Schrift, sofern sie sich auf das messianische Heil und seine Verwirklichung bezieht, hat ihre Bedeutung ausschließlich für die Empfänger desselben, also für die christliche Gegenwart. a) Die in dieser Gegenwart sich enthüllenden göttlichen Rathschlüsse und die damit zusammenhängenden Ereignisse sind in ihr bis ins Detail hinein direct geweissagt. b) Es ist aber auch die christliche Gegenwart in der Geschichte und den Institutionen des Alten Testaments vielfach typisch vorangedeutet. c) Dieser weissagende Sinn der Alttestamentlichen Geschichten und Verordnungen kann oft nur durch allegorische Deutung ermittelt werden, zumal wo der buchstäbliche Sinn sich als unzulässig erweist. d)

a) Die Verheißung, welche den Vätern gegeben und dem von ihnen stammenden Volke unverlierbar zu eigen gehört, begleitet als Weissagung das Volk Israel durch seine ganze Geschichte hin und ist darum auch ein wesentlicher Bestandtheil seiner heiligen Schriften. Ja, die ganze Schrift (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται: Röm. 3, 21), die von einer Seite als Offenbarung des göttlichen Willens (ὁ νόμος) erscheint (§. 71, c), kann von der andern als weissagende gedacht werden. Wenn aber das Gesetz seine Bedeutung nur für die Juden hat (3, 19) und auch für sie nur eine transitorische

6) Die Untreue des Volkes in der Bewahrung der göttlichen Offenbarung, die allerdings für sie auch Verpflichtungen in sich schloß, konnte unmöglich die Treue Gottes aufheben (Röm. 3, 3, vgl. §. 65, c); er mußte, um wahrhaftig zu sein, sein Wort halten, selbst wenn das Volk es ihm durch seine Ungerechtigkeit so zu sagen erschwerte (v. 4. 5). Um seiner Wahrhaftigkeit willen mußte Christus ein Diener der Beschneidung werden und so den Nachkommen der Väter den Besitz des messianischen Heils vermitteln, damit die Verheißungen der Väter nicht aufgehoben, sondern durch ihre Erfüllung als wahr bestätigt würden (15, 8. Vgl. 2 Cor. 1, 20); um ihretwillen ist immer noch das im Evangelium verkündete Heil **zuerst** für die Juden da (Röm. 1, 16). Denn Gottes Gnadengaben und insbesondere die Berufung zum messianischen Heil, die er dem Volke verliehen, können ihn nicht gereuen und nicht von ihm zurückgenommen werden (11, 29).

(§. 72, c), so hat die Schrift nach der Seite, nach welcher sie Weissagung ist, ihre eigentliche Bedeutung erst für die zukünftigen Generationen, welche diese Erfüllung erleben sollten (Vgl. 1 Petr. 1, 12 und dazu §. 46, a. Anm. 1). Diese nothwendige Consequenz von der Auffassung der Weissagung als einer direct messianischen hat Paulus ebenso wie Petrus gezogen. Den Inhalt der Heilsbotschaft Gottes, die der Apostel verkündet, hat Gott zuvorverheißen durch seine Propheten in heiligen Schriften (Röm. 1, 2). Aber wie schon hier die prophetische Wirksamkeit ausschließlich von der Seite betrachtet wird, wonach die Organe derselben ihre Weissagungen in den für die Zukunft bestimmten Schriften niedergelegt haben, so folgt aus 16, 26, daß die specifische Bedeutung dieser Schriften eine solche ist, die nur auf jene Zukunft berechnet sein konnte. Es heißt dort nämlich, daß in der christlichen Gegenwart das Heilsgeheimniß durch Vermittlung prophetischer Schriften kundgemacht sei, sofern durch den Nachweis, daß das jetzt Verkündete bereits von den Propheten geweissagt sei, die Erkenntniß begründet wurde, daß es wirklich der längst gefaßte göttliche Rathschluß sei, den die Apostel verkündigen. So ist die Gen. 12, 3 angedeutete Theilnahme der Heiden am Heile Abrahams von der S c h r i f t als frohe Botschaft vorherverkündigt, weil sie (d. h. Gott, der in ihr redet) die zukünftige Rechtfertigung der Heiden aus dem Glauben vorhersah (Gal. 3, 8). Ja, was so vom Gesetz und von den Propheten bezeugt ist, ist durch dieses Zeugniß ihrer Gegenwart, die dasselbe noch nicht im Lichte der Erfüllung betrachten und verstehen konnte, noch keineswegs kundgemacht (Röm. 3, 21. Vgl. Eph. 3, 5), sondern erst in der Heilszukunft durch das Evangelium (1, 17). Was zuvorgeschrieben ist, hat darum seine Bedeutung nicht für die Zeit, in der es geschrieben wurde, sondern es ist zu u n s e r e r Belehrung (Röm. 15, 4) und Zurechtweisung (1 Cor. 10, 11) geschrieben. [1])

b) In welchem Umfange Paulus den Inhalt der messianischen Heilsbotschaft in der Schrift direct vorherverkündigt fand, erhellt aus seinen gelegentlichen Beziehungen auf die Weissagung des A.T.'s. Christus ist gestorben und auferstanden nach der Schrift (1 Cor. 15, 3. 4), seine Schmähungen sind Psalm 69, 10 geweissagt (Röm. 15, 3), die ihm verliehene Herrschaft Psalm 8, 7 (1 Cor. 15, 27). Wo er die Verheißung des Geistes (Gal. 3, 14. Vgl. Eph. 1, 13) gefunden, sagt der Apostel nicht. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ist von der Thora und den Propheten bezeugt (Röm. 3, 21. Vgl. Gal. 3, 11. Röm. 1, 17 nach Habac. 2, 4; Röm. 4, 6—8 nach Psalm 32, 1. 2), insbesondere der Glaube als Heilsbedingung Jesaj. 28, 16 (Röm. 10, 11) und als Quelle der evangelischen Verkündigung Psalm 116, 10 (2 Cor. 4, 13). Die Universalität der Heilsverkündigung findet Paulus Psalm 19, 5 (Röm. 10, 18), die Vernichtung der menschlichen Weisheit

---

[1]) Auch die praktischen Anforderungen an das Verhalten der Menschen, welche in diesen Weissagungen der göttlichen Rathschlüsse enthalten sind, haben ihre Abzweckung in der Unterweisung derer, welche die Erfüllung derselben erleben. So tendirt eine Weissagung wie Jesaj. 49, 8 auf das Verhalten in der christlichen Gegenwart (2 Cor. 6, 2. Vgl. Eph. 5, 14), und wie jede andere Aussage über den göttlichen Willen (Vgl. 1 Cor. 14, 34), so kann selbst das mosaische Gesetz als Weissagung aufgefaßt, eine directe Beziehung auf die Regelung christlicher Verhältnisse erhalten (1 Cor. 9, 9. 10: δι' ἡμᾶς ἐγράφη).

durch die thörichte Predigt Jesaj. 29, 14 (1 Cor. 1, 19), die Berufung der Heiden Hos. 2, 25. 1, 10 (Röm. 9, 25. 26), Deutr. 32, 21. Jesaj. 65, 1 (Röm. 10, 19. 20), Psalm 18, 50. Deutr. 32, 43. Psalm 117, 1. Jesaj 11, 10 (Röm. 15, 9—12), Jesaj. 52, 15 (Röm. 15, 21) und in gewissem Sinne schon in der patriarchalischen Verheißung (Gal. 3, 8. Röm. 4, 18). Den Unglauben der Juden sieht er geweissagt Jesaj. 53, 1. 65, 2 (Röm. 10, 16. 21), den Anstoß, den sie an Christo nehmen, Jesaj. 8, 14. 28, 16 (Röm. 9, 33), ihre Verstockung Jesaj. 29, 10. 6, 9. 10. Deutr. 29, 4 Psalm 69, 23. 24 (Röm. 11, 8—10), ihre theilweise Verwerfung Jesaj 10, 22. 23. 1, 9 (Röm. 9, 27—29), ihre endliche Errettung Jesaj. 59, 20 Jerem. 31, 33. 34 (Röm. 11, 26. 27). Daß die Christengemeinde der Tempel Gottes ist, findet er Levit. 26, 11. 12. Jesaj. 52, 11. Jerem. 31 9. 2 Sam. 7, 14 (2 Cor. 6, 16—18), die Austheilung der Gnadengaben Psalm 68, 19 (Eph. 4, 8—10), selbst die specielle Gabe des Zungenredens Jesaj. 28, 11. 12 (1 Cor. 14, 21). Die stete Verfolgung der Christen weissagt Psalm 44, 23 (Röm. 8, 36), die endliche Ueberwindung des Todes Jesaj. 25, 8. Hos. 13, 14 (1 Cor. 15, 54. 55).

c) Weissagend ist die Schrift nicht nur durch ihre prophetischen Aussprüche, sondern auch durch ihre vorbildliche Geschichte. In Folge der göttlichen Leitung der Geschichte bildeten sich nämlich in früheren geschichtlichen Ereignissen die Ereignisse der messianischen Zeit nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung ab. So ist Adam nach Röm. 5, 14 ein Typus des zukünftigen (zweiten) Adam, sofern an ihm sich zeigt, wie von Einem aus ein Einfluß auf das ganze Geschlecht sich erstreckt. So sind die Israeliten der mosaischen Zeit mit ihren Heilserfahrungen wie mit den Gottesgerichten, die sie erfuhren, τύποι ἡμῶν (1 Cor. 10, 6); was ihnen widerfuhr, widerfuhr ihnen vorbildlich (τυπικῶς) d. h. so daß wir daran lernen sollen, was wir erfahren haben und erfahren werden, wenn wir uns ähnlich verhalten (v. 11). Natürlich ist dabei immer zugleich die Aufzeichnung dieser Geschichte ins Auge gefaßt, durch welche dieselbe erst diese Bedeutung für die Zukunft erhalten konnte (not. a). Was die Schrift von der Rechtfertigung Abrahams erzählt, ist nicht nur geschrieben, um seine Rechtfertigung zu beschreiben (δι' αὐτόν), sondern um uns über die Art der unserigen zu belehren (Röm. 4, 23. 24. Vgl. 3, 31). Uebrigens ist die Grenze zwischen der Betrachtung der Geschichte als Typus und der bloßen Entlehnung von illustrirenden Beispielen aus ihr eine fließende. Wenn der Trost, den Gott dem Elias gab (Röm. 11, 2—4), auf die Gegenwart Anwendung erleidet (v. 5), wenn das Verfahren Gottes bei der Erwählung Isaaks oder Jacobs (9, 6—13), oder bei der Verstockung Pharao's (v. 17) sein gegenwärtiges Verhalten erläutert, so sind das zunächst nur geschichtliche Beispiele, die aber eben so gut als Typen hätten betrachtet werden können [2]). Daß Paulus auch die ATlichen Institutionen unter diesen Gesichtspunkt gestellt habe, läßt sich nicht direct nachweisen. Wenn aber Christus als ἱλαστήριον (Röm. 3, 25) und als Passahlamm

---

2) Als einen Typus auf sein Schicksal betrachtet bereits Jesus das Schicksal des Jonas (Matth. 12, 40), als einen Typus des letzten Gerichts die Sündfluth (24, 37—39. Vgl. 1 Petr. 3, 20. 21). Reine biblische Beispiele dagegen bilden bei Petrus die Sara (1 Petr. 3, 6), bei Jacobus Hiob und Elias (5, 11. 17), und ähnliches findet sich schon in den Reden Christi (Matth. 11, 21—24. 12, 41. 42).

(1 Cor. 5, 7) bezeichnet wird (Vgl. Eph. 5, 2), wenn das Opferwesen überhaupt (Röm. 12, 1. 15, 16) und der Ritus des Passahfestes insbesondere (1 Cor. 5, 7. 8) eine Anwendung auf christliche Verhältnisse erleidet (Vgl. Col. 2, 11. Phil. 2, 17. 3, 3. 4, 18), wenn die Gemeinde der wahre Gottestempel ist (1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16), wenn 1 Cor. 9, 13 eine Verordnung des Priestergesetzes geradezu eine Ordnung Gottes in der christlichen Gemeinde erläutert und 1 Cor. 10, 18 das jüdische Opfermahl als Analogon des christlichen Abendmahls erscheint, so liegt dem allen die Voraussetzung zu Grunde, daß diese von Gott geordneten Institutionen ebenso einen typischen Charakter haben, wie die von ihm geleiteten Ereignisse, woraus aber keineswegs folgt, daß dieser Theil des Gesetzes nicht auch als Gesetz seine Bedeutung habe (Vgl. §. 71, c) [3]).

d) In Folge seiner rabbinischen Bildung kannte und handhabte Paulus auch die allegorische Erklärung des A. T. Nach ihr haben die ATlichen Erzählungen unbeschadet ihrer Geschichtlichkeit noch einen anderen Sinn als die Worte ausdrücken, sofern der Geist, der diese Worte eingegeben, mit ihnen etwas Zukünftiges weissagen wollte, und es ist die Sache des Auslegers, diesen Sinn durch tieferes Verständniß der Schrift zu finden (Gal. 4, 24: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*). So sind die beiden Söhne Abrahams von der Magd und von der Freien eine Allegorie auf das dem Gesetz geknechtete Judenthum und das gesetzesfreie Christenthum (4, 22—31). Auch hier ist also eine Thatsache der Vergangenheit weissagender Typus einer Thatsache der messianischen Gegenwart, aber sie ist es nicht an sich, sondern vermöge der Ergründung ihres tieferen Sinnes. Aehnlicher Weise deutet Paulus die Geschichte von dem leuchtenden Angesicht des Moses und der Decke, die er darüber legte (Exod. 34), allegorisch auf die transitorische Herrlichkeit des Gesetzesinstituts und auf das Verborgensein dieser ihrer Vergänglichkeit vor den ungläubigen Juden (2 Cor. 3, 13—16. Vgl. v. 7). Ebenso bezieht sich der verborgene allegorische Sinn (*τὸ μυστήριον*) der Stelle Gen. 2, 24 auf Christum und seine Gemeinde (Eph. 5, 32). In ähnlicher Weise kann nun Paulus auch gesetzliche Vorschriften allegorisch deuten, wenn er z. B. die Vorschrift Deutr. 25, 4 auf das Recht der evangelischen Prediger bezieht, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (1 Cor. 9, 10). Doch rechtfertigt er in diesem Falle seine Erklärung dadurch, daß er den buchstäblichen Sinn ausdrücklich als schlechthin unzulässig ausschließt (v. 9: *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ;*), indem seine religiöse Werthschätzung des A. T. es nicht duldet, daß eine Bestimmung desselben nicht das Wohl des Menschen, sondern das der Thiere bezielt haben könne.

§. 74. Der Gebrauch des Alten Testaments.

Paulus führt seine Citate meist als Worte der Schrift schlechthin ein, aus welcher er den Jesajas, die Psalmen und den Pentateuch vorzugsweise

3) So wenig die Geschichte aufhört Geschichte zu sein, weil sie vorbildlich ist, so wenig hört das Gesetz auf, Offenbarung des göttlichen Willens für die Zeit des Gesetzes zu sein, wenn es zugleich als Weissagung zukünftiger Ereignisse oder der Forderungen Gottes für die Zukunft erkannt wird, wie wir schon in der Lehre Jesu und der Urapostel sahen (Vgl. §. 24, d. 45, c. Anm. 4. 52, a. Anm. 1).

benutzt. a) Obwohl er Kenntniß des Grundtextes verräth, sind seine Citate meist nach der Septuaginta gegeben; doch vielfach sehr frei und oft nach dem Bedürfniß seiner Argumentation geändert. b) Ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Beziehungen und den Zusammenhang kommen ihm für seine Anwendung die Schriftstellen nur nach ihrem Wortlaut in Betracht. c) Dabei ist aber die Grenze zwischen dem eigentlichen Citiren und dem homiletischen Schriftgebrauch eine fließende. d)

a) So reichlich Paulus die Schrift citirt, so finden sich doch überwiegend die meisten Citate in unsern vier Briefen, von denen die an die Römer und Galater ihrem Zwecke nach dieselben am meisten unmittelbar forderten. In den Briefen an die rein heidenchristlichen Gemeinden zu Thessalonich, Philippi und Colossä kommen gar keine Citate vor [1]). Der Apostel pflegt sie mit einem *γέγραπται* einzuführen, das sich gegen dreißig Mal findet, oder mit der ähnlichen Formel *ἡ γραφὴ λέγει* (Gal. 4, 30. Röm. 4, 3. 9, 17. 10, 11. 11, 2. Vgl. 2 Cor. 4, 13: *κατὰ τὸ γεγραμμένον*; 1 Cor. 15, 54: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*. Vgl. Röm. 9, 9; 4, 18: *κατὰ τὸ εἰρημένον*) [2]). Nur 1 Cor. 9, 9 (*ἐν τῷ Μωϋσέως νόμῳ*), 14, 21 (*ἐν τῷ νόμῳ*. Vgl. Röm. 7, 7), Röm. 11, 2 (*ἐν Ἠλίᾳ*) finden sich Andeutungen über die Stelle der Schrift, in welcher das betreffende Citat steht (Vgl. Marc. 12, 26: *οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου*; und Act. 1, 20: *γέγραπται ἐν βίβλῳ ψαλμῶν*, 7, 42: *γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν*). Selten führt Paulus die Schriftsteller redend ein (Röm. 4, 6. 11, 9: David in Psalmen, deren Ueberschrift seinen Namen trägt; 10, 5. 19: Moses in Stellen aus Levit. und Deutr.; 9, 27. 29. 10, 16. 20. 15, 12: Jesajas) [3]). Am seltensten erscheint bei ihm Gott als der Redende

1) Die wenigen Citate des Epheserbriefs werden wir hier gleich mit behandeln, wie wir bereits §. 78 darauf Rücksicht nahmen. Auch schließen wir der Vergleichung wegen hier die Bemerkungen über den Schriftgebrauch in den bisher besprochenen Lehrtypen an.

2) Mit diesem γέγραπται läßt schon die älteste Ueberlieferung Jesum seine Citate einführen (Matth. 4, 4. 7. 10. 11, 10. Marc. 7, 6. 9, 12. 13. 11, 17. 14, 21. 27. Luc. 10, 26), sie findet sich bei Petrus (1, 16) und in den Reden der Acta (1, 20. 7, 42. 15, 15), daneben auch eine Berufung auf die Schrift in anderer Form (Marc. 12, 10: οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε; Vgl. Matth. 12, 3. 5; 1 Petr. 2, 6: περιέχει ἐν γραφῇ; Jacob. 2, 23: ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα. Vgl. 4, 5. 6; 2, 8: κατὰ τὴν γραφήν). Bei Petrus und Jacobus finden sich überhaupt nur in den fünf angeführten Stellen Citationsformeln.

3) Ebenso läßt die älteste Ueberlieferung Christum Gesetzesstellen auf Moses (Marc. 7, 10. Vgl. 12, 19: Μωϋσῆς ἔγραψεν ὑμῖν), eine Weissagung auf Jesajas (Marc. 7, 6) zurückführen, und Marc. 12, 36. 37 beruht die ganze Argumentation Christi (Vgl. §. 19, a) darauf, daß David der Ueberschrift gemäß in Psalm 110, 1 redet (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ). Ebenso geht Petrus in seiner Rede Act. 2, 25—28. 34. 35 ausdrücklich von der davidischen Abkunft der citirten Stellen aus (Vgl. §. 39, a. b); Act. 4, 25 wird auch ein Psalm als davidisch behandelt, dessen Ueberschrift nicht David als Verfasser angiebt. Prophetische Stellen werden Act. 2, 16. 7, 48. 13, 40 nur als solche ohne Nennung des Propheten bezeichnet, dagegen Marc. 1, 2. Luc. 4, 17. Act. 8,

(2 Cor. 6, 2. 16. 17. Röm. 9, 15. 25: ἐν Ὡσηέ) und zwar auch nur, wo es sich um einen ausdrücklichen Ausspruch Gottes handelt [4]) (Vgl. Act. 4, 25: ὁ διὰ στόματος Δαυὶδ εἰπών; 13, 47). Bei weitem am häufigsten sind bei ihm die Citate aus Jesajas und den Psalmen; demnächst aus dem Pentateuch und zwar überwiegend aus der Genesis und dem Deuteronomium. Einzelne Citate finden sich aus den andern Propheten, eines aus Hiob (1 Cor. 3, 19. Vgl. Röm. 11, 35); aus den Proverbien sind hie und da Sprüche benutzt, ohne ausdrücklich citirt zu sein (2 Cor. 9, 7. Röm. 12, 17. 20). Genau ebenso stellt sich das Verhältniß in dem Brief des Petrus und den Reden der Acta.

b) Wie die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu und der Apostel ihnen die von ihnen gebrauchten ATlichen Citate wesentlich in der Gestalt des Septuagintatextes in den Mund legt [5]), so braucht auch Paulus überwiegend denselben, selbst da wo der griechische Text nicht unwesentlich vom hebräischen abweicht (Gal. 3, 13. Röm. 2, 24. 3, 4. 4, 3. 9, 27—29. 11, 9. 10. 26. 27. 15, 10. 12. 21. 1 Cor. 1, 19. 6, 16. Eph. 5, 31. 6, 2); doch zeigt sich bei ihm bereits hie und da eine selbstständige Kenntniß und Benutzung des Grundtextes (Vgl. 1 Cor. 3, 19. 14, 21. 15, 54. 55. Röm. 9, 17: ἐξήγειρά σε. 12, 19. Eph. 4, 8), wie wir es nach seiner rabbinischen Bildung nicht anders erwarten dürfen [6]). In den Anführungen bewegt sich

---

2. 30. 28, 25 mit Nennung des Jesajas, durch den nach letzterer Stelle der heilige Geist geredet.

4) Dies ist auch Gal. 3, 16 der Fall, wo nur ad synesin ὁ θεός zu ergänzen ist, und so betrachtete wohl Paulus die Citate 1 Cor. 6, 16. Eph. 4, 8. 5, 14, die nur mit φησί oder λέγει eingeführt sind. Dagegen ist Röm. 15, 10 sicher ἡ γραφή zu ergänzen.

5) Vgl. Matth. 4, 4. 7. 10. 9, 13. Marc. 7, 6. 10, 7. 12, 10. 11. Act. 1, 20. 2, 17—21. 25—28. 34. 35. 3, 22. 26. 4, 25. 26. 7, 42. 43. 48—50 15, 15—18. Die einzige Ausnahme, das scheinbare Zurückgehen auf den Grundtext in Matth. 11, 10, erklärt sich daraus, daß das ἐπιβλέψεται der LXX. zur Anwendung des Spruchs durchaus nicht paßte. Bei Marc. 14, 27 ist es allerdings zweifelhaft, ob dem Verfasser ein mit dem Wortlaut seines Citats übereinstimmender Septuagintatext vorlag, aber jedenfalls geht seine etwaige Abweichung nicht auf den Grundtext, sondern auf die demselben entsprechende Anwendung der Weissagung im Munde Jesu zurück (Vgl. m. Marcusevangel. S. 41. 454). Auch die übrigen Lucascitate sind alle frei nach den LXX. gegeben: Luc. 3, 4—6. 4, 18. 19. 22, 37. Act. 2, 32. 33. 13, 33—35. 41. 47. 28, 26. 27. Auch bei Jacobus (Vgl. 2, 23. 4, 6) und Petrus (Vgl. 1, 16. 2, 6. 22. 3, 10—12. 4, 18. 5, 5) zeigt sich in den eigentlichen Citaten nur der Septuagintatext. Bemerkenswerth ist dagegen, daß 1 Petr. 2, 7, wo mit den Worten aus Psalm 118, 22 zwei einzelne, offenbar viel gebrauchte Ausdrücke aus Jesaj. 8, 14 verbunden werden, diese dem Urtext näher stehen und daß ebenso die Anspielung auf Prov. 10, 12 (1 Petr. 4, 8) dem Urtext näher steht als den LXX.

6) Zu etwas andern Resultaten kommt Kautzsch (de veteris testamenti locis a Paulo apostolo allegatis. Lipsiae, 1869). Abgesehen von den Citaten aus Hiob, dessen Uebersetzung dem Apostel unbekannt gewesen zu sein scheint, soll Paulus nirgends absichtlich die LXX. verlassen, obwohl ihm an einigen Stellen ebenso der Urtext, wie die Uebersetzung vorzuschweben scheint. Allein diese höchst sorgfältige und dankenswerthe De-

Paulus sehr frei. Da ohnehin nach not. a auf die besonderen Schriften, aus denen die einzelnen Citate genommen sind, selten reflectirt wird, so werden häufig ganz verschiedene Schriftstellen frei verknüpft (1 Cor. 15, 54. 55. 2 Cor. 6, 16—18. Röm. 3, 10—18. 9, 25. 26. 11, 26. 27) oder völlig durcheinander gemischt (Röm. 9, 33. 11, 8). Aber auch sonst ist die Anführung oft eine sehr freie[7]) und zwar finden sich nicht nur starke Kürzungen (1 Cor. 1, 31), oder bedeutungslose Aenderungen des Ausdrucks (2 Cor. 6, 16. Röm. 14, 11), sondern auch Aenderungen (Gal. 4, 30: τῆς ἐλευθέρας; 1 Cor. 3, 20: τῶν σοφῶν; Eph. 4, 8: ἔδωκε) und Zusätze (1 Cor. 15, 45: πρῶτος — Ἀδάμ; Röm. 10, 11: πᾶς), welche für die apostolische Anwendung der Stellen von erheblicher Bedeutung sind[8]).

c) Mit der Art, wie die Schriftstellen nur als solche und nicht als einzelne Aussagen bestimmter Schriftsteller in Betracht kommen (not. a), wie sie daher auch aus ihrem Zusammenhange losgelöst und frei combinirt werden (not. b), hängt es zusammen, daß die Auslegung sich lediglich an den Wortlaut heftet. Paulus folgt hierin der exegetischen Methode seiner Zeit. Es kann darum bald etwas, das im Urtext von einer bestimmten Zeit gesagt ist, verallgemeinert (Röm. 3, 10—18), oder was dort von bestimmten Personen oder Verhältnissen der Vergangenheit gesagt ist, auf Personen und Verhältnisse der Gegenwart gedeutet werden (Röm. 8, 36. 10, 19—21. 11, 9. 10. 26). Es kann, was von Heiden gemeint war, auf Juden (Röm. 2, 24), was von Juden gemeint war, auf Heiden bezogen werden (Röm. 9, 25. 26); Paulus kann selbst je nach Bedürfniß τὸ σπέρμα einmal collectiv und einmal persönlich fassen (Gal. 3, 16. Röm. 4, 13 und dazu §. 72, d Anm. 5); er kann 2 Cor. 8, 15 die Stelle Exod. 16, 18 ihrem Wortlaut nach anwenden, ohne irgend darauf zu reflectiren, daß diese Worte ihrer ursprünglichen Beziehung nach auf das Mannasammeln gehn und also diese Anwendung durchaus nicht zulassen. Es wird nicht nach dem Originalsinn der ATlichen Ausdrücke gefragt, sondern Paulus nimmt sie in dem Sinn, den er den gleichen Ausdrücken, selbst solchen, wie πίστις, κύριος, εὐαγγελίζεσθαι, zu geben pflegt (Röm. 1, 17. 9, 33. 10, 13. 15), oder er giebt ihnen eine metaphorische Deutung (Röm. 4, 17. 18). Darum sind es oft die zufälligsten Wortanklänge, an welche sich seine Anwendung knüpft (1 Cor. 14, 21. Eph. 4, 8). Zu Grunde liegt aber die Voraussetzung, daß die ganze Schrift nach einer Seite hin von dem Messias und den Ereignissen der messianischen Zeit weissagt (§. 73, a), so daß Alles, was nur eine Anwendung auf diese Verhält-

---

tailarbeit dürfte doch die Rücksichtnahme des Apostels auf den Urtext zu gering veranschlagt haben.

7) In der Stelle 1 Cor. 2, 9 liegt wohl eine Verwechslung einer apokryphischen Stelle mit einer Jesajasstelle vor, die nur einzelne Wortanklänge hatte; dagegen scheint Eph. 5, 14 wirklich die Stelle Jesaj. 60, 1 gemeint und nur mit einer exegetischen Erläuterung wiedergegeben zu sein. Ob 1 Cor. 15, 55 Citat oder freie Benutzung [illegible] Hos. 13, 14 sein soll, bleibt zweifelhaft.

8) Aehnliches findet sich bereits in den Reden Christi, wo verschiedene Stellen vermischt sind (Marc. 11, 17. Vgl. auch 1 Petr. 2, 7. 9); Matth. 11, 10. Marc. 14, 27, wo die ATlichen Stellen nach dem Bedürfniß ihrer messianischen Deutung frei verändert sind, und in den Reden der Acta (Vgl. die bedeutungsvollen Aenderungen Act. 2, 1[illegible] und dazu §. 40, a; 3, 23 und dazu §. 42, b; 1, 20: αὐτοῦ).

nisse zuläßt, auch in diesem Sinne und zwar als directe Weissagung gedeutet wird. So wird Psalm 69, 10 der Messias selbst als redend gedacht (Röm. 15, 3) und Joel 3, 5 von ihm, wie von Petrus (Act. 2, 21), auf den Messias bezogen (Röm. 10, 13). Selbst solche Stellen, die wie diese im weiteren Sinne zweifellos messianisch sind, erscheinen dabei doch in einer Beziehung auf die Person Jesu, die ihnen ursprünglich fremd ist (Röm. 9, 33. Vgl. 1 Petr. 2, 6)[9]).

d) Von den eigentlichen Schriftcitaten ist an sich wohl zu unterscheiden, wenn der Apostel sich der bekannten heiligen Schriftworte zur Einkleidung eigener Gedanken bedient, wie es z. B. 1 Cor. 5, 13. 10, 22. 26. Röm. 11, 34. 35. 12, 20. Eph. 1, 22. 4, 26 geschieht. Auch diese Weise findet sich bereits in den Reden Jesu (Matth. 10, 35. Marc. 4, 12), und sie ist im Petrusbrief die vorherrschende. Es ist dabei wohl meist die Bekanntschaft mit den betreffenden Schriftworten vorausgesetzt, und die Anspielung erscheint als eine absichtliche; doch ist es eine Eigenthümlichkeit des Petrusbriefes, daß selbst da, wo der Gedankengang erfordert, daß sie als Schriftworte erkannt und gefaßt werden (wie 1, 24), jede ausdrückliche Citationsformel fehlt. Bei Paulus dürfte sich dafür kein Beispiel finden, ja er schaltet sein *καθὼς γέγραπται* selbst da ein, wo es sich nur um eine solche Einkleidung seines eigenen Gedankens handelt (1 Cor. 1, 31). In diesem Falle kann es natürlich am wenigsten auffallen, wenn die Schriftworte ohne jede Beziehung auf ihren contextmäßigen Sinn (Röm. 10, 18) und mit größter Freiheit nach dem jeweiligen Bedürfniß geändert erscheinen (10, 6—8. Vgl. 1 Cor. 15, 55 und dazu Anm. 7). Da aber dies auch bei eigentlichen Schriftcitaten der Fall ist (not. b. c) und selbst das Stehen oder Fehlen einer Citationsformel nicht schlechthin entscheidet, so läßt sich oft nicht mit voller Sicherheit entscheiden, welche Art des Schriftgebrauchs vorliegt.

§. 75. Die Zeit der Gnade.

Die Zeit, welche Gott zur Erfüllung und Kundmachung seines verborgenen Heilsrathschlusses bestimmt hatte, ist in der christlichen Gegenwart angebrochen. a) Die damit beginnende neue Weltepoche ist in ihrem Charakter bestimmt durch die Herrschaft der Gnade, welche einen ausschließenden Gegensatz gegen die Sünde und das Gesetz, wie gegen alles menschliche Werk und Verdienst bildet. b) Die Gnade ist weder als göttliche Eigenschaft, noch als Gabe der göttlichen Huld gedacht, sondern als das selbstthätig wirksame Princip, aus welchem alles Heil für den Menschen hervorgeht. c) Die Wirksamkeit dieses neuen Heilsprincips ist aber vermittelt durch Christum oder sie beruht in ihm, in welchem alle Verheißung Erfüllung wird. d)

a) Aus der Weissagung erhellt, daß das in der Gegenwart verwirklichte

9) In derselben Weise läßt die älteste Ueberlieferung schon Jesum das A. T. messianisch deuten (Matth. 11, 10. Marc. 12, 10. 11. 36. 14, 27) und Marc. 12, 26 einen tieferen Sinn aus den Worten desselben entwickeln; nach der Apostelgeschichte läßt Petrus David nicht bloß mit Bezug auf die Person Jesu (2, 25—28) sondern auch über den Verräther reden (1, 20. Vgl. v. 16).

Heil längst von Gott beschlossen war, auf einem Rathschluß seiner Weisheit beruhte, der von Ewigkeit her (πρὸ τῶν αἰώνων) von Gott gefaßt (ἣν προώρισεν ὁ θεός) und verborgen war (σοφία — ἀποκεκρυμμένη), ein μυστήριον (1 Cor. 2, 7) d. h. der menschlichen Erkenntniß durch sich selbst schlechthin unerkennbar, und er blieb dies auch nach der Weissagung bis zu seiner Erfüllung (Röm. 16, 25: μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον). Auch die Weissagung hat dies Schweigen nicht gebrochen (Vgl. Eph. 3, 5), weil sie ja doch erst für die Gegenwart bestimmt war (§. 73, a) und darum von ihr allein im Lichte der Erfüllung verstanden werden kann. Jetzt aber wird jenes Geheimniß (Eph. 3, 3) oder die in ihm enthaltenen einzelnen Geheimnisse, wie die Gesammtbekehrung Israels (Röm. 11, 25), die Auferstehung und Verwandlung der Gläubigen (1 Cor. 15, 51), von Gott offenbart (13, 2) und von seinen Haushaltern verkündet (4, 1). Begonnen aber hat die Kundmachung dieses Geheimnisses nach Röm. 16, 26 (φανερωθέντος) bereits vor seiner durch das prophetische Wort unterstützten (Vgl. §. 73, a) Bekanntmachung durch die Apostel (γνωρισθέντος), als das beschlossene Heil thatsächlich verwirklicht wurde. Dieses geschah mit der Sendung des Sohnes, als das πλήρωμα τοῦ χρόνου gekommen war (Gal. 4, 4. Vgl. Eph. 1, 9. 10). Es setzt dieser Ausdruck voraus, daß ein gewisses Zeitmaß durch Verlauf der Zeit ausgefüllt werden mußte, ehe der für die Ausführung jenes Rathschlusses bestimmte Zeitpunkt erschien. Ist die vorchristliche Menschheit in dem Zustande jugendlicher Unreife und Unmündigkeit gedacht (§. 70, b. 72, c), so muß der Zeitpunkt kommen, den der Vater zur Mündigerklärung festgesetzt hat (Gal. 4, 2: προθεσμία τοῦ πατρός). Dieser Zeitpunkt ist es, von dem es 1 Cor. 10, 11 heißt, daß auf die in der Gegenwart lebende Generation die Ziele der bisher abgelaufenen Weltalter (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) eintreffen, sofern jedes in seiner Weise diesen Zeitpunkt der Reife vorzubereiten gedient hat, welcher den Abschluß der ganzen bisherigen Weltentwicklung bildet. Daß diese Zeit, in welcher die Welt zur Vollziehung des Heilsrathschlusses reif war, d. h. die messianische Zeit gekommen, ist nur der paulinische Ausdruck für die Verkündigung Jesu, daß die Zeit erfüllt und das verheißene Gottesreich gekommen sei (Marc. 1, 15. Vgl. §. 18, a), oder für die urapostolische Verkündigung, daß die messianische Endzeit angebrochen sei (§. 40, a), die Vollendung der Theokratie begonnen habe, in welcher Gott seine Gnaden spendet (§. 45, b). Nur erscheint bei dem Heidenapostel das Kommen des Heils nicht mehr bloß unter dem Gesichtspunkte einer Erfüllung der Verheißung Israels, sondern, da Heidenthum und Judenthum in gleicher Weise unter den Gesichtspunkt der göttlichen Pädagogie gestellt sind, welche die Menschheit auf das Kommen des Heils vorbereitet, zugleich als die weltgeschichtliche Epoche, welche die gesammte Menschheitsentwicklung abschließt.

b) War das in dem bisherigen Weltalter die Entwicklung der Menschheit beherrschende Princip die Sünde, welche durch die Uebertretung Adams in die Welt gekommen war (§. 67, a. b), so ist das die neue Zeit beherrschende Princip die göttliche Gnade (Röm. 5, 21). War die Herrschaft der Sünde vermittelt durch die Herrschaft des Gesetzes (§. 72, a), so bildet die Gnade den Gegensatz gegen das Gesetz (6, 14: οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν). Das Gesetz, welches das Heil an die Erfüllung seiner Forderungen bindet, und die Gnade, welche das Heil selbst wirkt, schließen

sich aus (Gal. 2, 21. 5, 4 und dazu §. 66, a. Vgl. Röm. 4, 16). Das Gesetz fordert Werke, die der Mensch wirkt, die Gnade, indem sie das Heil zu erwirken übernimmt, schließt alle menschliche Wirksamkeit aus, Werke und Gnade sind ausschließende Gegensätze (Röm. 11, 6. Vgl. Eph. 2, 8. 9). Das menschliche Thun erwirbt ein Verdienst, die Gnade aber wird nicht verdient, sondern umsonst geschenkt (Röm. 3, 24: δωρεάν), Gnade und Verdienst sind ausschließende Gegensätze (4, 4). Die Gnade wird gegeben (1 Cor. 1, 4) und empfangen (2 Cor. 6, 1. Röm. 1, 5), in ihr steht man (Röm. 5, 2), in ihr wandelt man (2 Cor. 1, 12), sie ist der neue Standpunkt, auf welchen die neue Zeit versetzt. Sie wünscht Paulus in allen Briefeingängen seinen Lesern als den Grund alles christlichen Heils (Gal. 1, 3. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Vgl. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3), durch sie wird man berufen (Gal. 1, 15) und gerechtfertigt (Röm. 3, 24), auf sie gründet sich die Christenhoffnung (2 Thess. 2, 16). Der Christ ist, was er ist, durch die Gnade Gottes (1 Cor. 15, 10). So ist gemäß der grundlegenden Lebenserfahrung, die ihn zum Christen machte (§. 58, b), die christliche Zeit von dem Apostel als die Zeit der Gnade charakterisirt.

c) Die Gnade ist nicht als ruhende göttliche Eigenschaft oder Gesinnung gedacht, sie ist nicht die göttliche חֶסֶד (LXX: ἔλεος). Auf das Erbarmen Gottes (ἔλεος), das allerdings auch durch kein Verhalten des Menschen motivirt sein kann, sondern lediglich von der eignen Mitleidsregung beim Anblick der Noth des Menschen abhängt (Röm. 9, 15. 16), wird insbesondere das den Heiden geschenkte Heil zurückgeführt (15, 9. Vgl. 9, 23. 11, 31. 32), sofern Gott ihnen gegenüber durch kein Heilsversprechen gebunden war, wie gegenüber dem jüdischen Volke. Die Gnade ist auch nicht die Liebe Gottes (ἀγάπη), obwohl der Tod Christi, auf dem die neue Gnadenanstalt beruht, auch als Beweis der Liebe Gottes betrachtet werden kann (Röm. 5, 8); denn diese wird erst innerhalb der Gnadenanstalt den Menschen wieder zu Theil (Vgl. 5, 2—5, wo die Liebe Gottes in die Herzen derer ausgeschüttet wird, die in der Gnade stehen, und 2 Cor. 13, 13, wo die Liebe Gottes auf die Gnade folgt. Vgl. Eph. 2, 4). Die Gnade ist auch nicht die im Wohlthun sich erzeigende Güte Gottes (Röm. 2, 4. 11, 22: χρηστότης. Vgl. Eph. 2, 7). Wenn von einer bestimmten Gnade die Rede ist, welche Einzelnen gegeben (Gal. 2, 9. 1 Cor. 1, 4. 3, 10. 2 Cor. 8, 1. Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15. Vgl. Eph. 3, 2. 8. 4, 7), so kann es scheinen, als bezeichne χάρις, wie bei Petrus (§. 45, b), eine Gabe göttlicher Huld; allein anderwärts werden die χαρίσματα ausdrücklich von der χάρις unterschieden, auf Grund derer sie gegeben sind (Röm. 12, 6: χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα Vgl. 1 Cor. 1, 4. 7), und Röm. 5, 15 wird der Begriff des χάρισμα im ersten Hemistich (welches dem παράπτωμα Adams gegenüber nur eine Gnadengabe Christi sein kann) ausdrücklich im zweiten exponirt durch ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Vgl. v. 17: ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεά und 2 Cor. 9, 14. 15, wo die unaussprechliche Gabe der Beweis der überschwänglichen Gnade ist. Vgl. Eph. 3, 7. 4, 7). Die Gnade ist vielmehr nach not. b als eine herrschende Macht, als ein wirksames Princip gefaßt, sie ist die göttliche Huld in ihrer Activität gedacht, die eben darum alle menschliche Activität ausschließt, der Ausdruck für die ausschließliche göttliche Causalität des Heils (2 Cor. 5, 18: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. Vgl. 1 Cor. 1,

30 und das analoge ἐξ αὐτοῦ von der ersten Schöpfung (1 Cor. 8, 6. Röm. 11, 36). Die göttliche Gnade ist, wie schon in den Thessalonicherbriefen (§. 61, d), das im Christenthume wirksame Heilsprincip [1]).

d) Wie der Christ nach not. b, was er ist, durch die Gnade Gottes ist, so ist er es auch durch Christum (1 Cor. 8, 6: ἡμεῖς δι' αὐτοῦ); alles, wofür er Gott zu danken hat, ist durch Christum vermittelt (1 Cor. 15, 57: χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. Röm. 1, 8. 7, 25. 16, 27. Col. 3, 17). Das neue Heilsprincip übt seine Herrschaft aus unter seiner Vermittlung (Röm. 5, 21: ἡ χάρις βασιλεύει — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), durch ihn empfängt man die Gnade oder den Zutritt zu ihr (Röm. 1, 5. 5, 2), durch ihn die Versöhnung (2 Cor. 5, 18. Röm. 5, 11. Vgl. Col. 1, 20), den Frieden mit Gott (Röm. 5, 1. Vgl. 2 Cor. 3, 4. Eph. 2, 18), die Errettung (Röm. 5, 9. 1 Thess. 5, 9), das Leben und die Auferstehung (1 Cor. 15, 21. 57. Röm. 5, 17). Nur ein anderer Ausdruck für diese Vermittlung des Heils durch Christum ist das ἐν Χριστῷ, wo es in objectivem Sinne steht, es beruht in ihm, ist in ihm begründet. In Christo ist uns die Gnade gegeben (1 Cor. 1, 4. Vgl. Eph. 1, 6. 2, 7), in ihm beruht die Versöhnung (2 Cor. 5, 19), die Erlösung (Röm. 3, 24. Vgl. Eph. 1, 7), die Rechtfertigung (Gal. 2, 17. 2 Cor. 5, 21. Vgl. Eph. 4, 32), die Liebe Gottes (Röm. 8, 39) und das ewige Leben (6, 23). In ihm werden alle Gottesverheißungen erfüllt (2 Cor. 1, 19. 20) und der Segen Abrahams kommt über uns (Gal. 3, 14); die neue Zeit der Gnade (not. b) ist also die verheißene messianische Zeit (not. a). Darum wird die Gnade, wie §. 61, d, in den Eingangswünschen der Briefe (not. b) von Gott als dem letzten Urheber und von Christo als dem Vermittler hergeleitet, darum kann im Schlußsegen sogar die Gnade Christi d. h. seine fortdauernde Gnadenwirksamkeit (2 Cor. 12, 9) allein den Lesern angewünscht werden, welche sie beständig begleiten soll (Gal. 6, 18. 1 Cor. 16, 23. Röm. 16, 20. 24. Vgl. Phil. 4, 23. 1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18. Philem. v. 25: μεθ' ὑμῶν), um ihnen fortdauernd die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Geistes zu vermitteln (2 Cor. 13, 13), womit die Summe aller Heilsgüter, welche die neue Zeit bringt, bezeichnet ist.

Fünftes Capitel.

Die Christologie.

Vgl. Räbiger, de christologia Paulina. Breslau, 1852. Hilgenfeld, Bem. über den paulin. Christus, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1871, 2.

---

§. 76. Der Herr der Herrlichkeit.

Der specifische Würdename des Heilsmittlers, welchen der Apostel verkündigt und die Christen bekennen, ist der Name ihres Herrn. a) Dieser

1) In den Stellen, wo χάρις gleich χάρισμα zu sein scheint, bezeichnet es also eine

Name bezeichnet ihn aber zugleich als den Weltherrscher, dem göttliche Ehre und Anbetung gebührt. b) Trotz dieser gottgleichen Würdestellung bleibt Christus in der Herrschaft, die er behufs der Ausrichtung seines Heilsmittleramtes empfangen hat, von Gottes Rath und Willen abhängig. c) Als der erhöhte Herr ist er das Abbild Gottes, indem der überirdische Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit die Substanz seiner verklärten Leiblichkeit bildet, welche ganz und gar Organ des Geistes geworden. d)

a) Ist das Christenthum die Offenbarung der Gnade Gottes in Christo, so muß die apostolische Verkündigung zuerst sagen, wer dieser Christus sei, welcher als der Mittler der vollendeten Gottesoffenbarung bezeichnet wird; denn der Name Christus ist, wie §. 61, a gezeigt, auch bei Paulus bereits ganz zum Eigennamen geworden [1]). Nun war aber dieser Christus dem Apostel erst der Heilsmittler geworden dadurch, daß er ihm als der von Gott erweckte und zum Himmel erhöhte Herr erschienen war (1 Cor. 9, 1. 15, 8. Vgl. §. 58, c). Für ihn faßt sich also die eigenthümliche Dignität Christi zusammen in den Würdenamen des *κύριος*. Er selbst bezeichnet die Summe seiner Predigt dahin, daß er Jesum Christum als den *κύριος* verkündet (2 Cor. 4, 5), und sofern seine Verkündigung immer neue Bekenner desselben gewinnt, dient sie zur Verherrlichung des Namens Christi (Röm. 1, 5). Das specifische Bekenntniß der Christengemeinde besagt also, daß Jesus der *κύριος* sei (1 Cor. 12, 3. Röm. 10, 9. Vgl. Phil. 2, 11. Col. 2, 6). In diesen Würdenamen faßt sich alles zusammen, was ihr Christus ist, daher ist die solenne Bezeichnung Christi als des Heilsmittlers: *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν* (1 Cor. 1, 9. Röm. 1, 4. 5, 21. 7, 25), oder häufiger noch (etwa neunzehn Mal) umgekehrt, wie in den Thessalonicherbriefen: *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* [2]). Es bestätigt sich uns also hier, was wir dort

bestimmte Gnadenwirkung (Vgl. 2 Cor. 1, 15. 9, 8), einen einzelnen Hulderweis, wie es 1 Cor. 16, 3. 2 Cor. 8, 4. 7. 19 (Vgl. Eph. 4, 29) von einem menschlichen Liebesbeweis steht. Vereinzelt steht auch χάρις von einem bestimmten Hulderweis, den uns Christus in seiner Menschwerdung (2 Cor. 8, 9) oder in seinem Tode (Gal. 1, 6. Röm. 5, 15) gegeben hat.

1) Der bloße Name Jesus kommt nur noch vereinzelt vor (Gal. 6, 17. 1 Cor. 12, 3. 2 Cor. 4, 5. 11. 14. 11, 4. Röm. 8, 11. 10, 9 und noch fünf Mal, wo der Text zweifelhaft), meist wo absichtlich auf die geschichtliche Erscheinung Jesu zurückgewiesen wird, am häufigsten dagegen das einfache Χριστός als reines Nomen proprium, vierzig Mal mit, etwa hundert Mal ohne Artikel. Der zusammengesetzte Name (Ἰησοῦς Χριστός) steht für sich allein verhältnißmäßig selten, wie in den Thessalonicherbriefen, nemlich zweiundzwanzig Mal, und auch hier schwanken oft die Codices, indem sie einen von beiden weglassen. Die Umkehrung des Namens findet sich ohne Varianten am häufigsten wie dort in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (etwa zwanzig Mal, vgl. 1 Cor. 15, 31. Röm. 6, 23. 8, 39: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν), welche sich an die ebenfalls etwa zwanzig Mal vorkommende Formel ἐν Χριστῷ anschließt. Doch kommt auch sonst bereits Χριστὸς Ἰησοῦς vor, ganz ohne Varianten Gal. 4, 14, aber auch sonst überwiegend beglaubigt Gal. 2, 16. 5, 24. 2 Cor. 4, 5. Röm. 6, 3. 15, 5. Vgl. §. 61, a. Anm. 1.

2) Wie in den Thessalonicherbriefen (§. 61, a. Anm. 2) heißt Christus auch der Herr schlechthin, fast gleich oft und ohne ersichtlichen Unterschied κύριος (etwa siebenunddreißig Mal, darunter siebenzehn Mal: ἐν κυρίῳ) und ὁ κύριος (etwa vierunddreißig Mal).

bereits sahen, daß der ATliche Messiasbegriff, zu welchem ja das Moment der Herrschaft wesentlich mit gehört, in der heidenapostolischen Verkündigung in den Begriff des *κύριος* übergegangen ist. Wie Jesus in der urapostolischen Verkündigung als der Mittler der erwarteten Heilsvollendung erkannt wird, weil er als der verheißene und erwartete Messias sich ausgewiesen hat, so kann er von Paulus und den Heidenchristen nur als der Mittler der offenbar gewordenen und im Christenthum wirksamen Gnade Gottes erkannt werden, wenn er als der himmlische Herr der Gemeinde bekannt wird. Ihm als dem Herrn anzugehören, ist das Charakteristicum aller Christen (Röm. 14, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 23), da er, um diese Herrschaft zu erlangen, gestorben und wieder lebendig geworden ist (v. 9. Vgl. 2 Cor. 5, 15). Sein Gebot ist für sie das Entscheidende (Gal. 6, 2. 1 Cor. 7, 10. 12. 25. 9, 14. 21), von ihm stammt alle Machtvollkommenheit in der Gemeinde (1 Cor. 5, 4. 2 Cor. 10, 8. 13, 10), wie er auch selbst einst als ihr Richter erwartet wird (2 Cor. 5, 10).

b) Bei dem Herrscherverhältniß Christi, zu dem sich die Gemeinde bekennt, handelt es sich aber nicht etwa nur um eine höchste Autorität in religiösen Dingen. Denn nicht auf den einst in Israel aufgetretenen Propheten hat Paulus die Heidenchristen hingewiesen, sondern auf den zum Himmel erhöhten Christus, wie er ihm als der Mittler der göttlichen Gnade erschienen war. Daher bezeichnet ihn der Name *ὁ κύριος* als den zur Rechten Gottes sitzenden (Röm. 8, 34) göttlichen Weltherrscher (10, 12: *κύριος πάντων*. Vgl. 1 Cor. 15, 27), dem der dem Samen Abrahams verheißene Weltbesitz gegeben ist (Gal. 3, 16, vgl. §. 72, d. Anm. 5). Wie Petrus (§. 39, c. 50, a), so wendet auch Paulus ATliche Stellen, die von dem *κύριος*-Jehova handeln [3]), ohne weiteres auf Christus an (1 Cor. 2, 16. 10, 22. Röm. 10, 13) und bezeichnet ihn als den Herrn (Röm. 14, 6—9) in einem Zusammenhange, wo eben noch Gott als *ὁ κύριος* bezeichnet war (v. 4: lies *ὁ κύριος*), wie wir es schon in den Thessalonicherbriefen (§. 61, a) fanden. Paulus zieht aber auch die vollen Consequenzen dieser Würdebezeichnung Christi. Der erhöhte Messias erscheint bei seiner Wiederkunft mit voller göttlicher Allwissenheit, wie sie nur der Herzenskündiger hat (1 Cor. 4, 5), er als der *κύριος* (2 Cor. 12, 8) oder sein *κύριος*-Name (1 Cor. 1, 2) wird angerufen (Vgl. Phil. 2, 10), und Röm. 10, 12. 13, wo die Stelle Joel 3, 5 auf ihn angewandt wird, zeigt deutlich, daß dies im Sinne göttlicher An-

---

Auch hier erscheint neben jener volleren Formel das kürzere κύριος Ἰησοῦς Χριστός (1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7) und ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός (2 Cor. 13, 13. Röm. 13. 14), doch hauptsächlich nur in den Adressen und meist mit Varianten ὁ κύριος Ἰησοῦς, das nur 1 Cor. 16, 23. 2 Cor. 1, 14. 11, 31. Röm. 14, 14 ganz gesichert sein dürfte. Allein kommt ὁ κύριος ἡμῶν auch hier niemals vor; vereinzelt findet sich ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (1 Cor. 5, 4, vgl. Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν: 1 Cor. 9, 1. Röm. 4, 24) und ὁ κύριος ἡμῶν Χριστός Röm. 16, 18.

3) Auch Paulus folgt dem Sprachgebrauch der LXX., in welchem κύριος die Uebersetzung des ATlichen Gottesnamens ist, sowohl in seinen eigentlichen Citaten als auch, wo er sich ATliche Worte aneignet (1 Cor. 1, 31. 3, 20. 10, 26. 14, 21. 2 Cor. 6, 17. 18. 10, 17. Röm. 4, 8. 9, 28. 29. 10, 16. 11, 3. 34. 12, 19. 14, 11. 15, 11), und in demselben Sinne gebraucht er κύριος von Gott (1 Cor. 3, 5. 4, 19. 7, 17. 10, 9 [lies τὸν κύριον]. 16, 7. Röm. 14, 4).

betung zu verstehen ist. Es ist klar, daß hiernach die Vollendung des Menschlichen als solchen nicht den zureichenden Ausdruck für das Wesen des (erhöhten) Christus darbietet, wie noch R. Schmidt, S. 158 behauptet[4]). Denn nicht seine heilsmittlerische Herrschaft ist es, die ihn für die Gläubigen zu einer „gottähnlichen Würdestellung" erhebt, sondern, wie schon in der urapostolischen Predigt Christus seine messianische (d. h. heilsmittlerische) Herrschaft in vollem Sinne erst erlangt hat, nachdem er zur Rechten Gottes erhöht ist, so ist auch für Paulus die Gewißheit seiner gottgleichen Würdestellung die Voraussetzung für sein Heilsmittlerthum, bei dem es sich doch zuletzt um die gottesmächtige Errettung im letzten Gericht handelt (Röm. 10, 13), die nur in der Hand des göttlichen Weltherrschers im umfassendsten Sinne liegen kann. Es kann hiernach nicht befremden, wenn Christus 9, 5 gradezu als *θεὸς ἐπὶ πάντων* gepriesen wird. Es ist dies allerdings in unsern Briefen die einzige Stelle, wo diese Bezeichnung Christi und eine Doxologie auf ihn vorkommt; aber die zunächst liegende wort- und contextmäßige Erklärung bleibt immer die Beziehung derselben auf Christum und nicht auf Gott[5]).

c) Da Christus erst durch die Auferweckung von Seiten Gottes (2 Cor. 13, 4. Röm. 4, 24. 25) zu seiner Erhöhung gelangt, erst von Gott ihm Alles unterthänig gemacht wird (1 Cor. 15, 27 nach Psalm. 8, 7) und er immer nur der Mittler eines Heils ist, dessen letzter Grund nach §. 75 in Gott ruht, so versteht sich von selbst, daß er trotz seiner gottgleichen Würdestellung in seiner Heilswirksamkeit doch zuletzt nur der Vollstrecker des göttlichen Willens ist. Wenn er in Betreff der Heilsverwirklichung mit dem Vater (Vgl. die Briefeingänge §. 75, b) oder mit dem Vater und dem Geiste (1 Cor. 12, 4—6. 2 Cor. 13, 13) coordinirt wird, so schließt das keineswegs aus, daß er durch seine Vermittlung derselben lediglich dem Vater dient, der sie beschlossen und ihre Wege vorgezeichnet hat. Wie wir Christo angehören und

---

4) Vergeblich sucht Schmidt a. a. O. den Gegensatz, in welchem Gal. 1, 1. 12 die Vermittlung Christi zu aller menschlichen Vermittlung steht, darauf zu beschränken, daß, weil Christus das reine und unbedingte Organ Gottes ist, auch Alles, was durch ihn sich vollzieht, ein von Gott selbst gewirktes ist. Die Anrufung Christi gründet sich aber nicht auf die geschichtliche Erlöserstellung Christi, vermöge derer er die vollendete Offenbarung und der Vertreter Gottes für den Glauben ist, sondern auf die durch seine Erhöhung erlangte Würdestellung. Wenn Schmidt daraus, daß die Theilnahme Christi an der göttlichen Weltherrschaft nur in Betracht kommt, wo es sich um die Heilswirksamkeit handelt, schließt, es liege dem Apostel fern, den natürlichen Weltverlauf, wo er nicht in ausdrückliche Beziehung zum Gottesreich tritt, von Christo bestimmt zu denken (S. 127 f.), so hat Paulus überhaupt auf eine göttliche „Weltregierung", die nicht auf das Heil abziele, nirgends reflectirt, wie denn auch in der That keine Aktion derselben denkbar ist, die nicht seinen letzten Heilszwecken diente.

5) Während noch Baur (S. 194) und Beyschlag (S. 210) an der falschen Beziehung der Doxologie auf Gott festhalten, hat die richtige neuerdings H. Schultz (Jahrb. für deutsche Theol. 1868, 3) eingehend begründet und W. Grimm, wie E. Harmsen (Zeitschrift für wiss. Theolog. 1869, 3. 1872, 4) vergeblich zu bestreiten versucht. Dagegen beruht die ganz unnatürliche Abtrennung des θεός von ὁ ἐπὶ πάντων bei Geß, S. 208 darauf, daß er θεός für eine Wesensbezeichnung Christi hält, während grade der Zusatz klar genug auf seine Macht- und Würdestellung führt.

mit allem, was wir sind und haben, ihm dienen müssen, so gehört er Gott an (1 Cor. 3, 23); wie der Mann dem Weibe als Haupt übergeordnet ist, so Gott Christo (11, 3). Unmöglich freilich kann hierin liegen, daß er „der Herr der Welt nur ist, sofern er das vollkommene Werkzeug des Vaters" (Pfld., S. 135), wohl aber daß die durch seine Erhöhung herbeigeführte Würdestellung Christi zuletzt doch nur den göttlichen Zwecken dient. Hieraus erklärt sich auch, in welchem Sinne 8, 6 Jesus Christus als der Eine Herr von dem Vater als dem Einen Gott unterschieden wird (Vgl. 12, 5. 6. Eph. 4, 5. 6). Erhellt schon aus v. 5, daß θεός und κύριος wesentlich Synonymbegriffe sind (wie denn auch jene Unterscheidung nach not. b nicht streng festgehalten, vielmehr auch Gott κύριος und Christus θεός genannt wird) und beide als Bezeichnungen göttlichen Wesens gemeint (da es sich ja im Zusammenhang eben darum handelt, ob die von den Heiden verehrten übermenschlichen Wesen als göttliche zu bezeichnen sind), so folgt daraus, daß hiermit kein Unterschied in der Würdestellung Beider der Welt gegenüber bezeichnet werden soll. Vielmehr ist Christus der κύριος im specifischen Sinne nur, weil Gott ihm bis zur Vollendung des Heilswerkes die Anordnung, Leitung und Durchführung aller der Maßnahmen übertragen hat, welche zur Realisirung des durch ihn beschafften Heils erforderlich sind, d. h. aber ihn zu dem Herrn gemacht hat, in welchem die Christen ihren Heilsmittler sehen (not. a). Das schließt aber nicht aus, daß Christus diese Herrschaft nur mit freiem Eingehen in seinen Rath und Willen führt. Eben darum giebt der Sohn endlich seine Herrschaft an den Vater zurück (15, 24), und ordnet sich ihm, der ihm Alles unterthan gemacht, zuletzt selbst unter (v. 28). Aber daraus folgt keineswegs, daß Christus nach der endlichen Uebergabe seiner (heilsmittlerischen) Herrschaft[6]) in diejenige Stellung zu Gott eintritt, welche von da an dem Geschaffenen in einer nicht mehr durch ihn vermittelten Weise zukommt (R. Schmidt, S. 139. Pfld., S. 270). Es ist freilich mißlich, mit Geß, S. 130 dagegen auf ein bleibendes „kosmisches Walten" zu provociren, da eben auf ein solches, abgesehen vom Heilswerk, Paulus nirgends reflectirt (Vgl. Anm. 4). Aber wenn die Selbstuntergebung unter den Vater keine andre Absicht hat, als die Vollendung der Gottesherrschaft herbeizuführen (v. 28: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν), so kann jene nur der Ausdruck dafür sein, daß die endliche Uebergabe der Herrschaft an den Vater (v. 24) d. h. das Aufhören seines Heilsmittlerthums, welches dann seinen Zweck erreicht hat, ebenso in Abhängigkeit von dem göttlichen Willen erfolgt,

---

6) Es ist doch nur eine dialectische Selbsttäuschung, wenn Schmidt, S. 138 sagt, die aufhörende Herrschaft Christi könne, wenn sie als Reichsübergabe an den Vater bezeichnet wird, nicht als heilsmittlerische gedacht werden, da diese am Ende überhaupt aufhört und nicht etwa der Vater und der Sohn nur die Rollen tauschen. Daß Christus seine Herrschaft behufs der Ausrichtung des Heilswerkes geführt, wird 1 Cor. 15, 24 allerdings nicht erwähnt, aber darum eben kann hier von einer Uebergabe der Herrschaft schlechthin geredet werden, obwohl der Vater sie selbstverständlich in dem vollendeten Reiche nicht mehr als heilsmittlerische führt, wie Christus sie während seiner Wirksamkeit zur Herbeiführung dieses Reichs geführt hat. So gewiß Paulus nicht gedacht haben kann, daß vor dieser Uebergabe Gott sich überall seiner Herrscherthätigkeit begeben habe, so gewiß kann jene Herrschaft Christi und damit seine κυριότης überhaupt nur als heilsmittlerisch in dem oben entwickelten Sinne gedacht werden.

wie Christus seine (heilsmittlerische) κυριότης von demselben empfangen und nach ihm geführt hat. Dadurch kann seine göttliche Würdestellung gegenüber der durch ihn zum Heile geführten Welt in keiner Weise tangirt werden, da ja die jetzt aufhörende Mittlerherrschaft nicht die Ursache, sondern die Folge derselben war (not. b). Ueber die Art freilich, wie dieselbe sich fernerhin documentirt, oder wie sie sich zu dem Walten Gottes in dem vollendeten Gottesreich verhält, zu speculiren, liegt dem Apostel völlig fern.

d) Die Christologie des Apostels geht von der Thatsache aus, daß Jesus der erhöhte Herr ist; als solcher aber war er ihm erschienen im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit, die Christo darum als dem erhöhten Herrn eignet (1 Cor. 2, 8: *κύριος τῆς δόξης*. Vgl. 2 Theff. 2, 14). Diese *δόξα*, die ursprünglich dem Einen wahren Gott eignet (Röm. 1, 23. 5, 2), schaute Paulus in dem Angesichte Christi (2 Cor. 4, 6. Vgl. 3, 18), und darum verkündigt er nun das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, der eben, weil er in seiner Erhöhung diese *δόξα* an sich trägt, das Abbild Gottes ist (2 Cor. 4, 4: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*)[7]), wie aus der contextmäßigen Bedeutung des Relativsatzes erhellt (Vgl. Pfld., S. 135). Es ist nun aber für die paulinische Christologie charakteristisch, wie der Apostel diesen Begriff der göttlichen *δόξα*, die auch Jesus selbst sich bei seiner Wiederkunft zuspricht (§. 19, d) und die Urapostel dem erhöhten Christus zueignen (§. 50, a. 52, c), zu einer ganz concreten Vorstellung umgebildet hat. Er denkt diese *δόξα*, in der Gott schon dem Volke des Alten Bundes sich sichtbar gemacht hat (Röm. 9, 4 und dazu §. 71, c), als einen himmlischen Lichtglanz und diesen ausgehend von einer überirdischen Lichtsubstanz, die ihm den Gegensatz gegen alle irdische Materialität bildet. Aus ihr bestehen die Leiber der *ἐπουράνιοι*, deren *δόξα* daher eine völlig andersartige ist als die Herrlichkeit aller irdischen Leiber (1 Cor. 15, 40) und selbst als der Glanz der leuchtenden Himmelskörper (v. 41)[8]). Eine solche verklärte Leiblichkeit trägt Christus an sich,

7) Es erhellt aus dem ganzen Zusammenhange, daß dies lediglich von Christo als dem erhöhten Herrn ausgesagt ist, nicht aber von dem präexistenten (Vgl. noch Biedermann S. 236); und ebenso wenig kann das κύριος τῆς δόξης (1 Cor. 2, 8) mit Baur, S. 188, Geß, S. 123 auf Christus abgesehen von seiner Erhöhung bezogen werden, wenngleich die Anwendung dieses Ausdrucks da, wo von seiner Kreuzigung auf Erden die Rede ist, den Gedanken wecken soll, daß der Gekreuzigte hätte erkannt werden können und sollen als der, dessen ursprünglichem Wesen entsprach, was er jetzt geworden ist.

8) Aus dieser Vergleichung erhellt unzweifelhaft, wie Paulus jene δόξα gedacht hat (Vgl. auch 2 Cor. 3, 7, wo der Glanz auf Mosis Angesicht so bezeichnet wird). Von dieser technischen Bedeutung des Wortes δόξα bei Paulus ist es wohl zu unterscheiden, wenn das Wort im Sinne der sonstigen NTlichen Lehrsprache ganz allgemein die Fülle der göttlichen Herrlichkeit, insbesondere seine Herrschermajestät bezeichnet (1 Cor. 11, 7. Röm. 6, 4. 9, 23. Vgl. 2 Theff. 1, 9). Es ist dies nur eine metonymische Wendung des Grundbegriffs, wonach δόξα Ehre; Preis, Ruhm heißt (Röm. 2, 7. 10. 3, 7. 4, 20. 11, 36. 15, 7. 16, 27 und öfter), sofern nun auch das Gepriesene und Preiswürdige so genannt wird, während die im Text erörterte Bedeutung von dem Grundbegriff des Erscheinenden, in die Augen Fallenden, Glänzenden ausgeht (Vgl. §. 50, c. Anm. 5), nur daß Paulus bei der eigentlichen Bedeutung des Glanzes stehen bleibt. Denn daß er 1 Cor. 15, 40 f. δόξα nur in dem sonst nie vorkommenden Sinne von „Erscheinung" „Ansehen" nehme (Wendt, S. 98 ff.), ist doch gewiß ganz unwahrscheinlich.

nachdem er in Folge seiner Erhöhung ein Himmelsbewohner geworden (v. 48 Vgl. Phil. 3, 21), und dieselbe *δόξα* werden einst die Gläubigen an sich tragen (Röm. 5, 2. Vgl. 2 Thess. 2, 14), wenn sie seinem Bilde gleichgestaltet werden (1 Cor. 15, 49. Röm. 8, 29. Vgl. 2 Cor. 3, 18). Besonders bedeutsam wird aber diese Vorstellung durch die Beziehung, in welche sie zu dem Begriff des *πνεῦμα* gesetzt wird. Jene verklärte, gleichsam aus himmlischem Lichtglanz gewobene Leiblichkeit wird nemlich 1 Cor. 15, 44 zugleich als pneumatische bezeichnet, und auch aus 2 Cor. 3, 18 erhellt, daß Christo als dem *κύριος πνεύματος* diese *δόξα* eignet, welche von ihm auf die Gläubigen übergeht. Darum ist aber nicht das Wesen des Geistes unter der Anschauung einer Lichtsubstanz gedacht, wie nach Baur, S. 187 besonders Holsten, S. 387 und Pfld., S. 200 f. annehmen (Vgl. dagegen Wendt, S. 141—45), sondern wie dem über alle irdische Materialität erhabenen Gott (*θεὸς ἄφθαρτος*) jene überirdische *δόξα* ursprünglich eignet (Röm. 1, 23) als Organ seiner Offenbarung, so eignet sie auch nur einer Leiblichkeit, welche von dieser irdischen Materialität nichts mehr an sich trägt, sondern ganz von dem höheren Lebensprincip des *πνεῦμα* bestimmt wird, ganz Organ des Geistes geworden ist (*σῶμα πνευματικόν*: 1 Cor. 15, 44). Es bildet aber eben darum allerdings auch diese verklärte Leiblichkeit keinen Gegensatz mehr gegen den Geist; aus jener überirdischen Lichtsubstanz bildet der Geist sich selbst eine ihm ganz entsprechende Leiblichkeit, die sein Wesen nicht verdeckt sondern offenbart, da die Unvergänglichkeit und die Kraftfülle, die dem Geiste eignen, nach v. 42. 43 ebenso wie die himmlische *δόξα* an dem Auferstehungsleibe zur Erscheinung kommen. In der Auferstehung, durch welche Christus diesen pneumatischen Lichtleib empfangen (Vgl. R. Schmidt, S. 108. 12), ist er also ganz *πνεῦμα* geworden (v. 45: *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ* scil. *ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*), weshalb es 2 Cor. 3, 17 heißen kann: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. So hat Christus in seiner himmlischen Erhöhung, obwohl er als der vom Tode erstandene Mensch eine Leiblichkeit an sich trägt, doch an ihr keine Schranke mehr für die seiner göttlichen Würdestellung entsprechende gottgleiche Wirksamkeit, die er ausübt.

§. 77. Der Sohn Gottes.

Der Name des Gottessohnes wird auch bei Paulus Christo als dem verheißenen Messias beigelegt. a) Sofern er durch die Auferstehung erst zu seiner messianischen Herrschaft gelangt ist, ist er dadurch erst in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt. b) Der Name des Gottessohnes bezeichnet aber Christum als den erwählten Gegenstand der göttlichen Liebe. c) Von diesem Gesichtspunkte aus ist die göttliche Herrlichkeit, die er beim Eintritt in die volle Messiasherrschaft empfangen, nur das Erbtheil, das ihm der Vater gegeben hat. d)

a) Obwohl die Christologie des Paulus nach §. 76 einen andern Ausgangspunkt nimmt als die urapostolische, so versteht es sich doch von selbst, daß sie sich auch mit der in dieser herrschenden Messiasvorstellung eins weiß. Weil Paulus Jesum als den zu gottgleicher Würdestellung erhöhten Herrn im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit gesehen hatte, war er ihm nicht mehr der vom Sanhedrin verurtheilte Pseudomessias, sondern der seinen

Volke verheißene und auch von ihm erwartete wahre Messias. Wenn auch der bereits zum Nomen proprium gewordene Christusname nicht mehr seinen messianischen Beruf bezeichnet, so wird er doch 2 Cor. 1, 21 (ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας) noch deutlich mit Anspielung auf seinen Appellativsinn gebraucht und vielleicht auch Röm. 9, 5 (Vgl. Eph. 1, 12. 2, 12). Dieser verheißungsmäßig erschienene Messias ist nun auch bei Paulus, wie im A. T., der Sohn Gottes (Vgl. 1 Thess. 1, 10). So Röm. 1, 3, wo der Inhalt des Evangeliums, welches Gott durch seine Propheten in heiligen Schriften vorherverheißen hat (v. 2), durch περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ charakterisirt wird (Vgl. v. 9: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, wo der gen. objectiv zu nehmen: de filio), womit nur der dort verheißene Messias gemeint sein kann, der auch gleich darauf als in Uebereinstimmung mit jener Weissagung aus dem Samen Davids geboren bezeichnet wird. So 2 Cor. 1, 19, wo der von Paulus Verkündigte, in welchem alle Gottesverheißungen erfüllt sind (v. 20), als der Sohn Gottes bezeichnet wird, so Gal. 1, 16, wo Paulus seine Bekehrung zum Glauben an Jesus, den er bis dahin in seiner messiasgläubigen Gemeinde verfolgt hatte, als eine Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm charakterisirt.

b) Ist Jesus im ATlichen Sinne als der zum Messias berufene Gottessohn gedacht, so kann auch seine Erhöhung zu der gottgleichen Würdestellung, welche ihm behufs Ausrichtung seines (messianischen) Heilsmittleramts verliehen ist, nur auf dieses Sohnesverhältniß zurückgeführt werden. Zum Sohne Gottes in Kraft ist ja der, von welchem das Evangelium handelt, erst eingesetzt in Folge von Todtenauferstehung (Röm. 1, 4). Das ὁρισθεὶς direct oder indirect von bloßer Deklaration zu fassen (Vgl. noch Geß, S. 204) ist sprachwidrig, es bezeichnet die göttliche Bestimmung, die eben als göttliche sich unmittelbar verwirklicht (Vgl. auch Pfld., S. 129). Erst durch die mit der Auferstehung eingetretene Erhöhung ist Christus also in die Würde der Sohnschaft nun auch thatsächlich eingesetzt, ist er gleichsam in wirksamer Weise (ἐν δυνάμει) geworden, was er bisher nur seinem Wesen nach war, ganz wie Psalm 2, 7. 8, woher der Sohnesname stammt, der zum Sohn Gottes Gemachte nun auch in die volle Weltherrschaft eingesetzt wird. Wir haben hier noch ganz die urapostolische Anschauung (§. 39, c. 50, a), wonach Christus erst durch die Auferstehung zum Messias und damit zum Sohne Gottes im vollen Sinne gemacht ist, sofern erst dadurch das dem Messiasbegriff so wesentliche Moment der Herrschaft sich an ihm verwirklichte. Ganz übereinstimmend mit dieser Anschauung, wonach Christus erst durch die Auferstehung in die volle Sohnesstellung eintritt, wird dem Apostel Act. 13, 33 eine Deutung der Stelle Psalm 2, 7 in den Mund gelegt, wonach die Zeugung des Messias zum Sohne auf seine Auferstehung bezogen wird. Daß es sich aber auch Röm. 1, 4 um die Einsetzung in die Herrscherstellung handelt, was R. Schmidt, S. 121 bestreitet, zeigt ja die Apposition Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν unwiderleglich. Auch 1 Cor. 15, 28 ist es der Sohn, dem Gott alles unterthan gemacht hat, und der Vater, dem er seine Herrschaft zurückgiebt (v. 24), und 1 Cor. 8, 6 steht Christus als der Herr, also in seiner messianischen Herrscherstellung, Gott als dem Vater gegenüber, wodurch jener Herr als der Sohn Gottes qualificirt wird (Vgl. Gal. 1, 3. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2). Wie bei den Uraposteln Gott als der Vater Christi bezeichnet wird in Zusammenhängen, wo seine

messianische Herrscherqualität in Betracht kommt (§. 39, b. Anm. 3. 50, a Anm. 1), so wird Gott auch bei Paulus als der Vater unsers Herrn Jesu Christi bezeichnet (2 Cor. 1, 3. 11, 31. Röm. 15, 6. Vgl. Col. 1, 3. 3, 17 Eph. 1, 3. 5, 20. Phil. 2, 11), oder der Vatername steht in Beziehung au seine Auferweckung, durch die er zu dieser Herrschaft erhöht ist (Gal. 1, 1 Röm. 6, 4).

c) Auch für Paulus ist der Name des Gottessohnes keineswegs bloß Titulatur des Messias, er bezeichnet vielmehr, wie im A. T. und in de Reden Jesu (§. 17, c), ein specifisches persönliches Verhältniß zu Gott, au Grund dessen er die messianische Herrscherwürde (not. b) überkommen ha Sohn Gottes ist er als der erwählte Gegenstand der göttlichen Liebe (Vgl Col. 1, 13. Eph. 1, 6). Wenn der Liebesbeweis, den uns Gott durch de Tod Christi gegeben (Röm. 5, 8), dahin näher bestimmt wird, daß er un durch den Tod seines Sohnes versöhnt hat (v. 10), so liegt schon dari angedeutet, daß der Tod dessen, der als sein Sohn der höchste Gegenstan seiner Liebe war, für ihn ein besonders großes Opfer war. Aehnlich wir das Außerordentliche der Maßregel, die Gott zum Heile der Menschen traf dadurch fühlbar gemacht, daß es heißt, er habe seinen eigenen Sohn ge sandt (8, 3: τὸν ἑαυτοῦ υἱόν). Ausdrücklich aber heißt es v. 32, daß e seinen eigenen Sohn nicht verschonte (τοῦ ἰδίου υἱοῦ) und so den Mensche den größten Beweis seiner Liebe gab, indem er für sie sein Liebstes opferte Von diesem Gesichtspunkte aus empfangen auch die Stellen, wo der, wel cher Christum auferweckt hat, der Vater genannt wird (Gal. 1, 1. Röm. 6 4 und dazu not. b), noch eine andere Bedeutung, sofern auch hierin sic die Liebe des Vaters zum Sohne erwies [1]).

---

1) Es erhellt aus der Betrachtung aller dieser Stellen, in welchen der Sohnesbe griff vorkommt, wie keine derselben auch nur den geringsten Anlaß bietet, denselben i Sinne einer metaphysischen Wesenseigenthümlichkeit (Pfld., S. 130) zu nehmen. Ma darf mit dieser Frage nur nicht die ganz heterogene vermischen, ob Paulus diesem Soh Gottes ein ewiges Sein oder eine metaphysische Gottgleichheit beigelegt hat, da aus ihr Bejahung selbstverständlich noch gar nicht folgt, daß dieses durch den Sohnesbegriff au gedrückt ist. Es kann sich auch hier (Vgl. §. 17, b) bei dieser Frage nur darn handeln, was das tert.-comp. bei der Uebertragung des menschlichen Sohnesverhältniss auf das Verhältniß Christi zu Gott sei. Von einer ewigen Zeugung des Sohnes, Geß, S. 97. 211 einfach „voraussetzen" zu können meint, redet aber Paulus in sein Briefen ebensowenig, wie von der übernatürlichen Erzeugung Jesu (Hofmann I. S. 11 weshalb sie eben dies tert. comp. nicht sein kann. Und wenn R. Schmidt, S. 123 d Sohnesbegriff auf Christus in dem metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit mit G anwendet, wonach er die Gottebenbildlichkeit des zu einem vollendeten Geisteswesen G wordenen bezeichnen soll, worauf übrigens in der Sache auch Biedermann, S. 86, Pfl derer u. a. herauskommen, so widerstrebt dieser Deutung schon das ἐν δυνάμει und d Contexte von Röm. 1, 4 (Vgl. not. b) aufs Entschiedenste. Nur durch die ATliche Fa sung des Sohnesbegriffs entgeht man der Schwierigkeit, welche für jede andre Fassun darin liegt, daß auch die Gläubigen Gottessöhne werden, also grade hinsichtlich der B zeichnung, welche nach der gangbaren Annahme die Einzigartigkeit des Ursprungs o des Wesens Christi ausdrücken soll, (und zwar bei Paulus ohne jede Andeutung ein Unterschiedes) ihm gleichgestellt erscheinen. So wenig wie bei dem theokratischen Köni schließt diese Fassung aus, daß der, durch welchen Gott allen Andern seine väterlic Liebe zu Theil werden läßt, der Gegenstand dieser Liebe im spezifischen Sinne ist.

d) Wie aus der Berufung des Sohnes zur messianischen Bestimmung sich die Erhöhung Christi zu gottgleicher Würde und Herrschaft ergiebt (not. b), so ergiebt sich aus dem persönlichen Verhältniß zum Vater, welches der Sohnesname bezeichnet, eine besondere Motivirung dafür, daß Christus im Sinne von §. 76, d zur Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gelangt ist. Es ist unserm Apostel eigenthümlich, bei dem Begriff der Sohnschaft besonders auf die Hoffnungen zu reflectiren, welche sich dem Kinde kraft des Erbrechts erschließen. In Folge der Liebe des Vaters, der den Sohn zu seinem Erben eingesetzt, hat der Sohn die Gewißheit, einst an den Gütern des Vaters Theil zu nehmen (Gal. 4, 7: *εἰ υἱός — καὶ κληρονόμος*), und was von den Söhnen Gottes gilt, gilt natürlich auch von dem Sohne, dessen Geist nach v. 6 alle anderen ihrer Sohnschaft gewiß macht. Ausdrücklich sagt Röm. 8, 17, daß die *κληρονόμοι θεοῦ* zugleich *συγκληρονόμοι Χριστοῦ* sind, daß also auch Christus als der Sohn Gottes und der erwählte Gegenstand seiner Liebe das Erbe des Vaters angetreten hat, und der Zusammenhang (*ἵνα — συνδοξασθῶμεν*) lehrt, daß dieses Erbe in der himmlischen *δόξα* bestand, welche der Sohn nach seiner Erhöhung empfangen hat. Auch in dieser Beziehung ist er also erst in das volle Sohnesrecht eingetreten seit seiner Auferstehung (Röm. 1, 4), und die vielen Brüder, unter denen er der erstgeborene ist (Vgl. Act. 13, 33 und dazu not. b), sind darum eben dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet (Röm. 8, 29), wenn auch sie zu der himmlischen *δόξα* gelangt sind (v. 30). Darum endlich heißt die zukünftige Theilnahme der Gläubigen an der Herrlichkeit Christi 1 Cor. 1, 9 ausdrücklich *ἡ κοινωνία τοῦ υἱοῦ* (*θεοῦ*), weil diese Herrlichkeit sein Sohnestheil ist. Das höchste Gut des Vaters, seine himmlische *δόξα*, mußte der Sohn erben, wie nach ihm die anderen Gotteskinder [2]).

§. 78. Christus im Fleische.

Aus dem geschichtlichen Leben Christi erwähnt Paulus nur diejenigen Punkte, die ihm lehrhaft von Bedeutung sind, seine Abstammung, die Abendmahlseinsetzung, seinen Tod und seine Auferstehung. a) Insbesondere zeigt sich in der Art, wie er die Sündlosigkeit und Vorbildlichkeit des Lebens Christi ausspricht, daß er von keiner unmittelbaren Anschauung dieses Lebens ausgeht. b) Nach der einen Seite besaß Christus kraft seiner menschlichen

2) Keinenfalls darf man aus der Gleichstellung Christi und der Gläubigen in Betreff der Theilnahme an der göttlichen δόξα (welche nach §. 76, d allerdings die Erscheinungsform eines vollendeten pneumatischen Wesens ist) mit R. Schmidt für eine Auffassung der paulinischen Christologie argumentiren, welche die Linie des vollendet Menschlichen nicht überschreitet, da das Erbtheil, das Christo als dem Sohne zuerst zu Theil geworden, damit er es den anderen Gottessöhnen vermittle, bei der fest begrenzten paulinischen Fassung des Begriffs der δόξα keineswegs den ganzen Umfang dessen ausdrückt, was Christo in seiner Erhöhung zu Theil geworden. Vor Allem wird hier aber klar, daß Christus nicht Sohn Gottes genannt wird, weil er durch den Empfang dieser δόξα Gott wesensgleich geworden, sondern daß er dieselbe als Erbtheil empfangen hat, weil er der Sohn war, daß der Sohnesbegriff also nicht die Wesensähnlichkeit ausdrücken kann (Vgl. Anm. 1).

Abstammung das menschliche Fleisch mit seiner Schwachheit und Todesfähig
keit, nur daß dasselbe nicht von der Sünde beherrscht war. c) Nach der an
deren Seite war in ihm ursprünglich ein höheres göttliches Princip, d
Geist der Heiligkeit, der aber erst durch die Auferstehung zu dem alleinige
constitutiven Princip seines Wesens entbunden wurde. d)

a) Paulus blickte nicht wie die Urapostel von dem Bilde des irdisch
Lebens Jesu, das sie selbst gesehen, hinauf zu der göttlichen Herrlichkeit d
erhöhten Herrn; er blickte von dem Lichtglanz dieser Herrlichkeit, in welch
ihm Christus erschienen war, zurück auf sein irdisches Leben, das, was
auch davon gesehen oder gehört haben mochte, jedenfalls nicht seine Vorste
lung von Christo bestimmte (Vgl. §. 58, c) [1]). Von irgend welchen Detail
die nicht mit der Lehre von Christo und seinem Werke aufs Engste zusammen
hängen, zeigt sich in seinen Briefen keine Spur. Daß Christus von Abra
ham und von den Vätern herstammte (Gal. 3, 16. Röm. 9, 5) und insbe
sondere aus dem Samen Davids (Röm. 1, 3. Vgl. Act. 13, 23), darüb
besaß er geschichtliche Kunde (§. 19, a. 39, a. Anm. 1), aber wie er dieses e
wähnt zum Beweise, daß der Inhalt seines Evangeliums d. i. Christus i
den prophetischen Schriften vorherverheißen sei, die den Messias aus David
Stamm weissagten (§. 77, a), so benutzt er jenes, um die Beziehung d
patriarchalischen Weissagung auf ihn zu rechtfertigen. Für den Tod und d
Auferstehung Christi am dritten Tage, welche die Grundlage seiner Verkün
digung von ihm bilden (ἐν πρώτοις), beruft er sich auf die Ueberlieferun
1 Cor. 15, 3. 4. Vgl. v. 11), sowie auf die einzelnen Erscheinungen Chris
vor den Uraposteln und den ältesten Jüngern (v. 5—7) [2]). Er wußte, da
Jesus am Passahfeste (5, 7) von den jüdischen und heidnischen Machthaber
(2, 8) ans Kreuz geschlagen war (Gal. 2, 20. 3, 13. 5, 11. 6, 12. 1
1 Cor. 1, 13. 17. 18. 23. 2, 2. 8. Röm. 6, 6), aber daß er den Tod Chris
mit allen Details seinen Gemeinden erzählt hatte, läßt sich nicht mit Pare
S. 13 aus Gal. 3, 1 schließen. Wohl redet er von den Leiden Chris
2 Cor. 1, 5. 7. Vgl. Phil. 3, 10. Col. 1, 24); aber daß er seinen Leser
dieselben durch einen Hinweis auf Psalm 69, 10 veranschaulicht (Röm. 1
3), zeigt, wie wenig ihm die Details derselben unmittelbar lebendig v
Augen standen. Daß er weiß, wie Christus in der Nacht, da er in d
Hände der Feinde überliefert ward, das Abendmahl einsetzte (1 Cor. 1
23—25), zeigt nur, daß er die Sitte des Brodbrechens und der Kelchwei

1) Mit Recht hat Paret (Jahrbücher für deutsche Theologie 1858, 1) darauf aufmer
sam gemacht, daß der offenbarungsmäßige Ursprung seiner Vorstellung von Christo, des
sich Paulus bewußt war (Gal. 1, 16), keineswegs eine überlieferungsmäßige Kunde v
Christo ausschließt; aber den Umfang dessen, was Paulus von Details aus dem Leb
Jesu in seiner grundlegenden Predigt verkündigte, hat Paret sicher überschätzt.

2) Daß er dieselben nicht von der ihm gewordenen (v. 8) unterscheidet, zeigt deutli
daß er Christum unmittelbar durch die Auferstehung zur himmlischen Herrlichkeit erhob
denkt, daß er auf einen besonderen Zwischenzustand zwischen der Auferstehung und d
Erhöhung zum Himmel nicht reflectirt. Daß er das Begräbniß Christi wiederholt beto
(1 Cor. 15, 4. Röm. 6, 4. Vgl. Act. 13, 29. Col. 2, 12), hängt damit zusammen, da
dieses ebenso die Wirklichkeit seines Todes wie seiner Auferstehung garantirt und darum
gleich bedeutsam für die beiden großen Heilsthatsachen seines Systems ist.

in der Gemeinde bereits vorfand und sich ihren Ursprung erklären ließ. Auch erwähnt er die Geschichte nur, um daran Lehren über die Bedeutung dieses Mahles anzuknüpfen, und diese Lehren führt er selbst auf einen höheren Ursprung zurück (v. 23).

b) Wenn in der urapostolischen Verkündigung die Sündenreinheit Jesu und seine Vorbildlichkeit (§. 38, b. 49, a) sichtlich auf Grund des unmittelbaren Eindrucks von seinem Leben und Leiden hervorgehoben wird, so ist das bei Paulus anders. Nur einmal wird in ganz dogmatischer Formulirung seine Sündlosigkeit ausgesprochen (2 Cor. 5, 21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν), und schwerlich hat Paulus je das Bedürfniß gefühlt, dieselbe erst geschichtlich zu constatiren, da bei dem zum Himmel erhöhten Messias, der durch seinen Tod die Welt von der Sünde erlöst hatte, sie sich ganz von selbst verstand. Nur 2 Cor. 10, 1 wird ganz allgemein die Sanftmuth und Milde Christi erwähnt. Wenn Paulus nach 1 Cor. 11, 1 in seinem selbstlosen Streben nach dem Heil der Anderen Christo nachahmt, so genügt es, dabei an den Liebesbeweis zu denken, den Christus in seinem Tode gegeben (2 Cor. 5, 14. Gal. 2, 20. Vgl. Röm. 8, 35), wie er denn auch 1 Thess. 1, 6 auf die vorbildliche Freudigkeit Christi in seinem Leiden hinweist. Statt aber jene selbstlose Hingabe Christi in das Leiden durch irgend einen speciellen Zug aus seinem Leben anschaulich zu machen, beruft er sich auf eine Psalmstelle (Röm. 15, 3, vgl. not. a). Noch bedeutsamer aber ist es, daß er, um die aufopfernde Liebe Christi als Vorbild aufzustellen, seinem irdischen Leben sein vorzeitliches Sein gegenüberstellt (2 Cor. 8, 9 und dazu §. 79, c. Vgl. Phil. 2, 5 ff.). Ob nun freilich Paulus darauf reflectirt hat, wie diese Sündlosigkeit Christi in seinem irdischen Leben sich vereinige mit seiner Lehre von der durch die Uebertretung Adams in dem ganzen Menschengeschlecht zur Herrschaft gekommenen Sündenmacht, läßt sich nicht ermitteln. Hat er diesen Einfluß Adams auf sein ganzes Geschlecht sich durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt gedacht (§. 67, d), so liegt hier nichts näher als die Ausschließung des männlichen Factors durch einen unmittelbaren Schöpferact Gottes bei dem einzig Sündlosen. Allein da Paulus Gal. 4, 4 die Geburt Christi vom Weibe aussagt, ohne irgend etwas über eine ungewöhnliche Art ihrer Veranlassung anzudeuten, da er Röm. 1, 3 ihn sogar gradezu aus dem Samen Davids hergekommen sein läßt [3]) und da wir durchaus nicht ohne wei-

3) Daß Paulus damit eine übernatürliche Erzeugung Jesu leugne (Pfld., S. 152), ist jedenfalls zu viel gesagt, da ja auch für das Bewußtsein der Evangelisten, die das Wunder der übernatürlichen Empfängniß berichten, diese die Herleitung des Geschlechts Christi von den Vätern nicht ausschloß (Vgl. selbst R. Schmidt, S. 143). Hätte nun Paulus seine Aussage über die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids nicht bloß einfach aus der Ueberlieferung aufgenommen, die jedenfalls in weiten Kreisen mit den Vorgängen bei seiner Geburt ganz unbekannt war und daher jene Abstammung im gewöhnlichen Sinne dachte, sondern auf ihre Vereinbarkeit mit einer übernatürlichen Erzeugung reflectirt, so versteht sich ja freilich von selbst, daß eine solche nur möglich war, wenn Jesus aus einem Weibe geboren (Gal. 4, 4), welches dem davidischen Samen d. h. nach Röm. 4, 13 dem leiblich von David stammenden Geschlecht angehörte. Und gesetzt, daß wir sonst gar keine Spur von einer davidischen Abkunft der Maria hätten (was ich meinerseits bestreiten möchte), so schließt das ja nicht aus, daß Paulus oder die Evangelisten sich die überlieferte Abkunft Jesu aus dem davidischen Geschlecht mit seiner

teres voraussetzen dürfen, daß die in unsern späteren Evangelien sich fin
dende Ueberlieferung von einer wunderbaren Empfängniß Jesu je an ihn ge
kommen, so wissen wir nicht, ob er diese allerdings für sein System fast un
erläßliche Consequenz gezogen hat.

c) Fragen wir nach der Vorstellung, welche sich Paulus von der Per
son Christi in seinem irdischen Leben gebildet habe, so erhellt aus Röm. 1
3. 9, 5, daß er auch bei ihm wie bei allen Menschen die σάρξ nur fü
die eine Seite seines Wesens hielt. Wenn Christus κατὰ σάρκα von de
Vätern und näher aus dem Samen Davids stammt, so folgt daraus, da
mit der σάρξ noch nicht sein ganzes Wesen erschöpft ist. In beiden Stelle
macht es aber der Gegensatz ganz unmöglich, hiebei bloß an den Leib Chris
(Röm. 7, 4) oder auch an seine beseelte Leiblichkeit zu denken [4]). Es ist viel
mehr das ganze natürlich menschliche Wesen gemeint (§. 68, b) im Gegensa
zu einem höheren göttlichen Wesenselement, das in ihm war (1, 4), oder z
der göttlichen Würde, die er gegenwärtig besitzt (9, 5) [5]). Nun ist die σάρ
in allen Menschen Sitz der Sünde, eine von der ἁμαρτία beherrschte, abe
nicht weil die σάρξ an sich sündhaft ist, sondern weil mit der Uebertretun
Adams die Sünde in die Welt gekommen ist und so die menschliche σάρ
sündhaft gemacht hat (§. 68, b). Wenn demnach die σάρξ Christi nicht ein
σὰρξ ἁμαρτίας ist, und das kann sie nicht sein, wenn er die Sünde nich
kannte (2 Cor. 5, 21), so ist er darum doch Mensch im vollen Sinne (ἄν
θρωπος: 1 Cor. 15, 21. Röm. 5, 15, Vgl. Act. 17, 31), nur so wie de
Mensch war, ehe die Sünde in ihm zu wohnen und zu herrschen begann
Daraus erklärt sich auch vollkommen, daß nach Röm. 8, 3 Gott seinen Soh
ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας sandte. Weder kann damit gesagt sein
daß Jesus die σὰρξ ἁμαρτίας an sich hatte und damit die Sünde selbst
wenn sie auch in ihm nicht zur παράβασις wurde (Vgl. Holsten, S. 41

(vorausgesetzten oder überlieferten) übernatürlichen Erzeugung in dieser Weise vermitte
haben. Ob aber Paulus überall auf diese Frage reflectirt, läßt sich ebensowenig festste
len, wie ob er jene dogmatische Consequenz gezogen. In seiner Anschauung von Chri
als dem zweiten Adam liegt jedenfalls die Annahme eines neuen Schöpferacts bei sein
Erzeugung noch nicht, da es nicht erlaubt ist, diese typische Parallele über das von ih
selbst deutlich ausgesprochene tertium comparationis hinaus zu verfolgen (Vgl. §. 79, a

4) Die seltsame Frage, ob Paulus Christo eine menschliche Seele zugeschrieben hab
darf weder mit Zeller (Theol. Jahrb. 1842, 1) verneint, noch mit R. Schmidt, S. 1
als unentscheidbar abgewiesen werden. Sie beruht auf einer völligen Verkennung d
paulinischen Anthropologie, nach welcher die σάρξ im lebendigen Menschen gar nicht a
ders als beseelt gedacht werden kann (Vgl. §. 67, d), und ist daher rundweg zu bejahe
Eine Frage kann nur darüber entstehen, wie sich Paulus die Entstehung der Seele Chri
gedacht habe, ob durch die natürliche Fortpflanzung oder analog wie beim ersten Men
schen durch einen neuen Schöpferact Gottes, aber diese hängt ja offenbar mit der unlös
baren Frage nach seiner Ansicht von der Erzeugung Jesu (Anm. 3) zusammen.

5) Dies erhellt namentlich auch aus 2 Cor. 5, 16, wo das Kennen Christi κατ
σάρκα jedenfalls über die Kenntniß seines leiblichen Wesens hinausgeht und die Beur
theilung Christi nach seiner gesammten irdisch-menschlichen Erscheinung bezeichnet, wi
es in Parallele damit steht, daß der Apostel keinen mehr kennen will, nach dem, was e
seinem natürlich-menschlichen Wesen nach ist (κατὰ σάρκα), sondern nur noch nach dem
was er in seinem neuen Christo angehörigen Leben ist (v. 15).

noch verdeckt der Ausdruck eine ungelöste Antinomie, die zum Doketismus führt (Vgl. Baur, S. 191. Pfld., S. 155). Die menschliche σάρξ besaß Christus wirklich, wie unmittelbar darauf in dem ἐν τῇ σαρκί, das nur auf seine σάρξ gehen kann, vorausgesetzt wird, aber weil seine σάρξ keine σὰρξ ἁμαρτίας war, so war sie dieser d. h. der σάρξ, wie sie in der empirischen Menschheit beschaffen ist, nur ähnlich, ohne daß ihr damit etwas fehlte, was zum Wesen der σάρξ als solcher gehört. (Vgl. selbst Biedermann, S. 239)[6]). Besaß sie doch die ganze ἀσθένεια der menschlichen σάρξ (2 Cor. 13, 4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας), insbesondere ihre Todesfähigkeit, wonach der Tod über ihn Macht gewinnen konnte (Röm. 6, 9).

d) Wenn Paulus als die andere Seite des Wesens Christi Röm. 1, 4 das πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet, so knüpft er damit an die urapostolische Anschauung an, wonach Jesus mit dem heiligen Geiste gesalbt war (§. 38, b. 48, b). Den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermeidet er wohl absichtlich, um den Geist, der ursprünglich in Christo war, zu unterscheiden von dem durch ihn mitgetheilten, und bezeichnet ihn — nicht als einen, der für seinen Inhaber Quelle der Heiligkeit ist, wie R. Schmidt, S. 107 will, sondern — als einen, dessen Beschaffenheit die ἁγιωσύνη ist (gen. qual.), weil so deutlicher als in dem Begriff des ἅγιος die Wesensbeschaffenheit hervortritt, welche Christum zu der hier von ihm ausgesagten Erhöhung (§. 77, b) qualificirte.

6) Die neueren Verhandlungen über diese Stelle haben nur dazu beigetragen, die hergebrachte Auffassung derselben vollauf zu bestätigen. Die sehr zuversichtliche Behauptung Overbeck's (a. a. O. 1869, 2. Vgl. auch Pfld., S. 153 f.), daß ὁμοίωμα nur die Gleichheit des Fleisches Christi mit dem Sündenfleische bezeichnen könne und daß es reine Willkür sei, das auch nach ihm in dem Begriff des ὁμοίωμα liegende Moment der Ungleichheit auf die durch den gen. bezeichnete Beschaffenheit der σάρξ zu beziehen, hat schon Zeller (ebendaselbst 1870, 3) zu Gunsten der gangbaren Auffassung ausreichend entkräftet (Vgl. §. 69, c. Anm. 2). Fragt man, woher denn Paulus nicht einfach ἐν σαρκί schrieb, so ist ja klar, daß die ausdrückliche Hervorhebung jener Beschaffenheit der empirischen σάρξ in einem Zusammenhange nicht fehlen konnte, wo es sich eben um die Beziehung der Sendung Jesu zu der sie beherrschenden Sünde handelte, sofern dieselbe nur auf ihrem bisherigen Herrschaftsgebiet besiegt werden konnte (Vgl. Wendt, S. 190). Wie aber die Umdeutung jenes Ausdrucks nur möglich ist, wenn man unter der σὰρξ ἁμαρτίας eine ihrem Wesen nach sündliche σάρξ versteht (was mit der paulinischen Anthropologie sowenig wie mit einer correcten Erklärung des Ausdrucks stimmt, vgl. §. 68, d. Anm. 14), so führt sie auch zur Leugnung der Sündlosigkeit Christi, die grade in dieser Stelle, wo durch seine Sendung die Besiegung der Sünde vermittelt sein soll, ganz unerläßlich und durch 2 Cor. 5, 21 hinreichend gesichert ist. Die Mißdeutung dieser Stelle durch Holsten, welcher sie auf die Sündlosigkeit Christi in seinem vorirdischen Sein bezieht, hat R. Schmidt, S. 99 schlagend widerlegt, und ein Nichtkennen der Sünde, die in seinem Fleische wohnte, nur ohne sich in παραβάσεις zu expliciren, wäre nicht nur kein Vorzug Christi, da dies bei der ganzen vormosaischen Menschheit stattfand (Röm. 5, 13. 14), sondern nur ein großer Mangel an Selbsterkenntniß. Zu der Baur'schen Annahme einer ungelösten Antinomie ist wieder Pfleiderer (a. a. O.) zurückgekehrt; aber diese Antinomie schafft man erst selbst, indem man dem Apostel eine mindestens mit seiner Christologie unverträgliche Anthropologie, nemlich die Annahme einer sündhaften Wesensbeschaffenheit der σάρξ aufdrängt. Sie ist freilich entbehrlich, wenn man mit Schenkel das μὴ γνόντα ἁμαρτ. dahin deutet, daß Christus „wissentlich keine Sünde gethan und so im subjectiven Sinne sündlos gewesen" (S. 246)!

Wesentlicher ist der Unterschied, daß dieser Geist nicht als einer erscheint, den Christus erst (bei der Taufe) empfangen hat, sondern daß Paulus ihn als einen constitutiven Faktor seines Wesens zu betrachten scheint. Ist die höhere Seite des menschlichen Wesens im natürlichen Menschen der von dem *πνεῦμα* unterschiedene *νοῦς* (§. 68, c), welcher der Macht der Sünde gegenüber ohnmächtig bleibt, so tritt an seine Stelle in Christo von vornherein das wesentlich göttliche Element des *πνεῦμα*, das eben darum verhinderte, daß die Sünde sich seiner *σάρξ* bemächtigen konnte (not. c)[7]). Darum ist Christus aber nicht von vornherein der pneumatische Mensch (Vgl. Baur, S. 191), vielmehr bilden auch in ihm dies höhere göttliche Wesenselement und die natürlich-menschliche *σάρξ* noch einen relativen Gegensatz (Röm. 1, 3. 4). Dieser Gegensatz kann und muß aber aufgelöst werden, und dies geschieht durch die Auferstehung. Daß Jesus kraft des in ihm wohnenden *πνεῦμα* auferweckt wurde, lehrt auch Petrus (§. 48, c); aber Paulus zieht die weitere Consequenz davon. Erst durch die Auferstehung ist der *ἔσχατος Ἀδάμ* geworden *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1 Cor. 15, 45 und dazu §. 76, d), erst dadurch ist jener relative Gegensatz zwischen der *σάρξ* und dem *πνεῦμα*, der auch in ihm noch war, aufgehoben und sein ganzes Wesen mit Einschluß seiner Leiblichkeit pneumatisch geworden (v. 46). Erst jetzt kann er daher auch für die andern Menschen der Urheber der Auferstehung (v. 20—23) und eines ausschließlich pneumatischen Seins (v. 44) werden, aber freilich erst, nachdem auch das zweite eingetreten war, wozu ihn jene ursprüngliche pneumatische Wesensbeschaffenheit befähigte und was sich in Folge seiner Auferstehung verwirklichte, die Erhebung zur vollen Würdestellung der Gottessohnschaft (Vgl. §. 77, b).

§. 79. Der himmlische Ursprung.

Als der zweite Adam, der durch seine Auferstehung dem Menschengeschlecht die pneumatische oder himmlische Leiblichkeit vermittelt hat, muß Christus selbst himmlischen Ursprungs gewesen sein. a) Auch sonst beruht die Annahme eines solchen auf einem Rückschluß von der Würdestellung des erhöhten Christus auf ein ursprüngliches gottgleiches Sein des Sohnes, aus dem er erst in das irdische Leben gekommen war. b) Auf Grund eines gleichen Rückschlusses von dem Heilsmittlerthum Christi in seinem geschichtlichen Leben legt Paulus Christo in seinem vorgeschichtlichen Sein die Vermittlung der schöpferischen Thätigkeit Gottes und seiner Gnadenerweisungen an Israel bei. c) In seiner Erhöhung aber hat Christus nach Paulus mehr empfangen, als er vor seiner Menschwerdung besaß. d)

a) Christus ist der Antitypus Adams (Röm. 5, 14: *ὁ μέλλων Ἀδάμ*),

---

7) Wenn 1 Cor. 2, 16 von dem νοῦς Χριστοῦ die Rede ist, so sahen wir schon §. 68, c, daß hier der Ausdruck lediglich durch das vorangehende Citat (Jesaj. 40, 13: τίς ἔγνω νοῦν κυρίου) bedingt ist. Grade das πνεῦμα, das alle Menschen erst durch seine Vermittlung empfangen, ist in ihm ursprünglich vorhanden. Diese bedeutungsvolle christologische Anschauung des Apostels wird völlig verkannt, wenn man auf Grund einer falschen Auffassung der paulinischen Anthropologie in diesem πνεῦμα nur das allen Menschen eignende, sie zu gottebenbildlichen Wesen machende Lebensprincip sieht (Vgl. Beyschlag, S. 211. 231).

weil sein Einfluß sich in gleicher Weise wie der Einfluß Adams über das ganze Menschengeschlecht erstreckt. [1]) Wie durch diesen Sünde und Tod, so ist durch jenen Gerechtigkeit und Leben in die Welt gekommen. Dasselbe tertium comparationis liegt der Parallele zwischen Adam und Christus in der Stelle 1 Cor. 15, 45. 47. zu Grunde, nur daß hier der zweite Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ oder ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, sofern alle mit dem ersten gleichartigen Menschen nur als Einer gerechnet werden) dem ganzen Contert gemäß als der erscheint, von welchem die pneumatische Leiblichkeit der vollendeten Menschheit stammt, wie von dem ersten Adam in Folge der Art, wie er aus Erdenstaub gebildet und durch den göttlichen Lebenshauch beseelt ward, die psychische Leiblichkeit der irdischen Menschheit, zu der auch Christus einst gehört hat. Schon hieraus folgt, daß hier nicht von der Entstehung der menschlichen Persönlichkeit Christi (Kübel, S. 221), sondern nur von dem auferstandenen Christus die Rede sein kann, was neuerdings immer allgemeiner zugegeben wird (Vgl. R. Schmidt, S. 116, Pfleiderer, S. 132 f.). In diesem Sinne ist also Christus der letzte Adam erst geworden, nachdem er durch den Tod der auch von ihm auf Erden getragenen sarkischen oder psychischen Leiblichkeit entledigt und in der Auferstehung ganz zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden, nachdem auch seine Leiblichkeit zur pneumatischen verklärt war (Vgl. §. 76, d. 78, d). An dieser Stelle nun heißt es ausdrücklich, daß der zweite Mensch ἐξ οὐρανοῦ war (das ὁ κύριος v. 47 ist zu streichen) [2]), und dieser Hinweis auf seinen himmlischen Ursprung kann nur den Gedanken involviren, daß der, welcher der Menschheit eine ihrer himm-

1) Es wird vielfach mit Unrecht so dargestellt, als ob für Paulus die ausdrucksvollste Bezeichnung des Wesens Christi der Name des zweiten Adam gewesen sei (Vgl. z. B. Beyschlag, S. 223. 225 und gegen ihn R. Schmidt, S. 92). Dieser Ausdruck charakterisirt zunächst nur die in der paulinischen Lehre so stark hervortretende universellmenschliche Bedeutung Christi und des Christenthums (Vgl. §. 58, c. d). Ueber das Röm. 5, 14 ausdrücklich angegebene tertium comparationis hinaus darf man aber den dort gesetzten Vergleich von Typus und Antitypus nicht zu weiteren Folgerungen über den Ursprung (Vgl. §. 78, b. Anm. 3) oder das Wesen Christi ausbeuten. Vgl. Pfleiderer, S. 142.

2) Vergeblich müht sich R. Schmidt zu beweisen, daß dieses lediglich auf das substanzielle Wesen des Auferstandenen gehe, von dem seine himmlische Leiblichkeit ihre Beschaffenheit empfangen habe (S. 113—17); aber nur Schenkel, der kühn genug ist, jede Präexistenzlehre dem Paulus abzustreiten, ist ihm beigetreten (S. 257). Denn wenn die substanzielle Beschaffenheit des ersten Menschen (seiner Leiblichkeit nach) durch seinen Ursprung von der Erde motivirt wird (ἐκ γῆς χοϊκός), so kann die substanzielle Beschaffenheit des zweiten Menschen (seiner Leiblichkeit nach) nun nicht aus dem himmlischen Ursprung der Substanz dieser Leiblichkeit, sondern nur aus dem Ursprung der Person erklärt werden, welche eine solche zuerst empfangen hat und so Vermittler derselben für die Menschheit geworden ist. Die scheinbare Incongruenz, daß der erste Adam mit dem Beginn seines Lebens Urheber der psychischen Leiblichkeit wird, der zweite erst mit seiner Auferstehung, hebt sich völlig genügend dadurch, daß es sich in diesem Zusammenhange ja überhaupt nur um die Leibesbeschaffenheit der auferstandenen Menschheit handelt, deren sie vermittelnder Urheber also auch nur ein auferstandener Mensch (die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Cor. 15, 20—22) als ihr zweiter Adam sein kann. Dagegen fordert die von Geß, S. 127 f. erneuerte Beziehung von v. 47 auf die Parusie willkürliche Ergänzungen.

lischen Vollendung entsprechende Leiblichkeit vermittelt hat, selbst seinem ursprünglichen Wesen nach ein Himmelsbewohner gewesen sein muß (ἐξ οὐρανοῦ). Allerdings hat er dieselbe nicht etwa vom Himmel mitgebracht[3]), sondern sie selbst erst bei seiner Erhöhung zum Himmel nach der Auferstehung empfangen. Allein eben eine solche Erhöhung, wie sie den von der Erde stammenden und irdische Beschaffenheit tragenden Menschen, die von dem ersten Adam und seinen Nachkommen gezeugt sind, nie zu Theil geworden, wäre auch ihm, der ja ebenfalls κατὰ σάρκα von Adam stammte und zunächst seine Leibesbeschaffenheit theilte, unerreichbar gewesen, wenn er nicht noch einen anderen höheren Ursprung gehabt hätte[4]). Beruht aber die Aussage des Apostels über den himmlischen Ursprung Christi, die uns hier

---

3) Pfleiderer, der unsre Stelle S. 133 im Wesentlichen ebenso erklärt, weicht doch darin ab, daß er daraus schließt, der vom Himmel stammende Mensch müsse auch dort schon als „pneumatischer Mensch" präexistirt haben (S. 140), wie namentlich auch Biedermann, S. 286 in dieser Präexistenz des „menschlichen" Abbildes Gottes den eigentlichen Nerv der ursprünglichen paulinischen Christologie findet. Allein dem widerspricht direct v. 46, wo es ausdrücklich mit Beziehung auf den Unterschied der pneumatischen und psychischen Leiblichkeit als allgemeines Gesetz hingestellt wird, daß nicht τὸ πνευματικόν, sondern τὸ ψυχικόν das erste gewesen sei. Dann aber kann Christus nicht in pneumatischer Leiblichkeit, und da eine Leiblichkeit zum Wesen des Menschen gehört, auch nicht als Mensch präexistirt haben (Vgl. Schmidt, S. 118). Die Auskunft, daß es sich hier um die geschichtliche Verwirklichung des πνευματικόν in der Menschheit handelt, hilft nichts, da ja Christus gerade als der zweite Mensch gewiß zur Menschheit gehört, und sein vorirdisches Leben dem Apostel eine ebenso concrete Wirklichkeit war wie sein irdisches. So gewiß es daher dasselbe Subject war, das aus dem Himmel stammt und als δεύτερος ἄνθρωπος der Anfänger der auferstandenen Menschheit geworden ist, so gewiß hat es nicht „in derselben Existenzform" präexistirt, da Christus ja nach v. 45 erst in der Auferstehung die pneumatische Leiblichkeit erhielt, die ihn zum πνεῦμα ζωοποιοῦν machte und zwar als das Erbe des Gottessohnes (§. 77, d), nicht aber dieselbe nur wiedererhielt oder in seine ursprüngliche Existenzform zurückkehrte, was Pfleiderer, S. 159 wieder nur durch die Annahme einer ungelösten Antinomie zu erklären vermag.

4) Auf diese Stelle gründet sich die Annahme, in welcher man neuerdings vielfach den eigentlichen Schlüssel zu der paulinischen Christologie gefunden zu haben glaubte (Vgl. Baur, S. 191. Beyschlag, S. 225. Holsten, S. 71 ff. Hilgenfeld, S. 189). Paulus soll auf Grund der Deutung, welche Philo dem doppelten Bericht über die Menschenschöpfung in der Genesis gibt, in Christo den himmlischen Urmenschen oder das Urbild der Menschheit gesehen haben. Diese Combination fällt natürlich mit der Annahme einer Präexistenz Christi als „pneumatischen Menschen" (Vgl. Anm. 3), allein selbst ein so entschiedener Vertreter der letzteren, wie Pfleiderer, hat sich energisch gegen die erstere erklärt (S. 141 ff.) In der That begreift man nicht, wie aus jenem erstgeschaffenen Adam der letzte Adam geworden und wie jene Vorstellung des himmlischen Menschen den zwischen Idealität und Realität schwebenden Charakter der platonischen Ideenwelt, aus der sie bei Philo stammt, so völlig abgestreift und sich zur vollen Realität einer mit dem geschichtlichen Christus identischen Person verfestigt hat. Noch ferner aber liegt dem paulinischen Vorstellungskreise der Gedanke an den philonischen Logos, den Aeltere in dem paulinischen Christus erschienen sein ließen (Vgl. Usteri, S. 331. Dähne, S. 114 ff.). Für die aprioristische Annahme eines solchen Mittelwesens findet sich in ihm auch nicht der geringste Anknüpfungspunkt.

zum ersten Male begegnet, auf dieser Reflexion, so wird er eben durch einen Rückschluß von dem, was Christus in seiner himmlischen Erhöhung geworden, zu der Erkenntniß seines ursprünglichen Wesens gekommen sein. Freilich handelt es sich hier nicht um eine logische Operation, sondern um die aus der Tiefe seines Bewußtseins von der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit entsprungene und unter der Leitung des Geistes gereifte Erkenntniß, daß der, welcher zuerst das himmlische Ziel der Menschheit erreicht hat und allein sie dahin zu führen befähigt und bestimmt war, höheren Ursprungs als sie gewesen sein muß.

b) Nach §. 77, d war die in seiner pneumatischen Leiblichkeit ihm zu Theil gewordene göttliche Herrlichkeit, die Christus bei seiner Erhöhung empfing, nur das Erbtheil, das ihm als dem Sohne Gottes allein ursprünglich zukam und das er der durch ihn zur Gottessohnschaft geführten Menschheit erst vermittelt hat. Beruhte nun sein alleiniger Anspruch auf dieses Erbtheil auf seinem höheren Wesen (not. a), so folgt daraus, daß er eben als der Gottessohn himmlischen Ursprungs ist. Dies erhellt aber klar aus Gal. 4, 4, wo er als der Sohn vom Vater ausgesandt ist, um allen Andern erst die Kindschaft zu vermitteln [5]). Wenn hier sein Geborenwerden vom Weibe und seine Stellung unter das Gesetz als eine besondere göttliche Maßregel hervorgehoben wird, obwohl doch an sich für jeden Menschen das *γίνεσθαι ἐκ γυναικός* und für jeden Juden das *γίνεσθαι ὑπὸ νόμον* sich von selbst versteht, so folgt daraus, daß die Existenz des Sohnes nicht durch die menschliche Geburt bedingt war, sondern daß er schon vorher existirte in einem Zustande, aus welchem heraus er abgesandt werden konnte, und daß er damals in einem Sohnesverhältniß zu Gott stand, welches an sich das *εἶναι ὑπὸ νόμον* ausschloß, wie ja nach v. 5 für die Christen der Empfang der *υἱοθεσία* das Aufhören jenes *εἶναι ὑπὸ νόμον* einschließt. Ebenso klar ist es Röm. 8, 3, wo es als eine durch besondere Umstände veranlaßte außerordentliche Maßregel betrachtet wird, wenn Gott seinen Sohn sandte *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, daß mit dem *εἶναι ἐν τῇ σαρκί*, welches für Christum wie für jeden Menschen mit seiner Geburt vom Weibe begann, Christus in einen seinem ursprünglichen Sohnesverhältniß nicht entsprechenden Zustand eintrat, daß also jenes *πέμψας* nicht von dem geschichtlichen Auftreten genommen werden kann, sondern nur von einer Sendung, die ihn sein ursprüngliches Sein mit einem andersartigen vertauschen ließ. Beide Stellen zeigen also, daß dem Apostel sich grade an die Sohnesstellung Christi die Vorstellung eines andersartigen Seins knüpft, das Christus Behufs Ausrichtung des göttlichen Heilsrathschlusses verlassen hat, um in das irdisch-menschliche Dasein einzutreten. Daraus folgt aber keineswegs, daß ein ewiges Sein Christi oder ein metaphysischer Ursprung aus Gott ihm mit dem Begriffe des Sohnes Gottes als solchem gegeben war (Vgl. §. 77, c. Anm. 1).

---

5) Freilich nicht aus dem Begriffe der Sendung an sich, die ebenso gut seine Belehnung mit einem Berufe bezeichnen könnte, auch nicht aus dem Comp. ἐξαπέστειλεν, das doch nur künstlich auf ein Sichtrennen des Vaters vom Sohne bezogen wird, wohl aber aus der participialen Näherbestimmung, die keinen Zweifel darüber läßt, daß hier die Sendung mit seinem Eintritt ins irdische Leben zusammenfallend gedacht ist (Vgl. R. Schmidt, S. 144. Pfleid., S. 136 f. und gegen Hofmanns Mißdeutung der Stelle auf die übernatürliche Erzeugung, durch die Christus zum Sohne werden soll, Geß, S. 95 f.).

Wenn Christus nach Röm. 1, 4 erst in Folge der Auferstehung in die volle Würdestellung des Sohnes eingesetzt ist, so beruht das nach §. 77, b keineswegs auf einer Reflexion über das Wesen der Gottessohnschaft, die ja durch ihn auch alle Andern erlangen, sondern darauf, daß er nur in seiner einzigartigen Würdestellung die Bestimmung des zum Messias berufenen Gottessohnes erfüllen konnte. Aber auch hier ergab sich (ähnlich, wie not. a) dem religiösen Bewußtsein des Apostels von selbst der Rückschluß, daß die Erhebung zu solcher gottgleichen Würdestellung nur bei dem möglich war, dessen Ursprung und Wesen ihn zu einer alle Grenzen menschlicher Vollendung und alle geschöpflichen Schranken weit überschreitenden Erhöhung befähigte. Von einem solchen gab schon das specifisch göttliche πνεῦμα ἁγιωσύνης Kunde, das ihm allein von allen Menschen als das höhere Element seines Wesens eignete und kraft dessen er also auch in die volle Würdestellung des Sohnes eingesetzt werden konnte (§. 78, d). Der Sohn Gottes aber, der in der Theilnahme an der göttlichen Würde und Weltherrschaft seine Vollendung gefunden hatte, konnte vom Anbeginn an kein menschlich-geschöpfliches Wesen, sondern mußte von Ewigkeit her der Gegenstand der göttlichen Liebe gewesen sein [6]).

c) Beyschlag hat zu beweisen gesucht, daß Paulus dem präexistenten Christus nur eine ideale Existenz (wenn auch im realistischen Sinne) zugeschrieben, daß nach ihm Christus nicht als Persönlichkeit, sondern als Princip einer solchen präexistirt habe (Vgl. besonders S. 243). Hievon findet sich bei Paulus aber durchaus keine Andeutung [7]). Wie der Sohn Gottes nach

---

6) Nach Pfleiderer, S. 136 forderte das durch die Erhöhung Christi zeitlich Gewordene, um dem christlichen Bewußtsein als unbedingte Gewißheit und Nothwendigkeit festzustehen, eine tieferliegende Begründung in dem zeitlosen Sein der himmlischen Welt, und so entstand die Präexistenzlehre. Aber die himmlische Erhöhung Christi war dem Apostel eine durch die Erscheinung des Erhöhten bezeugte Thatsache, die keine Begründung weiter forderte und sie wenigstens gewiß nicht in einem selbstgemachten Theorem finden konnte. Und wenn Biedermann, S. 236 die Präexistenzvorstellung daraus ableitet, daß der Sohn der ATlichen Theokratie, die sein Kommen negativ vorbereitete, vorangehen mußte, so hat er nicht nachgewiesen, woher dieser Gedankengang, der für uns nur eine ideelle Präexistenz im göttlichen Rathschlusse fordert, für Paulus eine hypostatische Präexistenz forderte. Wenn andrerseits Hofmann die paulinische Präexistenzlehre auf Aussprüche Christi wie Joh. 16, 28 zurückführt, die wenigstens der uns bekannten ältesten Ueberlieferung völlig fremd waren, so hat schon Geß, S. 365 f. gezeigt, wie das im offenbaren Widerspruch mit Gal. 1, 16 steht; wenn aber er selbst sie aus einer Offenbarung ableitet, welche ihm die Tiefe der ATlichen Messiasverheißung aufschloß (S. 369), so hat Paulus wenigstens auf diese Quelle nie hingedeutet, während die Art, wie er grade bei der Erwähnung des zweiten Menschen seinen himmlischen Ursprung aussagt und bei der Erwähnung der irdischen Erscheinung des Sohnes ihn voraussetzt, ausreichend andeutet, auf welchem Wege die göttliche Offenbarung über das tiefste Wesen des Sohnes, auf die er sich beruft, sich ihm vermittelt hat.

7) Der Beweis, daß „durch die Einpflanzung des Princips einer Persönlichkeit in die σάρξ erst die actuelle Persönlichkeit entsteht" (Vgl. dagegen die schlagenden Bemerkungen von Pfleiderer, S. 137. Anm.), ist eben für Paulus nicht geführt und scheitert schon an der Angelologie desselben, deren Auffassung, wie Beyschlag (S. 244—46) sie entwickelt, auf einen nirgends nachweisbaren Bruch des Apostels mit der jüdischen

not. b das vom Himmel gesandte, also bereits im Himmel gewesene Subject ist, so ist es Christus selbst, den vom Himmel herab zu holen ein Widersinn wäre, weil er bereits herabgekommen ist (Röm. 10, 6). In der Stelle 2 Cor. 8, 9 wird es als ein Gnadenerweis Christi (*τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*) dargestellt, daß er, der da reich war, um unsertwillen arm ward; es ist also dasselbe Subject, welches einst den Reichthum des himmlischen Lebens hatte und dafür aus Liebe zu den Menschen und um ihres Heiles willen die Armuth des irdischen Lebens erwählte [8]). Ebenso ist 1 Cor. 8, 6 Jesus Christus der Eine Herr, durch welchen *τὰ πάντα* geworden ist, ebenso wie die Christen durch ihn als den Heilsmittler sind, was sie sind [9]). Grade aus dieser Stelle erhellt aber, daß die Aussage über das Mittlerthum Christi bei der Weltschöpfung auf einem gleichen Rückschluß beruht, wie die Aussagen über das himmlische Sein Christi überhaupt. Ist der Heilsmittler einmal als ein präexistentes Wesen erkannt, so kann er in jenem seinem vorirdischen Sein nur eine analoge Mittlerstellung gehabt haben in Bezug auf die schöpferische Thätigkeit Gottes, wie er sie in seinem irdischen Sein hatte

---

Weltanschauung führen würde. Auch Sabatier, S. 290 hält die Frage für unlösbar, ob Paulus die Präexistenz Christi als eine ideale oder persönliche gedacht habe, und behauptet, die vorgeschichtliche Wirksamkeit Christi zerfließe dem Apostel in die des göttlichen Geistes.

8) Diese Auffassung der Stelle beruht nicht auf unserer übrigens sprachlich völlig gerechtfertigten und durch die Correspondenz mit dem ἵνα πλουτήσητε, wie durch die bezweckte Ermunterung der Corinther zur Aufopferung ihres Besitzes nothwendig geforderten Uebersetzung des ἐπτώχευσε, wie Baur, S. 193 meint, da sie auch bei der Beziehung des ἐπτώχευσε auf die Thatsache des irdischen Lebens Christi im Wesentlichen dieselbe bleibt, sondern darauf, daß die Beziehung auf die äußere Armuth seines irdischen Lebens, in der er auf alle sinnlichen Güter und irdischen Ehren verzichtete (Vgl. Beyschlag, S. 237), oder gar auf die unterste Stufe des menschlichen Elends, das Kreuzesleiden (Schenkel, S. 249), durch den Zwecksatz schlechthin ausgeschlossen wird. Denn da hier der Reichthum nur von der himmlischen Herrlichkeit genommen werden kann, zu welcher das Heilsmittlerthum Christi in seinem irdischen Sein die Menschen führt, so kann auch im Gegensatz dazu nur an den Reichthum seines früheren himmlischen Seins gedacht werden, den Christus um ihretwillen aufgegeben (Vgl. R. Schmidt, S. 144. Pfleid., S. 188 f.)

9) Wenn Baur, S. 193 es für unmöglich hält, daß der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ als Weltschöpfer gedacht sei und darum durch die ganz unpassende Vergleichung mit 2 Cor. 5, 18 auch hier das τὰ πάντα auf das Erlösungswerk beschränkt (Vgl. Schenkel, S. 259), so ist letzteres durch das hinzutretende καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ, wie durch das parallele ἐξ οὗ τὰ πάντα, schlechthin ausgeschlossen, und es folgt daraus eben nur, daß Paulus den präexistenten Christus nicht als urbildlichen Menschen denkt. Wenn aber Pfleiderer, S. 145 Anm. meint, daß diese beiden Prädicate sich für ein dogmatisches Denken, wie das des Apostels, ganz gut vertragen, so wäre doch erst der Nachweis zu führen, daß einem ATlichen Bewußtsein, dem sich mit dem Begriff des Menschen überall die Vorstellung geschöpflichen Seins verband, es möglich war, einen Menschen als Mittler der Weltschöpfung zu denken, während doch grade umgekehrt die Erhebung eines Menschen zu gottgleicher Würdestellung zu der Erkenntniß führen mußte, daß ein solches Subject ursprünglich höheren Wesens gewesen war, das Menschsein also nicht seine ursprüngliche Existenzform sein konnte (Vgl. not. b).

in Bezug auf die Gnadenwirksamkeit Gottes. Auch Pfleiderer, S. 144 erkennt es an, daß diese Aussage nicht a priori aus einer Speculation über ein Mittelwesen, durch welches Gott seine Weltwirksamkeit vermitteln mußte und mit welchem nun in irgend einer Weise die Erscheinung des geschichtlichen Christus identificirt wurde, sondern a posteriori aus der Uebertragung der specifischen Bedeutung Christi in seinem geschichtlichen Leben auf sein vorgeschichtliches Sein geflossen. Darin liegt denn freilich bereits der Keim der Erkenntniß, daß auch die Schöpferthätigkeit Gottes nicht außer Beziehung stand zu dem durch Christus zu verwirklichenden Weltziel (Vgl. §. 103, a). Und wenn auch 1 Cor. 10, 9 die Lesart τὸν Χριστον dem besser bezeugten τὸν κύριον weichen muß, das sich nach dem Context auf Gott bezieht, so heißt es doch v. 4, daß der wasserspendende Fels, welcher nach rabbinischer Tradition die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge begleitete, Christus war. Paulus deutet nicht diesen Fels typisch auf Christum, wie Baur, S. 193, Schenkel, S. 260 meinen — in welchem Falle es ἐστιν heißen müßte —, sondern, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Gnadenführungen Israels ein Typus auf die Heilserfahrungen der Christen waren (§. 73, c), schließt er von der Vermittlung dieser durch den geschichtlichen Christus auf die Vermittlung jener durch Christus in seinem vorgeschichtlichen Sein zurück, ohne daß es dabei selbst einer Anlehnung an die apokryphische Weisheitslehre bedarf, auf welche noch Köstlin (Stud. und Krit. 1866, S. 760) recurrirt. War es bei Petrus noch der präexistente Messiasgeist, der in den Propheten wirkte (§. 48, b), so ist es hier der präexistente Gottessohn selbst, der die Offenbarung Gottes an Israel vermittelte, wie er die Weltschöpfung vermittelt hatte. Das ist der Fortschritt der paulinischen Christologie.

d) So gewiß es demnach richtig ist, daß Paulus erst von der Anschauung des erhöhten Christus und seiner heilsmittlerischen Bedeutung zu den Aussagen über sein vorirdisches Sein und seine mittlerische Stellung in demselben vorgeschritten ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Präexistenzlehre für seine Christologie nur eine secundäre Bedeutung hat, wie neuerdings R. Schmidt (S. 157. 159. Vgl. auch Pfld., S. 270 f.) sehr nachdrücklich hervorhebt. In ihr reflectirt sich (wenn auch noch unvermittelter Weise) das Bewußtsein von dem ewigen Grunde des Heils, und in ihr begründet sich erst in unerschütterlicher Weise das Bewußtsein von der göttlichen Hoheit des Heilsmittlers. Sowenig freilich über den Ursprung seines irdischen Lebens (Vgl. §. 78, b), der bei ihm mit dem Aufgeben seines himmlischen Lebens zusammenfiel, sowenig hat Paulus darauf reflectirt, wie die Menschwerdung eines bereits präexistirenden ewigen Wesens vorzustellen sei. Gewiß ist nur, daß die Vorstellung der Annahme einer menschlichen Natur zur Vereinigung mit der göttlichen dem Apostel ebenso fremd ist, wie die Vorstellung des präexistirenden himmlischen Menschen (Vgl. Anm. 3), die nicht einmal die Lösung jenes Problems irgend wie fördert[10]). Ueber die Vorstellung

10) Die Art, wie man neuerdings von ihr aus dieselbe versucht hat, führt auf völlige Abwege. Holsten läßt den im himmlischen Lichtleibe präexistirenden Urmenschen Χριστός sich mit dem irdischen Menschen Ἰησοῦς vereinigen (S. 76. 423) und beruft sich dafür sogar auf die dem ganzen N. T. geläufige Combination des Namens Ἰησοῦς Χριστός, Hilgenfeld dichtet mit völliger Verkennung der paulinischen Anthropologie dem Apostel eine Präexistenz der Seelen an, die er sehr künstlich aus Röm. 7, 9. 10 herausexegesirt, und

des Apostels von der Existenzweise des Gottessohnes in seinem vorirdischen Dasein steht nur soviel fest, daß er sie als eine pneumatische gedacht hat in Analogie mit der göttlichen, und daher auch der göttlichen δόξα im Sinne von §. 76, d theilhaftig. Nur versteht es sich von selbst, daß er so wenig wie Gott selbst in einem σῶμα τῆς δόξης gedacht werden kann, da das σῶμα (in seiner irdisch-niedrigen wie in seiner himmlisch-verklärten Beschaffenheit) zu den Bedingungen menschlichen (oder nach 1 Cor. 15, 40 überhaupt geschöpflichen) Daseins gehört, in welche Christus erst durch seine Geburt aus dem Weibe eintrat (Vgl. not. b). Insofern war es keine bloße Rückkehr zu seiner pneumatischen Existenzform, wenn Christus durch die Auferstehung ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor. 15, 45), da dies voraussetzt, daß das πνεῦμα jetzt auch seinen menschlichen Leib zum σῶμα τῆς δόξης verklärte, in dem er fortan das Haupt der vollendeten Menschheit bleibt. Andrerseits erscheint auch die gottgleiche Würdestellung, welche Christus durch seine Erhöhung erlangt hat, bei Paulus nirgends als eine bereits besessene, zu der Christus nach seiner Auferstehung nur zurückgekehrt ist. Nur die Vorbedingung dafür war in seinem himmlischen Ursprung und seinem ewigen Wesen, wie es sich in dem πνεῦμα ἁγιωσύνης documentirte, gegeben (not. b); aber sein Mittlerthum in der Weltschöpfung und in der Heilsgeschichte (not. c) erscheint noch keineswegs als auf einer Linie liegend mit der Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft, die der zur Rechten Gottes sitzende Sohn erlangt hat. Obwohl er aber diese Würdestellung der Welt gegenüber behufs der Ausführung seines Heilswerkes empfangen hat, so sahen wir doch schon §. 76, c, daß sie mit der Vollendung desselben keineswegs aufhört, und dies bestätigt sich uns jetzt aufs Neue dadurch, daß eine dem ursprünglichen Wesen des Sohnes entsprechende Würdestellung nicht an die Dauer der Wirksamkeit in einer speciellen Berufsaufgabe gebunden sein kann. Wie das gottgleiche ewige Sein Christi in seiner Präexistenz nicht ausschloß, daß sein Verhältniß zu Gott unter das Gleichniß des Sohnesverhältnisses mit der in ihm von selbst gegebenen Unterordnung gestellt ward, so schließt die endliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater (1 Cor. 15, 28) die bleibende gottgleiche Würdestellung des erhöhten Christus keineswegs aus. Für unsre christologische Betrachtung tritt nun freilich das Problem ein, wie dieses Verhältniß des gottgleichen Sohnes zu dem Vater in seiner absoluten Allherrschaft, abgesehen von seiner Stellung zum Erlösungswerk, wie jenseits der Weltschöpfung und abgesehen von seiner Mittlerstellung dazu, zu denken sei. Allein dies Problem hat sich eben Paulus nicht gestellt und es bleibt ganz vergeblich, ihm Aussagen über eine immanente Trinität entlocken zu wollen, womit der Frage, ob die kirchliche Lehre mit Recht zu derselben fortgeschritten, natürlich in keiner Weise präjudicirt ist.

will auf Grund derselben die Fleischwerdung des präexistirenden Urmenschen begreifen (S. 790). Pfleiderer, S. 152 meint zwar, daß die Verwandlung des psychischen Leibes in den pneumatischen bei der Auferstehung eine Analogie für die Verwandlung der pneumatischen Leiblichkeit des himmlischen Menschen in die psychische biete; aber da Christus vom Weibe geboren (Gal. 4, 4), so ist seine psychische Leiblichkeit eben nicht durch eine „Wundermetamorphose" entstanden, sondern auf natürlichem Wege im Mutterschoß gebildet, wobei die Frage nach dem Modus der Erzeugung ganz dahin gestellt bleiben kann.

Sechstes Capitel.

Die Erlösung und Rechtfertigung.

§. 80. Die Heilsbedeutung des Todes Christi.

Vgl. Tischendorf, doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfactoria. Leipzig, 1837. A. Schweizer, Stud. u. Krit. 1858, 3.

Christus ist der Heilsmittler geworden durch seinen Tod, sofern derselbe eine Veranstaltung der göttlichen Gnade war, der sich Christus in freiem Gehorsam gegen Gott und freier Liebe gegen die Menschen unterzog. a) Er hat nämlich den Tod zum Besten der Menschheit erlitten, um sie von den Folgen der Sünde d. h. vom Tode zu erretten, und somit ihn stellvertretend für alle erduldet. b) Er hat die Menschen aus der Schuldhaft losgekauft, da Gott sein Blut als Sühnemittel geordnet hat. c) Durch seinen Tod ist die Welt mit Gott versöhnt, der die, welche die Botschaft davon annehmen, nun nicht mehr verurtheilen kann. d)

a) Fragen wir, wodurch Christus in seiner Erscheinung auf Erden der Heilsmittler geworden, so ist nach paulinischer Anschauung ausschließlich zu antworten: durch seinen Tod. Dieser Tod bildet daher den eigentlichen Mittelpunkt seiner Verkündigung (1 Cor. 1, 17. 18: ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ), er verkündet Christum als gekreuzigten (Gal. 3, 1. 1 Cor. 2, 2. Vgl. Phil. 3, 18). Einst war ihm wie seinen Volksgenossen dieser Tod das größte Hinderniß gewesen, an die Messianität Jesu zu glauben (Gal. 5, 11. 6, 12. 1 Cor. 1, 23), und nicht, nachdem er sich die Vereinbarkeit dieses Todes mit dem Messiasglauben zurechtgelegt (Baur, S. 130), kam er zu diesem Glauben, sondern nachdem er durch die Erscheinung Christi zur unmittelbaren Gewißheit von seiner Messianität geführt war, mußte er erkennen, daß auch sein Kreuzestod mit in den messianischen Heilsrathschluß befaßt sei [1]). Da ihm nun auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung das Christenthum eine Gnadenanstalt war, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil bereitete (§. 58, b. c), so mußte der Tod dessen, der in seiner Erhöhung die Vollendung alles verheißenen Heils zu bringen versprach, die spezifische Veranstaltung der

---

1) Diese Folgerung war auch für die Urapostel eine unausweichliche (Vgl. §. 38, d. 49 und schon in den Reden Jesu §. 22, c), und es ist darum ein Grundfehler der Baurschen Darstellung, wenn nach ihr Paulus zuerst gleichsam diese Bedeutung des Todes Christi entdeckt und von da aus die Unvollkommenheit der ATlichen Religionsanstalt erkannt hat (S. 130). Paulus zählt unter die Stücke, welche er überliefert habe, wie er sie durch Ueberlieferung empfangen, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei nach den Schriften (1 Cor. 15, 3); er war sich also bewußt, daß er mit der gesammten urapostolischen Verkündigung übereinstimme, wenn er den Tod Jesu für ein wesentliches Moment des im A. T. geweissagten Heilsrathschlusses erklärte und ihn speciell in Beziehung setzte zu der Sünde der Menschen.

Gnade Gottes sein, durch welche der Grund zu diesem Heile gelegt war. Freilich setzt das voraus, daß es mit seinem Tode eine andere Bewandtniß hatte, als mit dem Tode aller andern Menschen. Da aber der Tod nur darum über alle Nachkommen Adams herrscht, weil sie alle gesündigt haben (Röm. 5, 12), so war Christus, der die Sünde nicht kannte, dadurch, daß auch er innerhalb des menschlichen Geschlechts geboren war, noch keineswegs der Herrschaft des Todes verfallen. Die Schwachheit des Fleisches, das er an sich trug, machte ihn zwar todesfähig (§. 78, c), und mit diesem Fleisch hätte er nicht können zu seiner himmlischen Herrlichkeit erhöht werden (1 Cor. 15, 50); aber daraus folgt so wenig wie bei dem ersten Menschen (Vgl. §. 67, c), daß er durch den Tod hindurch zum himmlischen Leben gelangen mußte; werden doch auch die Gläubigen, welche die Parusie erleben, ohne den Tod zu seiner Herrlichkeit eingehen. Nur so erklärt sich, daß die Hingabe des Sohnes in den Tod (Röm. 8, 32: *παρέδωκεν*. Vgl. 4, 25), welche, weil in der Schrift geweissagt (1 Cor. 15, 3), auf einem besonderen Rathschlusse Gottes beruhte, als ein Beweis der göttlichen Liebe betrachtet werden kann (Vgl. auch Röm. 5, 8); auch für den menschgewordenen Sohn Gottes war der Tod keineswegs eine Naturnothwendigkeit, geschweige denn der schmach- und schmerzvolle Kreuzestod (*σταυρός*), bei welchem sein Blut vergossen ward (Vgl. Anm. 9). Von der anderen Seite wurde der Tod auch nicht so über Christum verhängt, daß er ihn als eine göttliche Schickung erleiden mußte. Es war ein freier Gehorsam, in welchem er sich dem Rathschlusse des Vaters unterwarf, und diese Gehorsamsthat, von welcher die Beschaffung des Heils für die Menschen abhing, steht darum der Uebertretung Adams gegenüber, mit welcher das Verderben über die Menschen gekommen war (Röm. 5, 19. Vgl. Phil. 2, 8). Er gab sich selbst dahin nach dem Willen Gottes (Gal. 1, 4); aber indem der Zweck dieser Selbsthingabe das Heil der Menschen war, ist dieselbe zugleich ein Beweis seiner Liebe gegen die Menschen (Gal. 2, 20: *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτόν*. 2. Cor. 5, 14. 15. Vgl. Eph. 5, 2. 25).

b) Mag der Tod Christi nun als Liebesopfer von Seiten Gottes oder von Seiten Christi betrachtet werden (not. a), immer ist derselbe zum Besten der Menschen erfolgt (*ὑπὲρ ἡμῶν*[2]): 1 Cor. 11, 24. 2 Cor. 5, 15. Vgl. 1 Thess. 5, 10). Wie dies aber zu verstehen ist, zeigt Röm. 5, 8, wonach Christus für uns gestorben ist, sofern wir Sünder waren (*ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*. Vgl. v. 6: *ὑπὲρ ἀσεβῶν*), oder um unserer Sünden willen (Röm. 4, 25: *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*, Gal. 1, 4: *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, 1 Cor. 15, 3: *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*). Da nun das Unheil, welches die Sünde über die Menschen gebracht hat, der Tod ist (§. 66, d), so kann der Tod Christi, der zum Heile der Menschen erlitten war und zugleich um der Sünde willen, nur den Zweck gehabt haben, die unseligen Folgen der Sünde d. h. die im Tode bestehende Strafe der Sünde

2) Daß dies ὑπὲρ zunächst nur ausdrückt, der Tod Christi sei um der Menschen willen, zu ihrem Besten erlitten, erhellt daraus, daß das ὑπὲρ οὗ (Röm. 14, 15) in einer ganz parallelen Stelle (1 Cor. 8, 11) durch δι᾽ ὅν ersetzt wird. Auch 2 Cor. 5, 21 liegt nicht nur keine Nöthigung vor, es gleich ἀντί zu nehmen, wie Pfld., S. 102 will, sondern es paßt dieser Sinn nicht einmal, da uns Gott nicht erst zu Sündern zu machen brauchte, weil wir es thatsächlich waren.

von ihnen zu nehmen[3]). Wenn aber der, welcher an sich den Tod nicht sterben durfte (not. a), stirbt, um die Sünder vom Tode zu befreien, so ist sein Tod ein stellvertretender. Paulus hat zuerst die Idee der Stellvertretung ohne jede Beziehung auf die ATliche Weissagung von dem Sündentragen des Knechtes Gottes (wie Petrus §. 49, b) streng dogmatisch formulirt und mit der Beschaffung unsrer Gerechtigkeit in Beziehung gesetzt. Gott hat den, der Sünde nicht kannte, zu unserm Besten zur Sünde gemacht, hat ihn angesehen und behandelt, als ob er ein Sünder wäre, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm, d. h. damit wir auf Grund dessen, was mit ihm geschah, angesehen und behandelt werden könnten als solche, die Gott für gerecht erklärt (2 Cor. 5, 21). Hier ist es geradezu gesagt, daß die Behandlung des Sündlosen als Sünder das Mittel war, wodurch die Behandlung der Sünder als Sündlose ermöglicht und so die neue Gerechtigkeit, von der das Heil des Menschen abhing, beschafft wurde[4]). Das specifische Schicksal des Sünders ist aber der Tod und so begründet der Apostel die zwingende Gewalt, welche die Liebe Christi über uns ausübt (v. 14), durch das Urtheil, daß, wenn einer für Alle gestorben ist, diese Alle gestorben sind (v. 15). Der zum Heil der Menschen erlittene Tod Christi gilt also stellvertretend für den Tod Aller, seine Behandlung als Sünder ermöglicht ihre Behandlung als Gerechte dadurch, daß sie den Tod nicht mehr sterben dürfen, den er an ihrer Statt gestorben ist, und in dieser größten Wohlthat, die er ihnen erwiesen, liegt eben die überwältigende Gewalt seiner Liebe gegen sie[5]). Geht

3) Bei dieser allgemeinsten Heilsbedeutung des Todes Christi bleibt die einzige Aussage darüber in den Thessalonicherbriefen (I. 5, 10. Vgl. §. 61, d) stehen; denn wenn der Zweck seines für uns erlittenen Todes ist, daß wir mit ihm leben sollen, so ist eben mit seinem Tode der Tod, welcher den Sünder von dem in dem ewigen Leben gegebenen höchsten Heil (§. 65, d) ausschließt, von ihm genommen.

4) Treffend hat R. Schmidt, S. 100 gegen Holsten, welcher diese Stelle dahin versteht, daß Gott den in seinem vorirdischen Sein Sündlosen, indem er ihn in der ihrem Wesen nach sündhaften σάρξ erscheinen ließ, wirklich zur Sünde machte (Vgl. §. 78, c, Anm. 6), geltend gemacht, wie schon die subjective Negation zeige, daß der Gegensatz zu der als im Bewußtsein Gottes vorhanden markirten Sündlosigkeit Christi nicht die Bewirkung von etwas Thatsächlichem sein könne, sondern nur ein ideeller Act, und wie nun in diesem Sinne das ἁμαρτίαν ποιεῖν dem δικαιοσύνη γενέσθαι entspreche, das ebenso keine thatsächliche Umwandlung unsrer subjectiven Zuständlichkeit bezeichne, sondern nur die Zuertheilung eines der realen Wirklichkeit widersprechenden ideellen Charakters (Vgl. auch Pfld., S. 101). Wenn er aber selbst nun diese ideelle Gleichsetzung Jesu mit einem Sünder (S. 59) dahin versteht, daß seine unpersönliche Außenseite in der ihr ertheilten Eigenschaft einer σάρξ ἁμαρτίας heilsmittlerisch das Princip der Sünde selbst repräsentire und die dadurch gesetzte Beziehung Jesu zur Sünde durch den Tod seines materiellen Leibes gelöst werde (S. 68), so ist doch eben hier die Hauptsache, nemlich die Beziehung auf die σάρξ und die mit ihrer (hiergar nicht einmal erwähnten!) Vernichtung eintretende Aufhebung der Sünde rein eingetragen. Wenn Ritschl II, S. 174 f., obwohl er die Deutung von ἁμαρτίαν auf das „Sündopfer" aufzugeben scheint, doch die Opfervorstellung für die nothwendige Voraussetzung dieser Aussage erklärt, so bietet diese selbst wenigstens nicht den geringsten Anhalt dafür.

5) Daß hier nicht von dem ethischen Mitsterben mit Christo die Rede sein kann, erhellt daraus, daß dieses keineswegs die Folge des Todes Christi an sich ist, sondern erst

man von dieser streng dogmatisch gehaltenen Stelle aus, so hat man durchaus kein Recht anzunehmen, daß die paulinische Idee der Stellvertretung auf der Voraussetzung eines bleibenden Rechtsanspruches des Gesetzes ruht, der erst durch den Tod Christi abgelöst werden mußte, um der neuen Gnadenordnung Raum zu machen (Pfld., S. 103 ff.), und wohl gar diese seine Wirkung auf die Juden zu beschränken (Schenkel, S. 229). Denn der Tod ist nicht erst durch's Gesetz, sondern von Adam her als Strafe für die Sünde geordnet (Röm. 5, 12, vgl. §. 67, c), und eine Substitution des Unschuldigen für den Schuldigen ist dem Gesetze völlig fremd. Auch der Zweck der eigenthümlichen Darstellung der Stellvertretung in Gal. 3, 13 ist contextgemäß nicht, zu zeigen, daß das Gesetz dieselbe gefordert habe, sondern die für die Heiden schon in der Geschichte Abrahams vorangedeutete Heilsordnung (v. 8. 9) zu bewähren. Denn wenn diejenigen, welche unter dem Gesetz standen, so wenig durch dasselbe zum Heile gelangt waren, daß sie vielmehr den Fluch desselben sich zugezogen hatten (v. 10—12, vgl. §. 66, b) und nur dadurch, daß Christus ein Fluch ward zu ihrem Besten, davon befreit werden konnten, so konnte ja den Heiden gewiß nur in ihm der Abrahamssegen zu Theil werden und so Juden und Heiden durch den Glauben an ihn die Verheißung empfangen (v. 13. 14). In diesem Gedankengange ist der schmerz- und schmachvolle Tod, den Christus am Kreuze erlitt, damit die Sünder den Tod nicht sterben dürfen, als der Fluch dargestellt, der vom Gesetz über seine Uebertreter ausgesprochen war (v. 10, vgl. Deut. 27, 26) und der nun auf dem ruht, welcher am Schandpfahl des Kreuzes hing (v. 13, vgl. Deut. 21, 23)[6]. Nicht also daß der vom Gesetz ausgesprochene Fluch nothwendig

---

der Gemeinschaft seines Todes, welche mit der in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit ihm gegeben ist (Vgl. §. 84), auch keineswegs die Folge seines Todes für Alle, da nur die Gläubigen mit Christo in Lebensgemeinschaft treten, während allerdings sein Tod für Alle erfolgt ist und an sich für den Tod Aller gilt, mögen sie sich das dadurch bereitete Heil nun aneignen oder nicht. Die zweite Vershälfte beweist nicht für die ethische Fassung, sondern offenbar das Gegentheil, da das Sichselbstnichtmehrleben (das mit jenem ethischen Sterben identisch ist) hier als Forderung an den Tod Christi geknüpft wird, also nicht schon an sich die Folge davon ist. Sichtlich wird unterschieden zwischen dem, was sein heilsmittlerischer Tod uns verschafft hat, und dem, wozu er uns antreibt, weil eben des Apostels Urtheil über die Größe jener Wohlthat und die daraus uns erwachsende Pflicht ihn in den Schranken eines der (in jenem Tode bewiesenen) Liebe Christi entsprechenden Verhaltens hält (Vgl. auch Pfld., S. 110). Noch weniger kann in v. 15 liegen, daß Christi Sterben die Todesverfallenheit Aller ans Licht gestellt (Geß, S. 135 f.), was einfach wortwidrig. Schenkel aber trägt gar den Gedanken von der sittlichen Aneignung des Todes Christi auch in v. 21 hinüber (S. 247).

6) Wenn Ritschl II, S. 245 mit Hofm. urgirt, daß es nicht heiße ἐπικατάρατος ὑπὸ θεοῦ, also nicht von einem Fluch Gottes die Rede sei, so hängt das mit seiner irrigen Ansicht zusammen, daß das hier gemeinte Gesetz nur eine Engelanordnung sei (§. 71, c. Anm. 2). Abstrahirt man davon, so ist der Fluch, den das Gesetz Gottes verhängt, selbstverständlich ein Gottesfluch, und von dem, was Menschen ihm als Vollzug des von ihm nicht verwirkten Fluches des Gesetzes anthaten, ist wohl bei Hofm., aber nicht in unsrer Stelle die Rede. Ist Christus nach Gottes Wille (not. a) ein Fluch geworden, um Andre von diesem Fluche loszukaufen, so sagt die Stelle nur in einer durch den Context bedingten Form genau dasselbe, wie 2 Cor. 5, 21, daß Gott den Sündlosen als

vollstreckt werden mußte, wenn auch an dem Unschuldigen, besagt die Stelle, sondern daß Christus es war, der durch sein Erleiden eines Todes, wie ihn der Fluch des Gesetzes über die Uebertreter verhängt, diese von demselben befreit habe. Es ist daher ebenso vergeblich, dieser Aussage, wie der des Corintherbriefes, eine Theorie darüber entlocken zu wollen, warum Christus sterben mußte, um uns vom Tode zu befreien; sie sprechen beide nur die Thatsache aus, daß der Tod Christi, der den Sündern zu gut erlitten wurde, sie von der spezifischen Sündenstrafe, dem Tode, befreite und insofern ein stellvertretender war.

c) Wenn Gal. 3, 13 die Freiheit vom Gesetzesfluch als eine Loskaufung aus demselben dargestellt ist, so ist dabei der Tod Christi, durch welchen dieselbe vermittelt war, oder seine Uebernahme des Gesetzesfluches als der Preis gedacht, welcher für diese Loskaufung gezahlt wurde, und ähnlich heißt es 1 Cor. 6, 20. 7, 23, daß wir um einen wirklichen Kaufpreis (τιμή) erkauft sind[7]). Ebenso erscheint 1, 30 Christus als der Urheber unsrer Loskaufung, wobei der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Schuld den Menschen gefangen (gleichsam in Haft) hält, bis er durch die Sündenvergebung von ihr losgesprochen wird (Vgl. Eph. 1, 7. Col. 1, 14). Denn wenn die in Christo beruhende Loskaufung das Mittel ist, durch welches die Gerechtsprechung aus Gnaden ermöglicht ward (Röm. 3, 24), so muß dieselbe als Loskaufung aus der Schuldhaft gedacht sein, weil die auf dem Sünder lastende Schuld es ist, welche seine Gerechtsprechung hindert[8]). Diese Stelle

---

Sünder behandelt habe, um die Sünder nicht als solche behandeln zu dürfen. Dagegen substituirt auch hier R. Schmidt, S. 83 dem Sünder ganz willkürlich die Sünde, die in dem Fleische Christi verurtheilt sein soll, indem sie mit seiner Vernichtung aufgehoben ward.

7) Allerdings handelt es sich hier nach dem Context um ein Erwerben für Gott, dessen Eigenthum die Gläubigen geworden sind; allein dies war doch auch nur möglich, wenn sie von der Schuld, die sie befleckte und die sie ganz ungeeignet machte, Gottes Eigenthum zu werden, befreit wurden. Es liegt gar kein Grund vor, mit Ritschl II. S. 253 f. auf die Erläuterung dieses Ausdrucks aus Gal. 3, 13 zu verzichten, da der Gesetzesfluch ja auch nur ein concreter Ausdruck für die Schuldverhaftung der Uebertreter ist. Wenn aber in diesen Stellen es zweifelhaft bleibt, wer diesen Preis gezahlt, so zeigt in der Galaterstelle das Activum ἐξηγόρασεν, daß Christus als der gedacht ist, der durch seine Selbsthingabe in den Tod (in welchem er ein Fluch ward) dies gethan, und so erhellt, daß es dort nicht bloß „auf die Aequivalenz des Fluchleidens Christi mit dem unterbliebenen Fluchleiden der Juden ankommt", sondern auf eine an sich werthvolle Leistung Christi, welche als ein Kaufpreis betrachtet werden kann. Ganz anders gedacht ist das ἐξαγοράζειν Gal. 4, 5, wo aber auch nicht der Tod das Vermittelnde ist. Dagegen kommt in der Sache (wenn auch ohne das Bild vom Kaufpreis) auf dasselbe heraus Gal. 1, 4, wo als Zweck des Todes Christi angegeben wird, daß er uns herausnehme (ἵνα ἐξέληται ἡμᾶς) aus der gegenwärtigen Weltzeit, die ihrem Charakter nach böse ist (§. 67, a) und darum dem Strafgerichte Gottes verfällt. Von sittlicher Wirkung des Todes Christi (Schenkel, S. 230) ist hier gar nicht die Rede. Wer seiner Schuld entledigt ist, gehört eben nicht mehr dieser Weltzeit an und verfällt nicht mehr ihrem Verderben.

8) Mit Unrecht behauptet Ritschl II, S. 221, daß Paulus auf Grund des ATlichen Sprachgebrauchs ἀπολύτρωσις in dem Sinn von „Befreien" nehmen mußte ohne Bezie-

ist es nun aber, in welcher Paulus sich näher darüber ausspricht, inwiefern in Christo diese Loskaufung aus der Schuldhaft beruht. Es heißt nämlich v. 25, daß ihn Gott in seinem Blute als ein durch Glauben vermitteltes Sühnmittel (ἱλαστήριον) öffentlich dargestellt habe. Es wird also auch hier, wie Gal. 3, 13, sein Tod, und zwar der gewaltsame, blutige Tod, den er am Kreuz erlitten, als der Kaufpreis gedacht, nur daß derselbe die Wirkung eines solchen erst dadurch erlangt, daß Gott ihm die Bedeutung eines Sühnmittels beigelegt hat [9]). Obwohl Paulus auch hier nicht direct den Tod Christi als ein Sühnopfer bezeichnen zu wollen scheint [10]), so versteht sich doch von

---

hung auf den ursprünglich in dem Worte liegenden Begriff eines Kaufpreises, da die einzige Stelle, in der ἀπολυτροῦν im A. T. vorkommt (Exod. 21, 8), deutlich einen solchen voraussetzt. Daß es auch in jenem weiteren Sinne bei ihm vorkommt, beweist darum nichts, weil dort ein Genitiv dabei steht (Röm. 8, 23. Eph. 1, 14). Dagegen folgt 1 Cor. 1, 30 die ἀπολύτρωσις nur darum auf δικαιοσύνη und ἁγιασμός, weil dies beides nicht ausschließt, daß der Mensch immer neue Schuld sich zuzieht und die definitive Erlösung aus der Schuldhaft, welche Christus durch seinen Tod vermittelt hat, erst im Endgericht eintritt (Vgl. Eph. 4, 30).

9) Die Deutung des ἱλαστήριον auf die Kapporeth (Exod. 25, 17 ff. Hebr. 9, 5), wonach Christus als der Träger der göttlichen Gnadengegenwart betrachtet sein soll, dessen Besprengung mit seinem Blut in der für das Opfer des großen Versöhnungstages geordneten Weise zur Sündenvergebung für die Gemeinde wirksam wird (Ritschl II, S. 171 ff.), scheitert daran, daß ἱλαστήριον als Bezeichnung eines concreten Geräths auch ohne Artikel nicht „den Werth eines Gattungsbegriffs" haben kann und daß es in diesem Sinne nicht durch den Glauben vermittelt sein könnte. Ueberhaupt aber wäre die sonst nirgends vorkommende, also den Lesern sicherlich nicht geläufige Anspielung auf jenen bestimmten gesetzlichen Gebrauch viel zu undeutlich ausgedrückt, zumal die Bezeichnung des Todes Christi als αἷμα, die abgesehen von den Beziehungen auf's Abendmahl (1 Cor. 10, 16. 11, 27) nur noch 5, 9 in einem Zusammenhange vorkommt, der in keiner Weise die Beziehung auf das Opfer nahelegt (Vgl. Col. 1, 20. Eph. 1, 7. 2, 13), durchaus nicht nothwendig auf seine Opferqualität hindeutet, wie Ritschl, S. 162 behauptet, sondern nur den Tod als einen gewaltsamen charakterisirt, was doch sicher nicht davon abhängt, daß Christus „an Verblutung gestorben" sei (Vgl. z. B. Matth. 23, 30. 35. 27, 4. 24. 25. Act. 5, 28. 20, 28. Hebr. 12, 4).

10) Sonst würde er nicht grade dieses bei den LXX für die Sühnopfer nicht gangbare Wort gewählt haben. Wir sehen aber daraus nur, daß Paulus seine Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi nicht aus einer Uebertragung des für den Zweck, um den es sich ihm handelt, doch ganz ungenügenden (Vgl. Anm. 11) ATlichen Opferinstituts auf christliche Verhältnisse, sondern aus der Betrachtung des menschlichen Heilsbedürfnisses in seinem Verhältniß zu der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit herausgebildet hat. Weder das ἁμαρτίαν 2 Cor. 5, 21 (Ritschl, Jahrb. 1863, 2. S. 249), noch das περὶ ἁμαρτίας Röm. 8, 3 (Hilgenfeld, Zeitschrift 1871, 2. S. 186) bezeichnet das Sündopfer. Wenn Christus 1 Cor. 5, 7 als unser Passahlamm bezeichnet wird, so gab dazu der Umstand Veranlassung, daß Christus am Passahfest getödtet war, aber aus dem Zusammenhange erhellt nicht, daß eine Heilsbedeutung des Todes Christi auf diese Bezeichnung gegründet wird und der „Grundgedanke dieses uralten semitischen ver sacrum" (Pfleiderer, S. 98) ist natürlich für Paulus so wenig maßgebend, wie der von Schenkel, S. 244 supponirte eines Bundesopfers in seinem Sinne. Ja, obwohl Paulus 1 Cor. 11, 25 die Worte der Abendmahlseinsetzung anführt, so hat er doch die darin

selbst, daß er die Vorstellung eines Sühnmittels nach Analogie der im ATli
chen Cultus gangbaren Sühnmittel gebildet hat. Nun handelt es sich abe
beim Sühninstitut des A. T. um eine Gnadenordnung, nach welcher Got
seinem Volke das Blut der Thiere als Sühnmittel gegeben hat (Levit. 17, 11)
um trotz der immer vorkommenden Verfehlungen desselben die Bundes
gemeinschaft mit ihm aufrecht erhalten zu können [11]). Ebenso hat als
Gott das im Tode Christi vergossene Blut als das Sühnmittel geordnet
welches die Sünden der Menschen sühnt und darum ihre Befreiung aus de
Schuldhaft ermöglicht. Wenn er dies that zur Erweisung seiner Gerechtig
keit, so erläutert dies Paulus selbst dahin, daß er bisher die unter seine
Geduld begangenen Sünden ungestraft hatte vorbeigehen lassen, und es s
scheinen konnte, als habe er auf die Behandlung der Sünder in Gemäßhei
ihres Thuns verzichtet und sei nicht mehr δίκαιος. Lag es doch sogar that
sächlich vor, daß die Juden diese ἀνοχή Gottes mißdeuteten, als ob sie trot
ihrer Gesetzesübertretung des Heils gewiß sein könnten (Röm. 2, 4). Nun gal
es aber zu dieser Erweisung seiner Gerechtigkeit einen doppelten Weg. Nac
der Urnorm seiner Gerechtigkeit mußte er freilich alle Sünder dem verdiente
Tode überliefern, dann wäre eben kein Heil und keine Gerechtigkeit beschaff
worden. Nun wollte aber Gott seine Gerechtigkeit in der Heilsgegenwar
(ἐν τῷ νῦν καιρῷ) so beweisen, daß er zugleich gerecht sei und doch de

---

enthaltene Vorstellung des Bundesbluts nirgends wie Petrus (§. 49, c) selbstständig ver
werthet. Die ganze Vorstellung eines neuen Bundes, der ein Bund der Sündenver
gebung ist, erscheint bei ihm nur Röm. 11, 27 in einem ATlichen Citat aus Jerem
31, 33. 34. Wo er selbstständig von einem neuen Bunde redet, da ist es der Bund de
Geistes (2 Cor. 3, 6: καινὴ διαϑήκη) im Gegensatze zum Gesetzesbunde (v. 14: παλαιὰ
διαϑήκη) und ebenso Gal. 4, 24.

11) Daß Paulus da, wo er von dem Verderben redet, welchem der Mensch um
seiner Gesetzesübertretung willen verfallen war, nie dieses Auskunftsmittels gedenkt, lieg
doch wohl nicht daran, daß er die Opfervorschriften mehr als eine Forderung menschliche
Leistungen (Riehm, Lehrb. d. Hebräerbr., S. 228) oder als typische Weissagung auf ein
vollkommene Sühne betrachtete, sondern lediglich daran, daß es ja Opfer überhaupt nu
für Verfehlungssünden gab, während Paulus auf Grund seines tiefen Gefühls von dem
Verderben und der Rettungslosigkeit des natürlichen Menschen offenbar alle Sünde als
todeswürdige Sünde betrachtet (§. 66, d), für die es auch im A. B. keine Opfersühne
gab, wogegen die Instanz von Röm. 1, 21. 22. 7, 7—11 (Vgl. Ritschl II, S. 243) scho
darum nichts beweisen kann, weil eben in jenen Zusammenhängen die Todeswürdigkei
der Sünde auf's bestimmteste ausgesprochen (1, 32. 8, 2). Darin liegt denn auch di
Unmöglichkeit, den Sinn des Opfers dahin zu deuten, daß die der göttlichen Strafgerech-
tigkeit verfallenen Seelen durch die stellvertretende Darbringung einer Thierseele gesühnt
oder durch den stellvertretenden Tod des Opferthiers straffrei gemacht werden (Vgl. noch
Pfleiderer, S. 96 f.); denn ein Opfer, welches einen dem Tode Verfallenen sühnen und
straffrei machen konnte, gab es innerhalb der gesetzlichen Ordnung nicht. Von der an-
dern Seite ist es eine nicht geringere Mißdeutung des hier zu Grunde liegenden ATlichen
Begriffs der Sühne, wenn R. Schmidt, S. 89 das sühnende Moment darin findet, daß
Gott in dem Fleische seines Sohnes der Sünde selber thatsächlich das Urtheil sprach und
sie als objective die Menschheit beherrschende Macht aufhob, da nirgends im biblischen
Gedankenkreise Aufhebung des Sündenprincips als Sühnmittel für begangene Sünde
gilt.

Gläubigen gerecht erklären könne (3, 26). Darum proponirte er in dem Blute Christi der Welt ein durch Glauben vermitteltes Sühnmittel [12]). Warum es ihm gefiel, gerade dieses Sühnmittel anzuordnen, darüber reflectirt unsre Stelle ebensowenig wie das A. T. je auf die Frage reflectirt, warum Gott das Blut der Thiere zum Sühnmittel bestimmt habe. Doch bleibt es immerhin bedeutsam, daß Paulus 5, 19 den Tod Christi, sofern er die Rechtfertigung des Sünders vermittelt, als eine Gehorsamsleistung bezeichnet und auch durch die Vorstellung eines Kaufpreises, welche er mit der ursprünglich völlig andersartigen und im Gesetz nicht dahin gedeuteten des Sühnmittels combinirt (3, 24 f.) auf den Werth der Selbsthingabe Christi in den Tod hindeutet.

d) Die weltgeschichtliche Bedeutung des Todes Christi faßt sich zuletzt für Paulus zusammen in den Begriff der Versöhnung. So lange der Zorn Gottes auf dem Menschen ruht, ist derselbe gleichsam mit ihm verfeindet, sein ἐχθρός (Röm. 5, 10), weil er stets von seinem Strafgericht bedroht ist [13]). Da diese Feindschaft Gottes aber nur gegen den Menschen als Sünder gerichtet ist, so schließt sie natürlich die Gnade nicht aus, welche selbst die Ursache dieser Feindschaft fortzuschaffen und somit die Versöhnung zu ermög-

---

12) Es ist also nicht nur kein Grund, den Begriff der δικαιοσύνη hier mit Ritschl II, S. 117 auf das folgerechte Verfahren Gottes zum Heil der Gläubigen zu deuten, sondern diese Deutung wird theils durch die Entgegensetzung der früheren πάρεσις der Sünden ausgeschlossen, welche nicht ihrer Vergebung (S. 216 f.) sondern nur ihrer Bestrafung oder Aufhebung durch ein Sühnmittel entgegengesetzt sein kann, theils durch die ausdrückliche Unterscheidung des δίκαιος und δικαιῶν, welche durch jene Umdeutung der δικαιοσύνη aufgehoben wird. Vollkommen hat dagegen Ritschl Recht, wenn er den Begriff der Strafgerechtigkeit hier abweist. Denn die Anordnung eines Sühnmittels ist eben das Gegentheil einer Vollstreckung der Strafe, und wie im ATlichen Sühninstitut nie an eine Vollstreckung der von dem Sünder verdienten Strafe am Opferthier gedacht ist, so ist auch hier nicht daran zu denken, daß Gott seine Gerechtigkeit erwiesen habe, indem er die vom Gesetz geforderte Strafe an Christo vollzog. Wohl aber erwies er seine Gerechtigkeit durch die Proponirung des Sühnmittels, indem er zeigte, daß die Sünde nicht länger straflos bleiben dürfe, wenn sie nicht durch ein von ihm verordnetes Sühnmittel aufgehoben werde. Schenkel, S. 266 denkt daran, daß Gott „im Geiste der wahren Gerechtigkeit (?) Gnade übt", und kehrt so trotz richtiger Uebersetzung des ἱλαστήριον zu der R.'schen Auffassung im Wesentlichen zurück (S. 265 f.)

13) Diese Feindschaft ist also nicht die feindselige Gesinnung des Menschen gegen Gott (Baur, S. 157). Wenn nach Röm. 8, 7 das φρόνημα τῆς σαρκός ἔχθρα εἰς θεόν ist, so ist hier, weil φρόνημα den Gegenstand des Trachtens bezeichnet, ἔχθρα als abstr. pro concr. der Inbegriff des Gottfeindlichen im Gegensatz zum Gottwohlgefälligen (§. 68, b) und nicht eine feindliche Gesinnung gegen Gott. Eine Stelle, wie Col. 1, 21, wo ausdrücklich τῇ διανοίᾳ bei ἐχθροί steht, kann natürlich gar nichts beweisen; dagegen hat Ritschl II, S. 228 f. vergeblich die Beweiskraft von Röm. 11, 28 für die objective Bedeutung der ἔχθρα bestritten, wo die beiden Vershälften wirklich völlig parallel sind, da die Juden ebenso in Gemäßheit seines Evangeliums (welches ihre zeitweilige Ausschließung vom Heil verkündet) Gegenstand der Feindschaft Gottes sind um der Heiden willen (die sonst nicht zum Heile gelangt wären), wie sie in Gemäßheit der Erwählung (die ihnen das Heil zusichert) Gegenstand seiner Liebe bleiben um der Väter willen (denen sonst Gott die ihrem Samen gegebene Verheißung nicht gehalten hätte).

lichen sucht. Dies aber hat Gott gethan, indem er in Christo die Welt mit sich versöhnte (2 Cor. 5, 19. Vgl. v. 18, woraus folgt, daß ἐν Χριστῷ = διὰ Χριστοῦ ist im Sinne von §. 75, d), ja die Initiative mußte von ihm ausgehen, da die Menschen selbst die Schuld der Sünde, welche sie mit Gott verfeindete, gar nicht wegschaffen konnten. Die Menschen verhalten sich dabei rein passiv, sie werden mit Gott versöhnt (2 Cor. 5, 20: καταλλάγητε τῷ θεῷ), sie empfangen die Versöhnung (Röm. 5, 11), welche das Evangelium verkündet (2 Cor. 5, 19: ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς. Vgl. v. 18: ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς), und zwar durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 10. Vgl. Col. 1, 21. 22. Eph. 2, 16)[14]. Vor allem aber ist zu bemerken, daß in der Grundstelle, die von der Versöhnung handelt, der Heilswerth des Todes Christi **nicht** auf die Gemeinde beschränkt wird, wie Ritschl S. 215. 230 behauptet, sondern ausdrücklich auf die Welt als solche ausgedehnt. Zu ihr hat Gott in Folge des Todes Christi, oder vielmehr in Folge des darin bewiesenen Gehorsams Christi, der darum eine ebenso weltgeschichtliche Bedeutung hat, wie der Sündenfall Adams, eine andre Stellung gewonnen, sofern nunmehr keiner um seiner Sünden willen dem Tode verfällt, da ja der Tod Christi für den Tod Aller gilt (2 Cor. 5, 15, vgl. not. b), sondern nur noch die, welche die Botschaft von der Versöhnung zurückweisen. Thatsächlich freilich empfangen darum die καταλλαγή (Röm. 5, 11) nur die, welche der Aufforderung der Heilsbotschaft Folge leisten im Glauben an jene Bedeutung des Todes Christi, an welchen Gott die Bedeutung desselben als eines Sühnmittels geknüpft hat (3, 25). Sie haben nunmehr Friede mit Gott (5, 1), weil sie nicht mehr Objecte der Feindschaft Gottes, sondern mit ihm versöhnt sind und sich so vor seinem Zorn errettet wissen (v. 9. 10, vgl. die treffende Ausführung von Pfleiderer, S. 99). Gott kann sie nicht mehr vor Gericht verurtheilen, weil der für sie gestorbene Christus, der durch die Auferstehung zu seiner Rechten erhöht ist, sie vertritt, indem er die durch seinen Tod geleistete Sühne beständig zu ihren Gunsten vor Gott geltend macht (8, 34). Der Gegensatz des Verurtheilens ist aber das Gerechtsprechen. Ist jenes durch das Blut Christi unmöglich gemacht, so ist dieses durch dasselbe ermöglicht (5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ), es ist die Gerechtigkeit, die durchs Gesetz nicht beschafft werden konnte, beschafft durch den Tod Christi (Gal. 2, 21). Allerdings aber nicht unmittelbar; denn nach Röm. 5, 16. 18 ist das Geschenk, das uns Christus mit dem in seinem Tode gegebenen Huldbeweis gemacht hat (v. 15), nicht unmittelbar heilbringend, sondern erst vermittelt durch das Rechtferti-

---

14) Es erhellt schon hieraus, daß die Versöhnung nicht darin bestehen kann, daß der Mensch seine feindselige Gesinnung gegen Gott aufgibt (Baur, S. 157, Ritschl II, S. 227), auch nicht einmal von der einen Seite (Reuß, II. S. 176). Die Versöhnung ist nicht etwas Gegenseitiges, so daß der Mensch seine Feindschaft und in Folge dessen Gott seine ὀργή aufgibt (Biedermann, S. 245); Gott allein gibt seine durch die seinen Zorn erregende Sünde ihm gleichsam aufgedrungene Feindschaft gegen die Menschen auf, indem er ihnen ihre Uebertretungen nicht anrechnet (2 Cor. 5, 19); er allein ist es, der seine feindliche Gesinnung in eine gnädige umwandelt, nachdem er den Sündlosen um der Sünder willen wie einen Sünder behandelt hat (v. 21), was freilich Schenkel, S. 267 trotz richtiger Erkenntniß von der Objectivität der ἔχθρα und καταλλαγή doch wieder in einen „eminenten Beweis der göttlichen Gnade“ umzubiegen weiß.

gungsurtheil Gottes (δικαίωμα), welches bestimmt, wem auf Grund des Todes Christi die Gerechtigkeit zuzusprechen sei. Aber ermöglicht und somit objectiv beschafft ist die δικαιοσύνη bereits im Tode Christi, so daß hieraus erhellt, wie derselbe der Ausgangspunkt des im Christenthum gegebenen Heiles ist (not. a).

§. 81. Der Tod und die Auferstehung Christi.

Die principielle Vernichtung der Sündenmacht wird von Paulus nicht auf den Tod Christi, sondern auf sein sündloses Leben zurückgeführt. a) Wohl ist das neue, Christo allein gewidmete Leben der Christen auch eine Folge seines Todes und seiner Auferstehung, aber nicht im dogmatischen Sinne einer Heilswirkung, sondern im practisch-paränetischen Sinne einer darauf gegründeten Forderung. b) Von der anderen Seite ist der Tod Christi das ausschließliche Mittel zur Heilsbeschaffung. c) Die Auferstehung Christi ist nur der Beweis für seine Messianität und insbesondere für die Heilsbedeutung seines Todes, die ihn zum Heilsmittler gemacht hat. d)

a) Neuerdings hat Baur die Heilsbedeutung des Todes Christi auch darin gesucht, daß in demselben die σάρξ vernichtet und damit das Recht und die Herrschaft der mit ihr wesentlich identischen Sünde erloschen sei (S. 161). Diese Auffassung derselben ist erst von Holsten (S. 440 ff.) und Pfleiderer (S. 117) consequent durchgeführt, indem sie die σάρξ als solche und daher auch in Christo als Princip der Sünde denken (Vgl. dagegen §. 68. 78) [1]. Dieselbe stützt sich vorzugsweise auf Röm. 8, 3, und diese Stelle redet allerdings von einer principiellen Vernichtung der Sündenmacht; denn wenn diese hier als ein Verurtheilen der Sünde bezeichnet wird (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν), so ist der Ausdruck gewählt mit Anspielung auf das κατάκριμα in v. 1. Sie, die durch die Herrschaft, welche sie über die Menschen ausübte, denselben stets ein κατάκριμα zuzog, hat nun selbst ein κατάκριμα empfangen, indem sie ihrer Macht und Herrschaft beraubt ist. Der Ausdruck war um so passender, als ja von Gott nicht gesagt werden konnte, daß er die Sünde besiegt hat, er hat sie nur zur Besiegung durch Christum verurtheilt. Diese Besiegung wird aber in unsrer Stelle gar nicht auf den Tod Christi zurückgeführt, sondern auf die Sendung des Sohnes

1) Pfleiderer findet hierin die eigentliche Ansicht des Apostels von der Bedeutung des Todes Christi, nachdem er die Auffassung desselben als Sühnopfer zu einer bloßen Concession an den Gesetzesstandpunkt herabgesetzt (S. 105 f.), wie schon Biedermann neben ihr die Anwendung der ATlichen Opferidee nur nebenher gehen läßt (S. 244). Erst R. Schmidt hat dieselbe sogar als die alleinige mit höchster Künstlichkeit durchzuführen versucht (Vgl. §. 80. Anm. 4. 6. 11), obwohl er grade ihre anthropologischen und christologischen Voraussetzungen (die auch B. nicht anerkennt) bestreitet und sie dadurch erst recht unbegreiflich macht. Daß sie das auch bei der consequentesten Durchführung ist, hat Wendt (S. 185 ff.) schlagend gezeigt und im Grunde auch Pfleiderer S. 115—118 zugestanden, nur daß er die Lösung ihrer Schwierigkeiten in der psychologischen Genesis dieser Vorstellung sucht, die er als die dogmatische Formulirung und Veräußerlichung einer psychologisch vermittelten religiösen Erfahrungsthatsache (nämlich des Mitsterbens mit Christo) betrachtet (S. 113).

ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας; denn daß derselbe sonst ausschließlich betont wird, wo es sich um die Beseitigung der Sünden schuld handelt, beweist ja nicht, daß an ihn auch hier gedacht sein muß, wo von der Beseitigung der Sündenmacht die Rede ist[2]). Daß es sich nun um eine Beseitigung dieser Herrschaft durch die Vernichtung der σάρξ als solcher handle, dafür beruft man sich wohl auf das ἐν τῇ σαρκί. Allein in einem Zusammenhange, wo eben die Theilnahme Christi an der menschlichen σάρξ ausdrücklich und absichtlich hervorgehoben worden war, kann das über die in Folge seiner Sendung geschehene Verurtheilung der Sünde ἐν τῇ σαρκί Gesagte nur auf seine σάρξ gehen. Denn eben sofern Christus in demselben Fleische erschienen war, welches bisher es dem Gesetz unmöglich gemacht hatte, seine Erfüllung zu erwirken, weil es empirisch überall von der Sünde beherrscht war, konnte er den Kampf mit der Sünde ἐν τῇ σαρκί d. h. auf dem ihr bisher unumschränkt gehörigen Herrschaftsgebiet ausfechten, und indem es der Sünde nicht gelang, sich seiner σάρξ zu bemächtigen, wurde sie eben besiegt und so zur Machtlosigkeit verurtheilt. Freilich war damit die Herrschaft der Sünde erst an einem Punkte innerhalb des Menschengeschlechts gebrochen, aber an dem entscheidenden Punkte, in dem irdischen (fleischlichen) Leben des Heilsmittlers[3]). Daß dies im Tode Jesu geschehen, meinen nun R. Schmidt, S. 56 und Pfleiderer, S. 114 f. auch aus Röm. 6, 10 beweisen zu können,

---

2) Auch Pfleiderer, S. 116 f. hat dafür nur angeführt, daß das κατέκρινεν einen einmaligen richterlichen Akt bezeichne, den er dann ohne weiteres als „rechtliche Execution" oder Hinrichtung faßt. Aber heißt denn κατακρίνειν je „hinrichten"? Und kann das, was Gott that, indem er seinen Sohn sandte, von dem er wußte, daß er die Sünde besiegen werde, nicht als ein einmaliger Akt bezeichnet werden, in welchem er die Sünde zur Besiegung verurtheilte? Dies ist keineswegs „ganz willkürlich eingetragen", da das, was dem Gesetz unmöglich war, contextmäßig eben die Besiegung der Sünde war. Daß bei unsrer Auffassung der Stelle nicht die σάρξ in dem ἐν τῇ σαρκί in andrer Bedeutung genommen ist, als in διὰ τῆς σαρκός und σαρκὸς ἁμαρτίας, ist im Texte gezeigt. Daß in dieser Stelle aber nicht von dem „nach dem Gesetz uns gebührenden Gerichtsurtheil Gottes über die Sünde", das Christus getragen (Kübel, S. 278), die Rede, dürfte heute allgemein anerkannt sein.

3) Dies darf man freilich nicht so nehmen, als ob das neue (von der Macht der Sünde befreite) Leben der Gläubigen als eine Gemeinschaft mit diesem urbildlichen irdischen Leben Jesu aufgefaßt würde, was Schmidt mit Recht als einen Widerspruch mit klar vorliegenden anderweitigen Aussagen des Apostels abweist (S. 51), da erst durch die Theilnahme an dem Geist des erhöhten Christus die Gläubigen an jenem Siege Christi über die Sünde Antheil empfangen. Deshalb aber mit Geß, S. 183 hier zu finden, daß „die Sünde am Fleisch verurtheilt wurde, weil es durch Christi Sterben zur Ausgießung des Geistes kam", trägt ganz fernliegende Gedanken ein. Eigentlich heilsmittlerisch kann auch jener Sieg über die Sünde noch nicht genannt werden, und es bleibt also dabei, was Schmidt mit vollem Recht so scharf urgirt, daß nicht das gesammte irdische (sündlose) Leben Christi oder seine obedientia activa, sondern nur sein Tod bei Paulus als heilsbegründend gedacht wird (S. 90). Denn selbst, wenn dieser dem παράπτωμα Adams gegenüber als das δικαίωμα betrachtet wird (Röm. 5, 18), so ist dabei sein Todesgehorsam (ὑπακοή: v. 19) doch nicht im Zusammenhange mit seinem gesammten Lebensgehorsam gedacht, sondern nur als die gehorsame Durchführung der von Gott geordneten Veranstaltung zum Heile der Menschen (Vgl. §. 80, a).

weil dort bei ihm von einem Absterben der Sünde die Rede sei, das dem unsrigen analog gefaßt werden müsse. Aber abgesehen davon, daß auch bei ihnen keine volle Analogie herauskommt, da es bei Christo des leiblichen Sterbens bedurfte, was doch bei uns durchaus nicht der Fall ist, so nehmen ja beide gar keine reelle Beziehung Jesu zur Sünde an, da nach jenem nur die *σάρξ* Christi ideell zur *σάρξ ἁμαρτίας* gemacht wird, nach diesem Christus trotz seiner sündigen *σάρξ* die Sünde nicht einmal kannte. Es kann also die reelle Beziehung zur Sünde, die bei Christo durch seinen Tod gelöst wurde, nur die leidentliche gewesen sein, sofern auch über ihn, der keine Sünde hatte, die Sünde im Tode herrschte (5, 21), als er denselben an der Sünder Statt auf sich nahm. Vollends die Deutung des *ἀπέθανεν* in 2 Cor. 5, 15 von einem unserm Absterben der Sünde analogen Sterben (R. Schmidt, S. 55) setzt die §. 80. Anm. 5 widerlegte Mißdeutung dieser Stelle voraus.

b) Eher könnte es an zwei andern Stellen scheinen, als ob der Tod Christi in directe Verbindung mit dem neuen Leben der Gläubigen gesetzt werde. Wenn aber 2 Cor. 5, 15 als der Zweck des Todes Christi, der für uns gestorben ist, damit wir nicht sterben dürfen (§. 80, b), angegeben wird, daß wir hinfort nicht mehr uns selbst leben, sondern dem, der für uns gestorben ist, so zeigt schon der Zusammenhang mit v. 14 (*ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς*), daß der vermittelnde Gedanke die Dankbarkeit ist, zu welcher uns dieser Liebesbeweis Christi verpflichtet, daß es sich also nicht um eine nothwendige Folge des Todes Christi handelt, sondern um eine daraus sich für uns ergebende Forderung. (Vgl. Pfld., S. 111, der nur unberechtigter Weise schon hier den Gedanken an die Gemeinschaft mit dem Tode Christi einmischt). Wenn dabei der, welchem wir fortan leben sollen, nicht nur als der für uns Gestorbene, sondern auch als der Auferstandene bezeichnet ist, so war das nothwendig, um hervorzuheben, daß er durch die Auferstehung wieder lebendig geworden ist; denn nur ihm als einem Lebendigen können wir dienen und angehören (Röm. 7, 4). Dies erhellt noch deutlicher 14, 9, wo es heißt, daß Christus gestorben ist und lebendig ward (lies: *ἔζησεν*), damit er über Todte und Lebendige Herr sei (*κυριεύσῃ*), was nach v. 8 so viel heißt, daß sie ihm angehören, ihm in ihrem Leben und Sterben dienstbar sind. Hier zeigt schon die rein formale Correspondenz zwischen Tod und Auferstehung einerseits, wie zwischen Todten und Lebendigen andererseits, daß es sich nicht um einen dogmatischen Ausspruch über die Bedeutung des Todes oder der Auferstehung handelt, sondern daß lediglich darauf hingewiesen wird, wie der durch Tod und Auferstehung zu seiner *κυριότης* (§. 76, a) eingegangene Christus nun die Angehörigkeit und den Dienst der Christen beanspruchen kann. Ist nun auch dies Christo geweihte Leben der Gegensatz zu dem früheren von der Sünde beherrschten Leben, so wird doch jenes nur als eine aus dem Tode und der Auferstehung sich ergebende Forderung hingestellt, nicht als eine Heilswirkung des Todes Christi (Vgl. Col. 1, 22. Eph. 5, 26. Act. 20, 28). Aehnlich fanden wir es bei Petrus (§. 49, d).

c) Die §. 80 beschriebene Wirkung des Todes Christi ist demnach seine einzige, allein diese Wirkung kommt ihm auch ausschließlich zu. Nur der Tod Christi ist es, der die Befreiung des Menschen von der Sündenschuld vermittelt und damit die Grundlage seines Heilsmittlerthums bildet. Es ist durchaus irrig, wenn man oft die Auferstehung als die zweite grundlegende

Heilsthatsache dem Tode Christi coordinirt (Vgl. z. B. Reuß, II. S. 82); eine das Heil beschaffende Bedeutung, wie der Tod, hat die Auferstehung nicht, zumal sie ja auch gar nicht ein Werk Christi, sondern ein Werk Gottes ist, das er an Christo gethan (§. 77, b. c) und bei dem keineswegs, wie bei der Todeshingabe (§. 80, a), ein subjectives Eingehen des Heilsmittlers in die göttliche Heilsabsicht nothwendig oder auch nur denkbar ist. Man kann nicht einmal sagen, daß der Auferstehung ein heilsbegründender Werth zukommt, sofern sie mit dem Tode Christi in unlösbarer Verbindung steht (Vgl. R. Schmidt, S. 90. Geß, S. 186 ff., Kübel, S. 285 f.). Diese Ansicht stützt sich gewöhnlich auf Röm. 6, wo Paulus die Lehre von der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Tode und der Auferstehung Christi entwickelt. Allein bei dieser Lehre handelt es sich nicht um eine objective Wirkung des Todes Christi im Werke der Heilsbegründung, sondern um eine Folge der Taufe und eine durch dieselbe vermittelte subjective Beziehung des Gläubigen zu Tod und Auferstehung Christi, wie von verschiedner Seite her Ritschl, II. S. 224 und Pfld., S. 122 anerkennen. Nicht vom Tode Christi redet die Stelle, sondern von einem *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ* (v. 5) d. h. von einem (subjectiven) Vorgange, der dem Tode Christi ähnlich ist, wenn derselbe sich auch durch die in der Taufe begründete Lebens (Geistes)-Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus vermittelt (Vgl. §. 84). Dasselbe gilt aber von der Auferstehung, die in diesem Zusammenhange natürlich gar nicht fehlen kann, weil man nur mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus in Lebens (Geistes)-Gemeinschaft stehen kann. Auch sie kommt hier nicht nach ihrer objectiven Bedeutung in Betracht, da es sich ja nur um ein *ὁμοίωμα τῆς ἀναστάσεως* Christi handelt, und überhaupt ist dabei nicht von der Heilsbegründung die Rede, sondern von der Folge des angeeigneten Heiles für das subjective Leben des Einzelnen. Von einer heilsbegründenden Bedeutung der Auferstehung könnte nur insofern die Rede sein, als sie die Voraussetzung unserer Auferstehung ist. Aber diese ihre Bedeutung bezieht sich ja nicht auf die Beschaffung sondern auf die Vollendung des Heils und gehört daher dem Gebiete der Hoffnungslehre an. Auch bei ihr aber ist, wie wir sehen werden, die Auferstehung der Gläubigen keineswegs in dem Sinne die unmittelbare Wirkung der Auferstehung Christi, wie die Beschaffung einer die Erlösung und Versöhnung ermöglichenden Sühne die unmittelbare Folge des stellvertretenden Todes Christi ist (Vgl. §. 97).

d) Trotzdem, daß die Auferstehung also keineswegs im Werke der Heilsbeschaffung dem Tode Christi gleichsteht, so gehört sie doch nach 1 Cor. 15, 3. 4 zu den Grundlagen der evangelischen Paradosis. Schon in der grundlegenden heidenapostolischen Predigt des Paulus war die Auferstehung erwähnt, als das, was zum Glauben an Jesum als den Messias führen soll (Act. 17, 31, vgl. §. 61, a), und nach 1 Cor. 15, 11 beruht der Glaube der Christen auf der Verkündigung seiner Auferstehung; denn durch die Auferstehung ist er zu seiner messianischen Herrscherstellung zur Rechten Gottes erhöht (Röm. 8, 34. 1, 4[4])), durch welche er erst für die Christen der Heils-

---

4) Diese Stelle sagt freilich nach §. 77, b nicht, daß er durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen sei; aber indem er seit derselben in die volle Sohnesstellung eingesetzt ist, kann er nunmehr von Allen als der messianische-Gottessohn erkannt werden.

mittler geworden ist (§. 76, a). Dieses sein messianisches Heilsmittlerthum gründet sich aber ausschließlich auf seinen Tod. Die specifische Bedeutung der Auferstehung muß also für Paulus die sein, daß sie beweist, der Tod Christi sei nicht der Tod eines Sünders gewesen, der, wenn er um seiner Sünde willen dem Tode verfiel, im Tode hätte bleiben müssen, sondern der stellvertretende Tod des zur messianischen Herrschaft erhöhten sündlosen Heilsmittlers, der darum der Grund unserer Erlösung und Versöhnung ist. Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unsern Sünden (1 Cor. 15, 17); denn es liegt dann kein Grund vor anzunehmen, daß sein Tod nicht der Tod eines Sünders, sondern der Tod des Erlösers war, durch den unsere Sündenschuld von uns genommen ist. Auch hier also sehen wir, daß Paulus erst von der Gewißheit der Erhöhung Christi zur messianischen Herrscherstellung aus, welche durch die Auferstehung vermittelt war, zum Glauben an die Heilsbedeutung des Todes Christi gekommen ist und nicht umgekehrt (Vgl. §. 80, a). Darum ist die Gewißheit, daß uns Gott nicht verdammen kann, zwar zunächst durch den Tod Christi, vielmehr aber noch durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes vermittelt (Röm. 8, 34), sofern dieselbe erst beweist, daß sein Tod der Tod des Heilsmittlers war, der uns von der Verdammniß befreit hat (§. 80, d). Darum heißt uns die Glaubensgerechtigkeit, nicht erst Christum von den Todten heraufführen wollen, sondern glauben, daß Gott ihn auferweckt und so zum Herrn und Heilsmittler gemacht hat (10, 7. 9). Am klarsten spricht der Apostel dieses Verhältniß von Tod und Auferstehung, wonach jener das Mittel der Heilsbeschaffung, diese das Mittel der Heilsaneignung ist, 4, 25 aus. Christus ist (in den Tod) dahingegeben um unserer Uebertretungen willen, und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen. Die objective Sühne ist durch den Tod Christi vollbracht; aber die Aneignung derselben in der Rechtfertigung ist nur möglich, wenn wir an diese Heilsbedeutung seines Todes glauben, und zum Glauben daran können wir nur gelangen, wenn sie durch die Auferstehung versiegelt ist (Vgl. Phil. 3, 10)[5]). So weist uns diese Betrachtung von selbst auf die Lehre von der Rechtfertigung hinüber.

§. 82. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

Vgl. Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre. Leipzig, 1853.

Die neue Gerechtigkeit, welche das Evangelium verkündet, ist ein Geschenk Gottes, welcher deu Menschen aus Gnaden gerecht spricht, indem er

5) Jeder Versuch die Rechtfertigung direct von der Auferstehung (im Unterschiede vom Tode, auf den sie 5, 9 ausdrücklich begründet wird) abhängig zu machen, führt zu einer Umdeutung jener, wonach dieselbe in ganz unpaulinischer Weise irgendwie auf das in der Auferstehung Christi gesetzte Prinzip eines neuen Lebens begründet oder auf den Eintritt in einen neuen, nicht mehr durch das Fleisch bedingten Lebenszustand bezogen wird. Diese Consequenz zieht in naivster Weise Geß, S. 189. 192, während sie R. Schmidt, S. 75 vergeblich abzulehnen strebt. Vgl. dagegen Pfleid., S. 120 und Ritschl II. S. 159, der insbesondere hervorhebt, wie Sündenvergebung und Rechtfertigung, die 4, 6—8 ausdrücklich identificirt sind, hier unmöglich real unterschieden werden können. Schenkel, S. 269 aber erklärt einfach, daß es sinnlos sei, δικαίωσις mit „Rechtfertigung" zu übersetzen!

ihm auf Grund der von Christo bewirkten Erlösung die Sünde nicht anrechnet. a) Als die Bedingung aber, unter welcher allein er den Sünder für gerecht erklären kann, fordert Gott den Glauben, indem er diesen als Gerechtigkeit anrechnet, wie es in der Geschichte Abrahams bereits typisch vorgebildet. b) Der Glaube, welcher die Bedingung der Rechtfertigung ist, ist der gerade Gegensatz gegen alle vom Gesetz verlangten Werke, er ist keine menschliche Leistung, sondern vielmehr das Verzichtleisten auf alles eigene Thun, das unbedingte Sichverlassen auf Gott, der da rechtfertigt, oder auf Christum als den Heilsmittler. c) Daneben ist aber der Glaube als das specifische Kennzeichen des Christen vielfach die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem heilverkündenden Inhalt. d)

a) Da der Mensch auf dem bisher gewiesenen Wege die Gerechtigkeit, von der alles Heil abhängt, nicht erlangen konnte (§. 66), so mußte die Gnade Gottes, wenn sie die Menschheit retten wollte, eine neue Ordnung, nach welcher die Gerechtigkeit erlangt wird (Röm. 9, 31: *νόμος δικαιοσύνης*), aufstellen; nur dann konnte die evangelische Verkündigung eine *διακονία δικαιοσύνης* sein, während die des Moses eine *διακονία κατακρίσεως* gewesen oder durch die Sünde geworden war (2 Cor. 3, 9). War nun der Weg, auf welchem die Gerechtigkeit früher erlangt werden sollte, der des Erwerbens durch eigenes Thun, so gab es nur e i n e n anderen Weg, die Gerechtigkeit mußte u m s o n s t (Röm. 3, 24: *δωρεάν*) gegeben, als Geschenk empfangen werden (5, 17: *ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*). Dann war sie nicht mehr eine eigene, selbsterworbene, sondern eine Gerechtigkeit, die Gottes ist, weil er allein sie ertheilt (*δικαιοσύνη θεοῦ*: 10, 3), und eine solche wird jetzt im Evangelium verkündet (1, 17), als durch den Tod Christi vermittelt (2 Cor. 5, 21). War die selbsterworbene durch das Gesetz vermittelt, das den Menschen den Willen Gottes kundthat, den sie zu erfüllen hatten, um gerecht zu werden (Röm. 10, 5), so ist die Gottesgerechtigkeit ohne solche Vermittlung des Gesetzes kundgethan (3, 21), man müßte denn eben die neue Norm, nach welcher jetzt dem Willen Gottes gemäß die Gerechtigkeit erlangt wird, selbst einen *νόμος δικαιοσύνης* nennen (9, 31) [1]). Da nun die Erfüllung des Gesetzes den Menschen von selbst in den Zustand

1) Allerdings kommt die Gerechtigkeit in gewissem Sinne immer durch Gott zu Stande; denn auch die auf Grund des Gesetzes erworbene erlangt für den Menschen erst ihre heilbringende Bedeutung, wenn Gott sie anerkennt und auf Grund derselben gerecht spricht, rechtfertigt (§. 65, c). Wenn es daher zuweilen scheint, als finde das δικαιοῦν (1 Cor. 6, 11. Röm. 8, 30. 33) oder die δικαίωσις (Röm. 4, 25. 5, 18) nur bei den Christen statt, so liegt dies nur daran, daß es eine selbsterworbene Gerechtigkeit factisch nicht giebt. Gäbe es eine solche, so könnte man auch ohne Christum gerechtfertigt werden; es wäre die Rechtfertigung ein einfacher Act der göttlichen Gerechtigkeit. Das Geschenk der Gerechtigkeit besteht also nicht darin, daß Gott überhaupt rechtfertigt, sondern daß er a u s G n a d e n rechtfertigt (Röm. 3, 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); denn die Gnade bildet einen ausschließenden Gegensatz zu allem menschlichen Thun und Verdienen (Röm. 11, 6. 4, 4 und dazu §. 75, b).

versetzt, in dem ihn Gott nach seiner Gerechtigkeit rechtfertigen muß, die geschenkte Gerechtigkeit aber jedes menschliche Thun ausschließt, so kann die neue Norm, nach der die Gerechtigkeit erlangt wird, nur darin bestehen, daß Gott nicht den Thäter des Gesetzes gerecht spricht, der an sich schon gerecht wäre, sondern den Gottlosen, der doch in Wahrheit nicht gerecht ist (*δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ*: 4, 5). Was also im A. T. mehrfach als Merkmal eines ungerechten Richters genannt wird, daß er den Gottlosen gerecht spricht (Jes. 5, 23. Prov. 17, 15. Vgl. Exod. 23, 7), das thut Gott, aber nicht aus Parteilichkeit wie jener, sondern aus Gnaden (3, 24). Da nun die Sünde es ist, durch welche der Mensch ungerecht wird, so kann Gott den, der an sich nicht gerecht ist, nur für gerecht erklären, indem er ihm die Sünde nicht anrechnet (2 Cor. 5, 19. Vgl. 1 Cor. 13, 5: [*ἡ ἀγάπη*] *οὐ λογίζεται τὸ κακόν*) oder ihm die Sünde vergiebt (Röm. 4, 7. Vgl. Act. 13, 38. 39). Positiv ausgedrückt, heißt dies, daß Gott ihm die Gerechtigkeit, die er an sich nicht hat, anrechnet, als habe er sie (v. 11). Paulus findet daher eine Seligpreisung dessen, dem Gott ohne Werke, welche factisch die Gerechtigkeit hervorbringen, Gerechtigkeit anrechnet (v. 6), in Psalm 32, 1. 2, wo David seligpreist den, dem Gott die Sünde vergiebt und nicht anrechnet (v. 7. 8). Wen Gott so gerecht spricht, den kann Niemand mehr anklagen; denn er hat eben damit erklärt, daß er die Sünden, um deretwillen einer verklagt werden könnte, nicht anrechnen will (8, 34). Ermöglicht ist dieses Nichtanrechnen der Sünde aber durch die von Christo in seinem Tode geleistete Sühne, die den Menschen von der Sündenschuld erlöst und mit Gott versöhnt hat (§. 80). Insofern beruht unsere Gerechtigkeit oder Rechtfertigung in Christo (Gal. 2, 17. 1 Cor. 6, 11. 2 Cor. 5, 21), er ist der Urheber derselben (1 Cor. 1, 30), durch ihn haben wir den Zugang zu der rechtfertigenden Gnade (Röm. 5, 2). Durch den (im Tode bewiesenen) Gehorsam des Einen sind die Vielen als Gerechte hingestellt worden (v. 19); aber freilich nicht unmittelbar, sondern indem Gott durch sein Rechtfertigungsurtheil (*δικαίωμα* v. 16. Vgl. §. 80, d) auf Grund dieser Gehorsamsthat die Rechtfertigung der Menschen vollzogen hat (v. 18: *δι' ἑνὸς δικαιώματος — εἰς δικαίωσιν*). Während Pfld., S. 166 ff., Ritschl, S. 318 ff. diesen declaratorischen Begriff der Rechtfertigung in seiner strengen Objectivität festhalten, wird von verschiedenen Seiten her wieder die Gerechtsprechung mit der Gerechtmachung vermischt (Vgl. Biedermann, S. 277; Kübel, S. 405), und dadurch die eigenthümlichste paulinische Lehrbildung in ihrem Mittelpunkt verkannt.

b) Da die Rechtfertigung des Sünders noch von einem besonderen Rechtfertigungsurtheil Gottes abhängt, so wird nicht jeder Sünder für gerecht erklärt, Gott behält sich vor, eine Bedingung aufzustellen, unter welcher er den Sünder gerecht spricht. Diese Bedingung ist der Glaube. Seine Gerechtigkeit wird nur offenbart für die Gläubigen (Röm. 3, 22: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Vgl. 10, 4: *τῷ πιστεύοντι*); jeder, der da glaubt, wird gerechtfertigt (Act. 13, 39). Der Mensch wird also gerechtfertigt durch Glauben (Röm. 3, 28: *πίστει*. v. 30: *διὰ πίστεως*), die Gottesgerechtigkeit ist vermittelt *διὰ πίστεως* (v. 22. Vgl. Phil. 3, 9), wie nach v. 25 die sühnende Bedeutung des Todes Christi, auf der sie beruht. Genauer geredet, ist der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung, die *δικαιοσύνη* (9, 30. 10, 6), das *δικαιοῦν* Gottes (Gal. 3, 8. Röm. 3, 30. Vgl. v. 26) oder das *δικαιοῦσθαι* des Menschen (Gal. 2, 16,

3, 24. Röm. 5, 1) kommt aus Glauben her (*ἐκ πίστεως*), wird auf Anlaß von Glauben erlangt, die neue Gerechtigkeit ist eine Glaubensgerechtigkeit (4, 11. 13: *ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως*. Vgl. 10, 10: *πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*). Es kann hiernach der Rechtfertigungsact auch so beschrieben werden, daß der Glaube von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wird (4, 5. 24)[2]). Es ist das ein reiner Act der göttlichen Gnade; denn was der Glaube auch sei, keinenfalls ist er Gerechtigkeit im ursprünglichen Sinne (im Sinne der Gesetzeserfüllung), Gott rechnet also aus Gnaden etwas für Gerechtigkeit an, was an sich nicht Gerechtigkeit ist und auf Grund dessen er also nicht gerecht zu sprechen brauchte[3]). Dieser göttliche Gnadenact vollzieht sich aber sofort und mit einem Male, so bald die von ihm geforderte Bedingung, der Glaube, gegeben ist, er ist nicht ein allmähliger Proceß, in dem es Stufen geben könnte, oder ein in Zukunft zu hoffender; die Gläubigen sind gerechtfertigt (1 Cor. 6, 11. Röm. 5, 1. 9)[4]). Dieses Verfahren Gottes bei der Rechtfertigung ist nun keineswegs ein schlechthin neues. Es wird nicht nur weissagend in der Schrift bezeugt, es hat bereits seinen typischen Vorgang in der Geschichte Abrahams (§. 73, b. c). Daher ist Paulus überzeugt, durch seine Rechtfertigungslehre die Autorität der Thora recht eigentlich festzustellen, indem er diejenige Art der Rechtfertigung, die in ihr als die ursprüngliche erscheint, zur Geltung bringt (Röm. 3, 31). Nach Gen. 15, 6 nämlich glaubte Abraham und es wurde ihm dies sein

---

2) Die Vorstellung dagegen, daß Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi anrechnet, ist nicht paulinisch; auch in der Stelle Röm. 5, 19 liegt sie nicht. (Vgl. Ritschl II, S. 322 f.) Zu der richtigen Vorstellung von der Anrechnung des Glaubens vgl. Röm. 2, 26, wonach Gott unter Umständen die Vorhaut für Beschneidung anrechnet, oder 9, 8, wonach er die τέκνα ἐπαγγελίας allein als σπέρμα rechnet.

3) Das schließt natürlich nicht aus, daß, wie Paulus den Glauben faßt (not. c), dieser wirklich eine principielle Richtigstellung des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott involvirt, welche eine Erfüllung seiner religiös-sittlichen Aufgabe garantirt und somit der tiefste Keim der vollen δικαιοσύνη ist. Aber Paulus reflectirt hierauf jedenfalls nicht, sondern faßt die Zurechnung des Glaubens als reinen Gnadenact, und er muß es thun, weil er die reale δικαιοσύνη nicht durch einen psychologischen Proceß aus dem Glauben sich entwickeln, sondern durch einen neuen göttlichen Gnadenact vermittelt sein läßt, welcher sich überall mit dem Glauben verbindet, aber diesen auch als unerläßliche Bedingung fordert (Vgl. §. 84, b).

4) Da freilich erst im Gericht die definitive Entscheidung über das Schicksal des Menschen erfolgt, und diese davon abhängt, daß er gerecht gesprochen wird, so könnte an sich auch einmal die δικαίωσις, ähnlich wie die ἀπολύτρωσις (§. 80, c. Anm. 8), als im Gericht erfolgend gedacht werden; aber in Gal. 5, 5 (ἐλπὶς δικαιοσύνης) kann der Genitiv auch die bereits erlangte Glaubensgerechtigkeit bezeichnen, welcher die Hoffnung (d. h. die gehoffte Heilsvollendung, welche den Gerechten verheißen ist) eignet, und diese Deutung fordert der Zusammenhang mit dem Vorigen. Wenn Ritschl II, S. 380 f. aus dem Zusammenhang mit v. 6 folgert, daß es sich um die göttliche Anerkennung der activen Lebensgerechtigkeit handelt, auf welche die Christen hoffen, scheint mir damit die begründende Kraft des v. 5 im Verhältniß zu v. 4 aufgehoben, da eine Anerkennung der durch die „eigenthümliche Macht des Glaubens" gewirkten δικαιοσύνη kein Gnadenact im paulinischen Sinne mehr wäre (Vgl. §. 86, d).

Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet (Gal. 3, 6. Röm. 4, 3)[5]). Schon diese typische Parallele zeigt übrigens deutlich, daß Paulus nicht die Gemeinde (Ritschl II, S. 160. 214), sondern den Einzelnen als Object der Rechtfertigung denkt, was Ritschl gegenüber dem klaren δικαιῶν τὸν ἐκ πίστεως 3, 26 vergeblich zu bestreiten sucht. So gewiß die Heilswirkung des Todes Christi überall auf die Welt im Ganzen oder doch auf die Gesammtheit der Gläubigen bezogen wird (Vgl. §. 80, d), so gewiß ist die Rechtfertigung eben die individuelle Aneignung dieser Heilswirkung, welche von der subjectiven Bedingung des Glaubens abhängt (Vgl. Pfld., S. 184).

c) Um den paulinischen Begriff des Glaubens festzustellen, muß man davon ausgehen, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben den Gegensatz bildet zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz (Gal. 3, 11. Röm. 10, 5, 6), daß Gesetz und Glaube sich ausschließende Gegensätze sind (Gal. 3, 23. 25. 5, 4. 5. Röm. 4, 13. 14). Das Gesetz kommt aber in diesem Gegensatz in Betracht, sofern es ein Thun fordert (10, 5); der eigentliche Gegensatz gegen den Glauben ist dies von ihm geforderte ποιεῖν (Gal. 3, 12) oder die Werke des Gesetzes (3, 2. 5. Röm. 9, 32. Vgl. Eph. 2, 8. 9)[6]). Wer πίστει ge-

---

5) Wir haben gesehen, wie Jacobus diesen Spruch im Sinne seiner Rechtfertigungslehre deutete (§. 53, d), für Paulus enthielt er seinem Wortlaut nach unmittelbar die Formel, welche seine Rechtfertigungslehre ausdrückt. Schon dem Abraham wurde etwas, das an sich nicht Gerechtigkeit war, als solche angerechnet (Röm. 4, 9. 22. 23), wie auch Jacobus sich nicht verbergen konnte. Aber während dieser deshalb jenes Schriftwort als eine Weissagung faßte, die sich erst erfüllte, als der Glaube Abrahams sich wirklich zur Gerechtigkeit vollendete, findet Paulus darin den Beweis, daß die auf Grund dieser Gerechtigkeit dem Abraham ertheilte Verheißung (v. 13) κατὰ χάριν ertheilt sei (v. 16), weil schon hier die Rechtfertigung nicht als ein Act der göttlichen Gerechtigkeit, wie ihn Jacobus faßt, sondern als ein Gnadenact erscheint. So ist also in der Geschichte Abrahams die Gnadenökonomie des Christenthums typisch vorgebildet (v. 24).

6) Wie principiell und in dialectischer Schärfe Paulus diesen Gegensatz faßt, zeigt besonders Gal. 2, 16, wenn man hier nicht, wie gewöhnlich, eine sprachliche Incorrectheit und tautologische Wortfülle annimmt. Paulus spricht hypothetisch von einem Gerechtfertigtwerden aus Gesetzeswerken, das mittelst Glaubens an Christum zu Stande kommt, sofern dieser eine Gesetzeserfüllung ermöglicht, die der natürliche Mensch nicht leisten konnte. In diesem Sinne konnte Jacobus (Vgl. §. 53) wohl von einem Gerechtfertigtwerden des Gläubigen aus Gesetzeswerken reden. War aber damit zugestanden, daß der Glaube zur Rechtfertigung nicht zu entbehren sei, und stand dem Christen fest, daß auch seine durch ihn vermittelte Gesetzeserfüllung immer eine unvollkommene blieb, so mußte das von selbst dahin führen, die Rechtfertigung ausschließlich auf den Glauben im Gegensatz zu den Gesetzeswerken zu gründen. Da wir wußten, daß doch nicht gerechtfertigt wird irgend ein Mensch aus Gesetzeswerken, es müßte denn etwa geschehen durch den Glauben an Christum, so haben auch wir (obwohl wir nicht heidnische Sünder waren, die ja selbstverständlich keine Gesetzesgerechtigkeit haben können, sondern Juden, die es mit der Gesetzeserfüllung versuchen konnten) uns zum Glauben an Christum Jesum gewandt (den wir ja doch als Heilmittler d. h. als den, der die rechte Gesetzeserfüllung bewirkt, nicht entbehren konnten), damit wir gerechtfertigt würden auf Anlaß Glaubens an ihn und nicht auf Anlaß von Gesetzeswerken, weil ja doch aus diesen nie vollkommen gerechtfertigt werden wird irgend ein Fleisch. Kann man aus Gesetzeswerken allein nicht gerechtfertigt werden, so muß man gestehen, daß diese schließlich

rechtfertigt wird, wird es χωρὶς ἔργων νόμου (Röm. 3, 28), da der ἐργαζόμενος den Lohn (hier: die Gerechtsprechung) nach Verdienst empfängt, der Gläubige aber nach not. a aus Gnaden gerechtfertigt wird (4, 4)[7]). Damit ist aber nicht gesagt, daß Gott statt der vielen Werke des Gesetzes jetzt nur ein einzelnes Werk, den Glauben, verlangt, so daß dieser Glaube zuletzt auch wieder ein Thun wäre und unter die Kategorie der ἔργα fiele (Baur, S. 180). Damit wird der eigentliche Nerv der paulinischen Rechtfertigungslehre durchschnitten; denn der Sinn jener Antithesen, welche am schärfsten die paulinische Vorstellung ausprägen, ist, daß der Glaube der Gegensatz der Gesetzeswerke **als solcher** ist. Aber dabei darf man wieder nicht etwa an äußere Leistungen denken, denen die Forderung des Glaubens als Forderung der Gesinnung gegenüberträte (Vgl. §. 66, b); der Glaube bildet vielmehr den Gegensatz zu **allem** Thun aus menschlicher Kraft, zu **aller** Gesetzeserfüllung, die Gott einst verlangte, und da seine Forderung im Gesetz keineswegs auf äußerliche Leistungen, sondern ebenso auf die Gesinnung ging, so schließt der Glaube auch jede im Gesetz geforderte Gesinnung aus. Er ist eben keine Art menschlicher Leistung, durch die man irgend etwas sich beschaffen oder verdienen, irgend einen Ruhm erlangen könnte (3, 27); er ist vielmehr der Gegensatz **aller** menschlichen Leistung, er ist ein Verzichtleisten auf alles eigene Thun und Erwerben, ein Sichverlassen auf etwas anderes, ein Vertrauen (Vgl. die treffliche Darstellung bei Pfleiderer, S. 166). So steht 4, 5 dem ἐργαζόμενος gegenüber der πιστεύων ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, dem eigenen Wirken behufs Erwerbung der Gerechtigkeit das ausschließliche Vertrauen auf den, der die Gerechtigkeit dem Gottlosen, also dem, der sie am wenigsten beanspruchen kann, zuertheilt; dem Vertrauen auf eigenes Verdienst das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Gnade (v. 4). In diesem unbedingten Vertrauen liegt auch das identische Wesen des Rechtfertigungsglaubens und des Glaubens Abrahams[8]). Abraham vertraute auf die göttliche Verheißung unter Verhältnissen, unter denen sie aller menschlichen Erwartung widersprach (Röm. 4, 18: παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν), und ließ sich durch diese Verhältnisse nicht in seinem Vertrauen irre machen (v. 19. 20). Ein ebenso unbedingtes Vertrauen ist der Christen-

---

doch zum Gerechtwerden **nicht** verhelfen, und kann man **ohne** den Glauben an den Heilsmittler jedenfalls nicht gerecht werden, so ist der Glaube zuletzt doch die **entscheidende** Bedingung der Rechtfertigung, die aber dann auch jede andre Heilsbedingung **ausschließt**.

7) Wohl ist auch Röm. 3, 27 von einem νόμος πίστεως die Rede, aber dies bezeichnet ähnlich wie νόμος δικαιοσύνης (Röm. 9, 31, vgl. not. a) nur die Norm, nach welcher der Glaube anstatt der Werke, die gerade hier wieder seinen Gegensatz bilden, zur Bedingung der Rechtfertigung gemacht wird. Sofern Gott diese neue Heilsbedingung aufstellt, muß er natürlich ihre Erfüllung fordern, man soll sich der neuen Ordnung der Gottesgerechtigkeit unterordnen (Röm. 10, 3), welche nicht an die Werke, sondern an den Glauben geknüpft ist.

8) Da Gal. 3, 23 der christliche Glaube offenbar als mit der neuen Zeit des Heils erst eintretend gedacht ist, so hat Paulus den Glauben Abrahams keineswegs unmittelbar mit dem christlichen identificirt. Nur seinem formalen Wesen nach, nicht seinem materiellen Object nach ist er derselbe.

glaube, der darum v. 24 charakterisirt wird als ein Vertrauen auf den, der Christum auferweckt hat (Vgl. Col. 2, 12), aber, wie v. 25 näher erklärt, insofern, als diese Auferweckung nur das Siegel ist auf den Erlösungstod, in dem unsere Rechtfertigung begründet liegt (§. 81, d). Da nun die Rechtfertigung durch das Versöhnungswerk Christi vermittelt ist (not. a), so kann der Glaube ebensogut bezeichnet werden als ein Glaube, der auf Christus sich gründet (*πιστεύειν εἰς Χριστόν*: Röm. 10, 14. Vgl. Col. 2, 5. Phil. 1, 29. Act. 20, 21. 26, 18), oder als ein Glaube, der in Christo beruht (*πίστις ἐν Χριστῷ*: Gal. 3, 26. Vgl. Col. 1, 4. Eph. 1, 15), oder endlich geradezu als Vertrauen auf Christum (*πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*: Röm. 3, 22. 26. Gal. 2, 16. 3, 22. Vgl. Eph. 3, 12. Phil. 3, 9)[9]). Dieses Vertrauen wird durch die Anrufung seines Namens (1 Cor. 1, 2) als des Heilsmittlers bethätigt (Röm. 10, 14), daher auch dies Anrufen als Heilsbedingung bezeichnet werden kann (v. 12. 13, wo dies *ἐπικαλεῖσθαι* geradezu das *πιστεύειν* in v. 11 aufnimmt)[10]).

d) Wir sahen bereits in den Reden Jesu, wie der in *πιστεύειν* liegende Grundbegriff des Vertrauens speciell bezogen werden kann auf das Vertrauen, das man einem schenkt, indem man sein Wort als wahr annimmt (§. 29, c), und wie so im urapostolischen Lehrtropus *πιστεύειν* die vertrauensvolle An-

9) Hierher würde auch Gal. 2, 20 gehören, wo Christus als der Sohn Gottes bezeichnet wird, der uns geliebt hat und sich selbst für uns dahin gegeben, wenn dort nicht zu lesen ist: τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ, was um so passender erscheint, weil gleich darauf von der Gnade Gottes und dem Tode Christi (v. 21) die Rede ist, also sehr wohl das Heilsvertrauen als ein auf beide sich gründendes bezeichnet sein kann. Nur Röm. 9, 33. 10, 11 in einem Citat aus Jesaj. 28, 16 (LXX.) steht πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ.

10) Dem technischen Begriff der πίστις, wie er sich bei Paulus im Zusammenhange seiner Rechtfertigungslehre ausgeprägt hat, liegt die Wortbedeutung: Vertrauen zu Grunde. So fanden wir es schon bei Petrus (§. 44, a. Anm. 2), aber während dort das Vertrauen sich wesentlich auf die zukünftige Heilsvollendung richtete, richtet es sich hier auf das bereits gegenwärtig in Christo gegebene Heil, und während dort der Glaube noch ganz im ATlichen Sinne ein Act des Gehorsams gegen Gott war, hat ihn Paulus in seinem Gegensatz gegen alles menschliche Thun gefaßt und dadurch zum Ausdruck seiner Gnadenlehre gemacht, welche den schärfsten Gegensatz gegen die ATliche Heilsordnung bildet. Diese Grundbedeutung des Wortes tritt bei Paulus auch da vielfach hervor, wo es außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre vorkommt. So steht es 1 Cor. 13, 7 von dem Vertrauen, mit welchem die Liebe dem Nächsten allezeit das Beste zutraut, fern von Mißtrauen und Argwohn. Dieselbe Bedeutung liegt auch dem Gebrauch des Wortes Röm. 14, 1. 2. 22. 23 zu Grunde. Es bezeichnet dort das Vertrauen auf den in Christo gegebenen Heilsbesitz. Je nach der Stärke oder Schwäche des Glaubens in diesem Sinne wird man seinen Heilsbesitz schwer oder leicht gefährdet glauben und daher wenig oder viel ängstlich meiden und peinlich thun, um ihn nicht zu verlieren. Auch Röm. 12, 3. 6, wonach das Maß des Glaubens die Austheilung der verschiedenen Gaben bedingt, geht wohl von demselben Begriff des Glaubens aus, sofern dieser Glaube wie an Energie, so auch an Receptivität verschieden stark gedacht werden kann. Endlich ist der Glaube 1 Cor. 12, 9. 13, 2 geradezu die Gabe des wunderwirkenden Gottvertrauens, wie §. 29, c. 40, c. Anm. 2. 52, c, und 2 Cor. 4, 13 die Geistesgabe des fröhlichen Gottvertrauens, aus welchem die furchtlose Verkündignng des Evangeliums hervorgeht.

nahme einer Botschaft, die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhalts (§. 40, c. 52, c) bezeichnete. In diesem Sinne fanden wir die πίστις ausschließlich in den Thessalonicherbriefen (§. 61, c). Es erhellt daraus, daß Paulus den technischen Begriff, den der Glaube im Zusammenhange der Rechtfertigungslehre erhält (not. c), erst mit dieser zusammen ausgeprägt hat. Es läßt sich aber von vornherein voraussetzen, daß darüber jene andere Bedeutung von πίστις nicht aufgegeben ist[11]), ja man kann sagen, daß dieselbe überall da, wo von dem Glauben schlechthin außerhalb des Zusammenhanges der Rechtfertigungslehre geredet wird, die herrschende ist. So wenn von dem Gläubigwerden der Christen die Rede ist (Gal. 2, 16.[12] 1 Cor. 3, 5. 15, 2. 11. Röm. 13, 11), wenn sie als die Gläubigen bezeichnet und den Ungläubigen gegenübergestellt werden (1 Cor. 14, 22. 7, 14. 2 Cor. 6, 14. 15. Vgl. Eph. 1, 13. 19), wenn von ihrem Glauben schlechthin als dem, was sie zu Christen macht, die Rede ist (Gal. 1, 23. 6, 10. 1 Cor. 2, 5. 2 Cor. 1, 24. 8, 7. Röm. 1, 8. 11, 20. Vgl. Eph. 4, 5. Phil. 2, 17). Ueberall da ist der Glaube die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums nach seinem Inhalte, welche sich aber auf das Vertrauen gründet, das man Gott als dem Urheber dieser Botschaft schenkt. In diesem Sinne wird der Glaube (1 Cor. 1, 21. Röm. 1, 16), ganz wie in den Thessalonicherbriefen, oder das daraus folgende Bekenntniß zur κυριότης Jesu (1 Cor. 12, 3) zur Bedingung der Errettung gemacht (Röm. 10, 9). Da nun Gott verlangt und verlangen kann, daß man seine Heilsbotschaft annehme, so kann in diesem Sinne von einer ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5. 16, 26. Vgl. 6, 17. 16, 19. 2 Cor. 10, 5: ὑπακοὴ Χριστοῦ) die Rede sein; der Gehorsam gegen das Evangelium (Röm. 10, 16 = πιστεύειν τῇ ἀκοῇ. Vgl. Gal. 5, 7. 2 Cor. 9, 13. 2 Thess. 1, 8) besteht eben darin, daß man dasselbe vertrauensvoll annimmt und von der Wahrheit seines Inhalts zuversichtlich überzeugt wird. Nun ist freilich der Inhalt dieser Botschaft eben das in Christo gegebene Heil und die darauf sich gründende neue Ordnung der Rechtfertigung, auf die man ausschließlich sein Vertrauen setzen soll; die

---

11) So bezeichnet πιστεύειν 1 Cor. 11, 18 zweifellos die Ueberzeugung von der Wahrheit einer (nicht religiösen) Thatsache, Röm. 10, 16 in einem Citat aus Jesaj. 53, 1 die vertrauensvolle Annahme der evangelischen Botschaft (τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; Vgl. v. 14. 17: πίστις ἐξ ἀκοῆς), 10, 8. 9 die zuversichtliche Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit der Auferstehung (πιστ., ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. Vgl. 1 Thess. 4, 14) und 6, 8 von der nothwendigen Consequenz, mit welcher das συζῆν Χριστῷ dem ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ folgt (πιστεύομεν, ὅτι κ. τ. λ.). Auch der Gegensatz des διὰ πίστεως zu διὰ εἴδους (2 Cor. 5, 7) ist wohl auf dieselbe Grundbedeutung zurückzuführen, sofern es sich hier um die zuversichtliche Ueberzeugung von dem realen Leben des uns für jetzt noch unsichtbaren Christus in seiner Erhöhung handelt. Anders ist Gal. 3, 2. 5, wo ἀκοὴ πίστεως die Predigt vom Glauben im specifischen Sinne bezeichnet, wie der Gegensatz der ἔργα νόμου zeigt, was Baur, S. 154 verkannt hat. Auch die πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27) ist, sofern es hier auf den Inhalt der Heilsbotschaft ankommt, welche das Heil in Christo ist, wohl auf jenen technischen Begriff zurückzuführen.

12) In dieser Stelle wird sogar ἐπιστεύσαμεν (wir sind zum Glauben gelangt) mit εἰς Χριστόν verbunden, wie not. c (Vgl. die πίστις ἐν Χρ. Col. 1, 4. Eph. 1, 15 und die ähnliche Verbindung mit πιστός Col. 1, 2. Eph. 1, 1).

vertrauensvolle Annahme des Evangeliums kann demnach gar nicht ohne Vertrauen auf das in ihm verkündete Heil, die zuversichtliche Ueberzeugung von seiner Wahrheit gar nicht ohne das zuversichtliche Sichverlassen auf dieses Heil gedacht werden[13]). Den Uebergang dieses Glaubensbegriffs in den der Rechtfertigungslehre eigenthümlichen zeigt am besten Röm. 1, 17, wo es heißt, daß im Evangelium Gottesgerechtigkeit offenbart wird auf Grund von Glauben um Glauben zu wecken (*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*). Denn der Glaube, auf Grund dessen das Evangelium die neue Gerechtigkeit offenbart, ist die zuversichtliche Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit desselben, während der Glaube, der durch seine Kundmachung erweckt wird, das Heilsvertrauen ist, auf Grund dessen man gerecht wird (Vgl. das gleich folgende: *δίκαιος ἐκ πίστεως*). Es hat darum für Paulus keine Schwierigkeit, wenn der eben entwickelte Begriff des Glaubens unmittelbar mit jenem technischen Begriff wechselt (Gal. 2, 16. 1 Cor. 15, 11, vgl. v. 14. 17. Röm. 10, 6. 10. 14, vgl. v. 8. 9. 14). Ja, es läßt sich oft schwer bestimmen und ist auch wohl von dem Apostel selbst nicht immer mit Bewußtsein unterschieden, ob, wo von dem Glauben der Christen die Rede ist, der Begriff des Vertrauens oder der der Ueberzeugung zu Grunde liegt, da auch von dieser wie von jenem ein Wachsthum, eine Stärkung und dergl. ausgesagt werden kann (1 Cor. 16, 13. 2 Cor. 10, 15. 13, 5. Röm. 1, 12. Vgl. Col. 1, 23. 2, 7. Eph. 4, 13. 6, 23)[14]).

§. 83. Die Kindschaft.

Durch die Rechtfertigung hat Gott dem Gläubigen seine Liebe in einer Weise bewiesen, die ihn derselben für alle Zukunft gewiß macht, er ist in das Kindschaftsverhältniß zu Gott getreten. a) Der Besitz alles Heils, der damit gegeben, wirkt im Gläubigen den inneren Seelenfrieden und die Freude, welche kein Leid mehr aufheben kann. b) Die innere Gewißheit aber dieses neuen Heilsstandes kann nur Gott selbst dem Gläubigen geben durch seinen Geist. c) Dagegen ist es ganz unpaulinisch, erst in dem Besitz des Geistes

13) Schon bei Abraham war sein Glaube zunächst ein πιστεύειν τῷ θεῷ (Gal. 3, 6. Röm. 4, 3. 17), ein Zutrauen zu Gott, wonach er das Wort seiner Verheißung als wahr annahm, was die volle Ueberzeugung voraussetzte, daß Gott es auch erfüllen könne (Röm. 4, 21), und daraus entwickelte sich dann jenes unbedingte Vertrauen auf die göttliche Verheißung (not. b), welches der Typus des Rechtfertigungsglaubens ist (Vgl. auch Gal. 3, 9, wo Abraham im specifischen Sinne πιστός genannt wird).

14) Es muß bestimmt in Abrede gestellt werden, daß je bei Paulus πίστις und πιστεύειν eine Bedeutung hat, die sich nicht auf einen dieser beiden Begriffe zurückführen ließe, wie noch Baur, S. 154. Reuß, II, S. 99—106 annehmen, insbesondere etwa den objectiven Sinn von Glaubenslehre. Gar nicht in Betracht kommen dabei natürlich die Stellen, wo πίστις Treue (Gal. 5, 22. Röm. 3, 3), πιστός treu von Gott (1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. Vgl. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3) oder von Menschen (1 Cor. 4, 2. 17. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7. 9. Eph. 6, 21), und πιστεύεσθαί τι (Gal. 2, 7. 1 Cor. 9, 17. Röm. 3, 2. Vgl. 1 Thess. 2, 4) womit betraut werden heißt.

und dem durch ihn begründeten neuen Leben der Gläubigen das Wesen der Kindschaft zu sehen. d).

a) Wenn der Mensch durch die auf Grund des Versöhnungstodes Christi vollzogene Rechtfertigung in den Friedensstand mit Gott getreten ist (Röm 5, 1), so kann er dem objectiven Thatbestande nach der Liebe Gottes gewiß sein (v. 5). Gott, der ihm in der Hingabe seines Sohnes den größten Beweis seiner Liebe gegeben hat zu einer Zeit, wo er noch um seiner Sünde willen ihm verfeindet war, kann nun, wo er mit ihm versöhnt ist und ihn gerecht gesprochen hat, in alle Zukunft ihm nicht mehr zürnen (v. 6—9), sondern ihm nur immer reicher seine Liebe beweisen (v. 10), so daß er sich seiner, wie einst die Israeliten (Vgl. 2, 17), als seines Gottes rühmen kann (v. 11: *καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ;* 1 Cor. 1, 4. 6, 11. Röm. 1, 8: *ὁ θεός μου.* Vgl. Phil. 1, 3. 4, 19. 1 Theſſ. 2, 2. 2 Theſſ. 1, 12). Derselbe Beweis (Röm. 8, 32) führt zu demselben Resultat, daß den Christen nichts mehr von der Liebe Gottes scheiden kann, die ihm in Christo Jesu zu Theil geworden (v. 38. 39). Der Christ ist von Gott geliebt (Röm. 1, 7: *ἀγαπητοὶ τοῦ θεοῦ.* 2 Cor. 13, 13: *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ.* Vgl. Col. 3, 12. 1 Theſſ. 1, 4 und dazu §. 61, b), und dieser Liebe entspricht von Seiten des Menschen das Vertrauen, das wir durch Christum zu Gott haben können (2 Cor. 3, 4. Vgl. Eph. 3, 12). Dies neue Verhältniß zu Gott wird nun, wie das Liebesverhältniß, in welchem Israel zu Gott stand (§. 71, a), und wie das Liebesverhältniß Christi zu Gott (§. 77, c), als Sohnesverhältniß bezeichnet; Paulus selbst bezieht die Weissagung, wonach Gott der Vater seines Volkes sein will und dessen Glieder ihm Söhne und Töchter sein sollen, auf die Christengemeinde (2 Cor. 6, 18. Vgl. v. 16), wie auch nach Röm. 9, 26 die „Gottes Kinder" Genannten sein Volk sind. Was Christus als unmittelbar mit dem Anbruch des Gottesreichs gegeben verkündet (§. 20, b. Vgl. auch bei Petrus §. 45, d), erscheint hier in seiner vollendeten Vermittlung durch die paulinische Heilslehre. Wie in dieser das Heil erst zu Stande kommt durch den richterlichen Act der Gerechtsprechung (§. 82), so ist auch der neue Heilsstand, in welchen derselbe versetzt, als auf einem juridischen Acte beruhend dargestellt, nemlich auf der Adoption (*υἱοθεσία*: Eph. 1, 5), durch welche der Mensch in ein seinem früheren Knechtsverhältniß (§. 70, b. 72, c) entgegengesetztes Verhältniß zu Gott gestellt wird. Wie der Mensch durch Gottes Erklärung gerecht wird, so wird er durch seine Erklärung zum Kinde angenommen. Das Juridische ist freilich auch hier nur die Form, materiell ist beides ein Act seiner Gnade. So wenig der Mensch an sich gerecht ist, so wenig ist er an sich ein Kind Gottes; es ist eine That seiner Gnade, durch welche Gott ihn zum Kinde adoptirt; aber es ist dem Apostel doch ein rechtlich gültiges Verhältniß, in welches der Mensch durch diese Adoption versetzt wird, sofern es die Grundlage wird für die zukünftige Theilnahme an den Kindesrechten, welche er daraus folgert[1]). Einen Theil

1) Obwohl daher die Adoption wie die Rechtfertigung unmittelbar in Folge des Glaubens eintritt (Gal. 3, 26), so erscheint sie doch Röm. 8, 23 als etwas, was die Gläubigen noch zu erwarten haben, indem nämlich, wie Christus selbst (1, 4 und dazu §. 77, b), sie erst nach dem irdischen Leben in die vollen Kindesrechte und damit in diejenige Stellung eintreten, in welcher ihr Sohnesverhältniß vollkommen offenbar wird (8, 19). Viel-

dieser Kindesrechte besitzen die Gläubigen freilich schon jetzt. Als Söhne Gottes dürfen sie Gott mit kindlichem, alle Furcht ausschließendem Vertrauen als ihren Vater anrufen (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15. Vgl. Eph. 2, 18)[2].

b) Die Summe aller Güter, welche der Gläubige durch die Gnade in dem neuen Kindschaftsverhältnisse empfängt, bezeichnet Paulus in dem stehenden Segenswunsche der Briefeingänge nach gemeinchristlichem Sprachgebrauch als das Heil (*εἰρήνη*), weshalb dasselbe auch überall von Gott unserm Vater abgeleitet wird[3]. Eigenthümlich ist dem Apostel aber der reichere Gehalt, welchen dieser Begriff im Zusammenhange seines Systems erhält, und die Art, wie er den Begriff der *εἰρήνη* subjectiv wendet. Dann steht es von dem inneren Gefühl dieses Wohlseins, von der inneren Befriedigung, welche dieser Heilsbesitz erzeugt und welche der Christ daher im Glauben besitzt (Gal. 5, 22. Röm. 15, 13. Vgl. Phil. 4, 7. 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16). Die häufige Annahme, daß *εἰρήνη* bei Paulus den Frieden mit Gott bezeichne, ist durch Röm. 5, 1, wo dies der Zusatz *πρὸς τὸν θεὸν* mit sich bringt, nicht zu begründen. Der Friede mit Gott ist der Grund dieses inneren Seelenfriedens, aber nicht er selbst. In diesem Sinne charakterisirt die *εἰρήνη* neben der *δικαιοσύνη* den neuen Heilsstand der

---

leicht wird darum auch die Weissagung 2 Cor. 6, 18 noch zu den Verheißungen gerechnet, welche die Christen haben (7, 1).

2) Uebrigens nennt Paulus Gott unsern Vater verhältnißmäßig seltener als in den Thessalonicherbriefen (§. 61, b), nemlich nur in den stehenden Segenswünschen am Eingang der Briefe (Gal. 1, 4. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Vgl. Col. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2). Auch hier werden die Christen als Brüder angeredet (Vgl. §. 62, b) und bezeichnet; aber wenn auch Röm. 8, 29 zeigt, daß diese Bezeichnung sich auf die Gotteskindschaft gründet, so wird sie doch meist nur gebraucht, um ihre Verpflichtung zur Liebe unter einander zu betonen (1 Cor. 6, 5 f. 8. 8, 11 ff. Röm. 14, 10. 13. 15. 21).

3) Das ATliche שָׁלוֹם bezeichnet eigentlich ein von Trübsal, Kampf und Gefahr befreites, in sich befriedigtes Wohlsein. Ebenso kommt bei Paulus εἰρήνη vor im Gegensatze der den Gottlosen gedrohten θλῖψις (Röm. 2, 10, vgl. mit v. 9) als das, was dem v. 7 verheißenen Leben erst seinen vollen Werth giebt (Vgl. 8, 6: ζωὴ καὶ εἰρήνη), im Gegensatze zu äußerer oder innerer Gefahr (16, 20. 15, 33, vgl. mit v. 31. Vgl. 1 Thess. 5, 3) und von der Eintracht, die allen Kampf und alle Zwietracht ausschließt (1 Cor. 7, 15. 14, 33. 16, 11. 2 Cor. 13, 11. Röm. 14, 19. Vgl. 1 Thess. 5, 13. Col. 3, 15. Eph. 2, 14 bis 17. 4, 3). Aber schon in der Weissagung Jesaj. 52, 7 bezeichnet εἰρήνη den Inhalt der messianischen Heilsbotschaft (Röm. 10, 15. Vgl. Eph. 6, 15: τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης). So konnte der jüdische Glückwunsch (εἰρήνη ὑμῖν: Luc. 10, 5. Marc. 5, 34. Joh. 20, 19. 21. 26. Jac. 2, 16) in höherem Sinne auch im Christenthum beibehalten (1 Petr. 5, 14. 3 Joh. 15. Eph. 6, 23) oder, wie bei Paulus, mit der Anwünschung der Gnade (Vgl. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Apoc. 1, 4) oder der Barmherzigkeit (Gal. 6, 16. Vgl. Jud. v. 2) oder mit beiden (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. 2 Joh. 3) combinirt werden. Wir haben es hier ohne Zweifel mit einer allgemein christlichen Terminologie zu thun. Dies würde sich noch deutlicher herausstellen, wenn sich bewähren sollte, was Otto (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1867, 4) nachzuweisen sucht, daß diese Segensformeln christianisirte Umbildungen des aaronitischen Segens (Num. 6, 24—26) sind.

Christen (Röm. 14, 17). Daneben steht hier, wie Gal. 5, 22. Röm. 15, 13, die Freude (*χαρά*), die ja selbstverständlich da eintritt, wo mit jeder inneren Beunruhigung auch jeder wahre Grund zum Schmerz und zur Trauer fortfällt, und die daher auch 2 Cor. 1, 24 unmittelbar mit dem Glauben gegeben erscheint (Vgl. Phil. 1, 25). Aeußere Trübsal kann diese Freude nicht aufheben (2 Cor. 6, 10. 8, 2. Vgl. 1 Theß. 1, 6), weshalb der Apostel die Christen wiederholt dazu auffordert (2 Cor. 13, 11. Röm. 12, 12. Vgl. Phil. 3, 1. 4, 4. 1 Theß. 5, 16).

c) Die Adoption ist an sich ein ganz objectiver Vorgang, eine reine That Gottes, die ihre Bedeutung für unser Bewußtsein erst empfangen kann, wenn die innere Gewißheit davon in uns gewirkt wird. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß Gott selbst uns den Geist der *υἱοθεσία* giebt (Röm. 8, 15), der uns bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind (v. 16), indem er uns den Vater mit kindlichem Vertrauen anrufen lehrt (Gal. 4, 6. Vgl. Eph. 2, 18). Durch diesen Geist ist nun die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen (Röm. 5, 5) d. h. ein Gegenstand unsers Bewußtseins geworden, und diese Gewißheit der Liebe Gottes ist identisch mit dem Bewußtsein der Adoption. Die Frucht des Geistes ist darum auch die Freude und der Friede, die wir not. b als die Folge des neuen Heilsstandes erkannten (Gal. 5, 22) und die natürlich nur eintreten können, wenn wir unseres Gnadenstandes gewiß geworden sind. Der Friede ist ein Friede Gottes (Phil. 4, 7. Vgl. v. 9. 1 Theß. 5, 23), den Gott (durch seinen Geist) giebt, und die Freude eine Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17. 15, 13. Vgl. 1 Theß. 1, 6). Dieser Geist, in welchem uns Gott unsere Heilsgewißheit gleichsam mit seinem Siegel versehen hat, ist selbst das Angeld aller noch zu erwartenden Heilsvollendung (2 Cor. 1, 22. 5, 5: *ἀῤῥαβών*. Röm. 8, 23: *ἀπαρχή*. Vgl. Eph. 1, 13. 4, 30), durch ihn erwarten wir das Heil, das wir in Folge der uns *ἐκ πίστεως* geschenkten Gerechtigkeit zu hoffen haben (Gal. 5, 5 und dazu §. 82, b. Anm. 4). Schon hieraus erhellt, daß die objective Gnadenthat Gottes in der Rechtfertigung gar nicht gedacht werden kann ohne eine entsprechende, unmittelbar in das subjective Leben des Einzelnen eingreifende, welche in der Mittheilung des Geistes besteht, da ja das objective Heil ohne die subjective Gewißheit davon für den Einzelnen werthlos bleibt[4]). Die *διακονία τῆς δικαιοσύνης* muß zugleich eine *διακονία τοῦ πνεύματος* sein (2 Cor. 3, 8. 9). An diese zweite Gnadenthat Gottes, die natürlich ebenso wie die erste objectiv durch Christum und subjectiv durch den Glauben vermittelt ist (Gal. 3, 2. 5. 14), knüpft sich die andere Seite der paulinischen Heilslehre.

d) Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständniß der pauli-

4) Nicht als ob die Rechtfertigung eine bloß vorgestellte bliebe, die erst durch die Wirksamkeit des Geistes ein wahrhaft reelles δικαιοῦσθαι werde, wie Baur, S. 175 meint. Die Rechtfertigung ist völlig vollendet von Seiten Gottes und wird nirgends erst von der Wirksamkeit des Geistes und der durch ihn gewirkten factischen δικαιοσύνη abhängig gemacht, wodurch die ganze Rechtfertigungslehre des Apostels in ihrer eigentlichen Tendenz aufgelöst würde. Nur die subjective Gewißheit der Rechtfertigung und ihrer Folgen wird uns durch den Geist gegeben; aber diese gehört nicht zu der Vollendung des Rechtfertigungsprocesses als solchen, wie Baur meint, sondern nur zur Vervollständigung des dem Menschen zugedachten Heiles, das mit der Rechtfertigung beginnt.

nischen Heilslehre, die Gnadenthat Gottes, durch welche der Mensch gerechtfertigt und in das neue Kindschaftsverhältniß versetzt wird, aufs strengste zu scheiden von der zweiten Gnadenthat, welche in der Mittheilung des Geistes und seinen Heilswirkungen besteht, wenn auch die erste derselben die Vergewisserung unseres Gnadenstandes ist. Diese Scheidung wird aber sofort verwischt, wenn man, entsprechend der §. 77, c. Anm. 1 besprochenen Umdeutung der Sohnschaft Christi, die Kindschaft der Gläubigen wesentlich oder doch zugleich (Biedermann, S. 276, Kübel, S. 406) begründet sieht in dem Besitz des Geistes und dem damit gegebenen pneumatischen gottähnlichen Leben der Christen. Hiegegen entscheidet aufs Klarste Gal. 4, 6. Weil wir bereits wirklich Söhne Gottes sind (Bem. das nachdrücklich betonte ἐστε!), hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in unsre Herzen. Absichtlich wird diese zweite Gottesthat in ihrer vollen Objectivität und selbst im Ausdruck ganz analog beschrieben, wie die Sendung des Sohnes (v. 4), die unsre Adoption vermittelt hat (v. 5). Was der Sohn besaß, mußte auch den Gottessöhnen zu Theil werden. Wenn aber der Geist kommt, um die Gläubigen ihrer Adoption gewiß zu machen (v. 6), so muß dieselbe bereits vollzogen sein, sie kann nicht erst durch die Geistesmittheilung begründet werden. Auch Röm. 8, 14 besagt nach dem Zusammenhange nur, daß der Gläubige an den Wirkungen des Geistes sein Kindschaftsverhältniß erkennt. Allerdings beruht dieses Erkennen darauf, daß, weil das Kind dem Vater ähnlich ist, der vom Geiste Gottes Getriebene auch sein Kind sein muß d. h. auf der metaphorischen Fassung des Kindschaftsbegriffs, die wir in den Reden Jesu fanden (§. 21, c. Anm. 1). Allein daraus folgt keineswegs, daß diese Aehnlichkeit das Kind zum Kinde macht, und so der Mensch durch die Geisteswirkung zum Kinde Gottes gemacht wird (Vgl. Ritschl II, S. 353). Vielmehr erhält er den Geist, der ihn Gott ähnlich macht, erst, nachdem ihn Gott zum Kinde angenommen, wenn er auch natürlich an dem Besitz dieses Geistes selbst, der ja ein Geist des Sohnes ist und ihn das Abbarufen lehrt (Gal. 4, 6), und an seinen Wirkungen (Röm. 8, 14) sein Kindschaftsverhältniß erkennt [5]). Beides wird 8, 16 ausdrücklich als ein doppeltes Zeugniß für

---

5) Die ältere Auffassung der Galaterstelle, welche die Gedankenfolge einfach umkehrt, wagt auch Beyschlag, S. 223 nicht mehr festzuhalten; dagegen nimmt er an, daß Paulus verschiedene Gottesacte als υἱοθεσία bezeichne, und beruft sich dafür namentlich auf Röm. 8, 14, wo auch Immer, S. 298 die umgekehrte Darstellung, wie in der Galaterstelle, findet (Vgl. das Richtige bei Pfld., S. 188). Das πνεῦμα υἱοθεσίας (v. 15) aber kann schon sprachlich nicht den Geist bezeichnen, der die υἱοθεσία wirkt (R. Schmidt, S. 122), sondern nur den Geist, der dem Kindschaftsstande eignet. Denn daß hier υἱοθεσία, welches ja allerdings zunächst den Act der Adoption bezeichnet, metonymisch von dem dadurch gewirkten Kindschaftsstande steht, zeigt zweifellos das parallele δουλεία (Vgl. auch Gal. 4, 5. Röm. 9, 4, wo die Beziehung auf den Act der Adoption ganz unanwendbar ist). Wenn Schmidt, S. 121 sich ferner auf Gal. 3, 27 dafür beruft, daß das Kindschaftsverhältniß erst durch die Einverleibung in Christum constituirt werde, so beruht das auf einer Verkennung des Zusammenhangs, in welchem keineswegs erwiesen werden soll, daß sie in Christo sämmtlich Gottessöhne sind, sondern daß sie durch den Glauben an Christum Söhne Gottes geworden sind, welche die Erbschaft (d. h. den vollendeten Heilsbesitz) zu erwarten haben (v. 29). Da nemlich die Gläubigen (v. 26) als solche getauft und in Christum einverleibt sind (v. 27), so daß sie nun mit Christo Eins geworden (v. 28), so

unsre Kindschaft neben einander gestellt. Für Paulus ist es von entscheidender Bedeutung, daß die gnädige Kindesannahme von Seiten Gottes, die uns durch den Geist gewiß gemacht wird, die unerläßliche Voraussetzung ist für jede weitere erfolgreiche Wirksamkeit des Geistes in uns, grade wie in der Lehre Jesu nur die Reichsgenossen, die Gott als ihren Vater anrufen, Kinder Gottes werden können im Sinne der sittlichen Gottähnlichkeit (§. 21, c)[6]).

Siebentes Capitel.

Das neue Leben.

---

§. 84. Die Taufe.

Die Taufe auf den Namen Christi, welche den Glauben an ihn voraussetzt und zur ausschließlichen Angehörigkeit an ihn verpflichtet, kann zunächst als Abwaschung der Schuldbefleckung betrachtet werden; in ihr wird aber zugleich der heilige Geist Gottes mitgetheilt, welcher im Gläubigen das Princip eines neuen Lebens ist. a). Durch diesen Geist, welcher der Geist Christi ist, tritt der Gläubige in eine Lebensgemeinschaft mit Christo, kraft welcher Christus in ihm und er in Christo lebt. b) In dieser Lebensgemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus stirbt der Gläubige seinem alten Wesen nach und beginnt ein neues Leben. c) So vollzieht sich an ihm in der Taufe eine Neuschöpfung, durch welche principiell in ihm die Heiligkeit und Gerechtigkeit verwirklicht wird. d)

a) Auch in den paulinischen Gemeinden geschah, wie in der Urgemeinde (§. 41, a), die Aufnahme in die Christengemeinde durch die Taufe auf den

---

gehören sie zu dem Abrahamssamen, dem nach v. 16 die Verheißung der κληρονομία gegeben ist (v. 29). Die gangbare Mißdeutung der Stelle übersieht, daß die Begründung von v. 26 nach dem ganzen Zusammenhange, in welchem es sich überall um die Bedingung für die Erlangung der verheißenen Heilsvollendung handelt, nicht in v. 27 allein, sondern nur in v. 27—29 liegen kann, was auch Pfld., S. 198 verkennt.

6) Wenn R. Schmidt, S. 122 seine Umbiegung des Kindschaftsbegriffs mit der auch von ihm zugestandenen objectiven Fassung desselben bei Paulus dadurch vereinigen will, daß das objective Sohnesverhältniß erst in dem Geistesbesitz zur subjectiven Wirklichkeit (statt: zum Bewußtsein) gelange, so ist das derselbe Irrthum, wie wenn Baur behauptet, daß der Rechtfertigungsproceß erst durch die Wirksamkeit des Geistes vollendet werde (Vgl. Anm. 4). Und es zeigt sich auch hier, daß dieser Irrthum sofort zu einer Umdeutung der Rechtfertigung, auf welcher die Adoption beruht, führt. Denn diese besteht, wie gezeigt, keineswegs darin, daß Gott die Gläubigen auf Grund ihres Beschlossenseins in dem Herrn, welcher der Geist ist, als ideell bereits ἐν πνεύματι ὄντες und somit als δίκαιοι betrachtet, wie Schmidt es darstellt.

Namen Christi (1 Cor. 1, 13—16). Die Taufe setzt also den Glauben an ihn als an den, welchen die Christengemeinde mit dem Namen ihres Herrn (§. 76, a) bezeichnet [1]), voraus und verpflichtet zugleich zu einer Angehörigkeit an ihn (v. 12), die jede Abhängigkeit von einem anderen ausschließt (Vgl. 3, 23: *ὑμεῖς Χριστοῦ*), sofern er durch die Heilsthat seiner Selbsthingabe am Kreuz sich ein Recht darauf erworben hat (§. 81, b). Indem nun der Tod Christi die Sündenvergebung ermöglicht hat, kann die Taufe (wie bei Petrus §. 44, b. Vgl. schon §. 41, a) als Abwaschung von der Schuldbefleckung betrachtet werden (1 Cor. 6, 11: *ἀπελούσασθε*. Vgl. Act. 22, 16. Eph. 5, 26). Sofern der zum Glauben gelangte denselben durch Annahme der Taufe bekennt, empfängt er in derselben das symbolische Unterpfand der durch den Glauben bedingten Sündenvergebung oder der Rechtfertigung (§. 82, a). Allein die ursprüngliche Symbolik des Taufritus wies nach §. 21, b auf das völlige Abthun der bisherigen Gesinnung und die Erneuerung des gesammten Sinnes und Lebens hin. Von diesem Punkte aus hat der Apostel seine eigenthümliche Lehre von der Taufe ausgebildet [2]). Auch hier freilich knüpft er an die urapostolische Vorstellung an, wonach die christliche Taufe die messianische Geistestaufe ist (Vgl. §. 41, a. 44, b). Die Mittheilung des Geistes, welche den Gläubigen erst seiner Rechtfertigung gewiß macht und schon darum mit der Zutheilung der Sündenvergebung in der Taufe unmittelbar verbunden sein muß (§. 83, c), erfolgt auch bei ihm in der Taufe, in der wir mit Einem Geiste (*ἐν ἑνὶ πνεύματι* nach der ursprünglichen Form des Taufritus) getauft sind zu Einem Leibe (1 Cor. 12, 13), was gleich darauf unter einer andern Vorstellungsform als ein Getränktwerden mit Einem Geiste bezeichnet wird. Und zwar ist es der heilige Geist, der dabei in das Herz ausgegossen wird (Röm. 5, 5. Vgl. 1 Cor. 6, 19. 2 Cor. 6, 6. 13, 13. Röm. 9, 1. 14, 17. 15, 13. 16. 19), oder, was nach 1 Cor. 12, 3 damit identisch ist, der Geist Gottes (1 Cor. 3, 16. 6, 11. 7, 40. 2 Cor. 3, 3. Röm. 8, 11. 14). Aber ganz eigenthümlich ist es unserm Apostel, daß dieser Geist nun im Christen das Princip eines neuen Lebens wird, wie wir es schon in den Thessalonicherbriefen (§. 62, d) fanden [3]).

---

1) Weil dieser Glaube immer zugleich ein Vertrauen auf ihn als den Heilsmittler (v. 13: ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν) involvirt (§. 82, d), so redet der Apostel 1 Cor. 10, 2 davon, daß die Israeliten auf Moses getauft wurden, indem sie auf Grund der Gnadenerfahrung am rothen Meere auf ihn als den gottgesandten Erretter vertrauen lernten (Exod. 14, 31).

2) Paulus will Röm. 6 zeigen, daß seine Lehre von der Rechtfertigung keineswegs zu einer sittlichen Lethargie führe, welche ein ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ dulde (v. 1), daß der Gerechtfertigte vielmehr principiell der Sünde gestorben sei (v. 2), und um dies zu beweisen, geht er nun nicht etwa auf den Act der Rechtfertigung selbst, was doch scheinbar durch den Zusammenhang am nächsten gelegt war, sondern auf die Taufe zurück (v. 3). Hieraus folgt also einmal, daß bei ihm das neue Leben des Christen sich nicht durch einen psychologischen Proceß aus dem Rechtfertigungsbewußtsein heraus entwickelt (Vgl. die treffende Ausführung bei Ritschl II, S. 339. 354 f.) und sodann, daß es sich in der Taufe nicht bloß um eine symbolische Versicherung der Rechtfertigung handeln kann, sondern mit ihr noch etwas anderes gegeben sein muß, wodurch eine principielle Erneuerung im Menschen vollzogen ist.

3) Natürlich ist daneben der Geist auch wie in der urapostolischen Verkündigung

Die Gotteskinder erkennen ihre Kindschaft daran, daß sie von dem Geiste Gottes getrieben werden (Röm. 8, 14. Vgl. §. 83, d), und dieses ἄγεσθαι πνεύματι (Gal. 5, 18) bezeichnet ausdrücklich, daß dieser Geist das bewegende Princip ihres Lebens ist. Die normgebende Macht (νόμος) dieses Geistes hat sie frei gemacht von der normgebenden Macht (νόμος) der Sünde (Röm. 8, 2), und der neue Lebenszustand des Christen ist eine Wirkung des Geistes (7, 6: καινότης πνεύματος. Vgl. Gal. 5, 25: ζῶμεν πνεύματι). Alle christlichen Tugenden sind Früchte des Geistes (Gal. 5, 22. 23), die Liebe ist eine vom Geist gewirkte (Röm. 15, 30), der Geist ist ein πνεῦμα πραότητος (Gal. 6, 1. 1 Cor. 4, 21). Durch dieses Geistes Wirkung kommt also jene vollkommene Erneuerung zu Stande, welche in der Symbolik des Taufritus durch das Verschwinden und Wiederauftauchen des Menschen angedeutet war [4]).

(§. 40, a. Anm. 1. Vgl. §. 62, d) das Princip der Gnadengaben, mit denen Gott die Gläubigen zu seinem Dienst an der Gemeinde ausrüstet (1 Cor. 12, 4), weshalb dieselben auch πνευματικά heißen (1 Cor. 12, 1. 14, 1. Vgl. v. 37). Mit der Vorstellung, wonach dieser Geist die Heilsgewißheit im Gläubigen wirkt, hängt es zusammen, daß niemand (auf Grund jener Heilsgewißheit) Jesum als Herrn (und Heilsmittler) bekennen kann, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (1 Cor. 12, 3). Aber auch sonst ist Alles, was irgend zum Bestande oder zur Förderung des Christenlebens gehört, eine Geisteswirkung, ein πνευματικόν (1 Cor. 9, 11. Vgl. 2, 13. Röm. 1, 11. 15, 27). Die Bedeutung dieser eigenthümlichen Fassung des πνεῦμα als eines immanenten religiös-sittlichen Lebensprinzips hat besonders Pfld., S. 20 f. 200 treffend hervorgehoben, obwohl er die sonst im N. T. vorkommende Fassung des messianischen πνεῦμα zu eng als eine ekstatisch-apokalyptische bezeichnet.

4) Offenbar ist hier überall der Geist als eine göttliche Kraft gedacht (Vgl. 2. Cor. 6, 7), von der eine bestimmte Machtwirkung ausgeht (Vgl. Eph. 3, 20 mit v. 16), wie ja allem πνευματικόν specifisch die δύναμις eignet (1 Cor. 15, 43. 44). Paulus redet von dem Beweise, den der Gottesgeist mittelst der von ihm specifisch ausgehenden Machtwirkung führt (1 Cor. 2, 4. Vgl. 1 Thess. 1, 5) oder gradezu von der δύναμις πνεύματος ἁγίου (Röm. 15, 13. 19). Und zwar ist es eine aus Gott stammende Kraft (1. Cor. 2, 12: τὸ πν. τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ), welche Gott giebt (2 Cor. 1, 22. 5, 5. Röm. 5, 5. Vgl. 1 Thess. 4, 8. Eph. 1, 17) und darreicht (Gal. 3, 5), die Christen empfangen (Gal. 3, 2. 14. 2 Cor. 11, 4. Röm. 8, 15) und besitzen (1 Cor. 6, 19), wie jede göttliche Gabe (Vgl. Sabatier, S. 293). Unmöglich kann demnach der Geist als selbstständige Persönlichkeit gedacht sein, wie noch Hahn, S. 118 behaupet (Vgl. auch Immer, S. 298 f.). Wenn mit rhetorischer Absichtlichkeit (Vgl. §. 83, d) die Mittheilung des Geistes als eine Sendung dargestellt wird ganz analog der des Sohnes (Gal. 4, 6, vgl. v. 4), wenn der Geist als in uns wohnend (d. h. seine bleibende Stätte habend) bezeichnet wird (Röm. 8, 9. 11), wenn er, der uns zum Beten und Seufzen treibt und als eine ganz objectiv in uns wirksame Macht von unserm durch ihn gewirkten subjectiven Geistesleben noch unterschieden werden soll, selbst als in uns Abba rufend (Gal. 4, 6) und hilfreich mit seinem Seufzen für uns eintretend erscheint (Röm. 8, 26. 27), wie sonst Christus uns vertritt (Röm. 8, 34), so kann nur durch ein ganz unhermeneutisches Pressen des Ausdrucks daraus seine Persönlichkeit gefolgert werden. Noch weniger folgt dieselbe daraus, daß ihm 1 Cor. 2, 10 ein Erforschen der Gottestiefen beigelegt wird, da dies im Folgenden ausdrücklich durch die Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins erläutert wird (Vgl. §. 68, c. Anm. 9), der Geist also gradezu als Träger des göttlichen Selbstbewußtseins erscheint

b) Die Geistesmittheilung ist natürlich wie jede Gnadenwirkung durch Christum als den erhöhten Herrn vermittelt, der darum auch 2 Cor. 3, 18 κύριος πνεύματος heißt. Die Gemeinde ist ein Brief, den Christus verfaßt hat, indem er mit dem Geist des lebendigen Gottes ihn auf die Tafeln der Herzen geschrieben (3, 3). Ja, der Geist Gottes, der den Christen in der Taufe mitgetheilt wird, ist nach dem Wechsel der Ausdrücke in Röm. 8, 9 kein anderer als der Geist Christi (Gal. 4, 6. 1 Cor. 2, 16. 2 Cor. 3, 17. Vgl. Phil. 1, 19), und da der erhöhte Christus ganz πνεῦμα geworden (1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 17: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν)[5]), so erscheinen Röm. 8, 9. 10 die Aussagen: πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν und Χριστὸς ἐν ὑμῖν völlig synonym; Christus ist eben im Menschen durch seinen Geist oder als der lebendig machende Geist selbst, wie ja auch Gott selbst in seinem Geist im Menschen wohnt (1 Cor. 3, 16). An dem Sein Christi in Einem erkennt man den wahren Christen (2 Cor. 13, 5), Paulus bekennt von sich, daß nicht mehr er lebt, sondern Christus in ihm (Gal. 2, 20. Vgl. Col. 3, 11. Eph. 3, 17. Phil. 1, 8. 21). Zum wahren Christsein kommt es nicht, bis Christus im Menschen ausgestaltet ist, wie der Embryo im Mutterleibe (Gal. 4, 19); wie in der Geschlechtsgemeinschaft Mann und Weib ein Fleisch werden (1 Cor. 6, 16), so werden in dieser innigsten Lebensgemeinschaft Christus und der Gläubige Ein Geist (v. 17), weil eben sein Geist unser Geist wird. Diese Lebensgemeinschaft mit Christo entsteht aber in der Taufe, wo uns sein Geist mitgetheilt wird, weshalb die in der Taufe begründete Zugehörigkeit zu Christo (1 Cor. 1, 12. 13; vgl. not. a) nach Röm. 8, 9 an dem Haben seines Geistes erkannt wird[6]). Für diese Lebensgemeinschaft

---

(v. 11). Soll das von ihm als solchem Gesagte trotzdem auf den uns mitgetheilten Geist Anwendung leiden, so muß in dieser von ihm ausgehenden Kraft Gott selbst mit seinem Selbstbewußtsein gegenwärtig und wirksam gedacht werden, wie ja auch 3, 16 unfehlbar Gott selbst es ist, der durch seinen Geist in uns Wohnung macht. Darum kann auch 12, 11 die Wirksamkeit bei der Vertheilung der Gnadengaben auf das Wollen des Geistes zurückgeführt werden (καθὼς βούλεται), obwohl v. 6. 7 offenbar Gott selbst es ist, der sie in der angemessenen Vertheilung bewirkt. Die von Gott ausgehende geistige Kraft, die auf Erkennen und Wollen des Menschen wirken soll, kann natürlich nur erkennend und wollend gedacht werden; aber wie 2, 11 das göttliche Selbstbewußtsein der Grund dieses Erkennens, so ist hier der göttliche Gnadenwille der Grund dieses Wollens, nirgends aber ist an das Erkennen und Wollen eines von Gott verschiedenen Subjects gedacht. Und wenn 2 Cor. 13, 13 neben Gott und Christo der heilige Geist wie ein drittes selbstständiges Subject genannt wird (Vgl. Eph. 2, 18. 22. 4, 4—6), so führt hier grade die Vorstellung einer Antheilnahme an demselben (Vgl. Phil. 2, 1) aufs Deutlichste auf einen sachlichen Besitz. Vgl. Pfld., S. 201 f., der aber ein gewisses Schwanken zwischen dinglichem Sein und Personification annimmt.

5) Auch aus der Art, wie der den Christen mitgetheilte Geist bald als Geist Gottes, bald als Geist Christi d. h. als die beiden in gleicher Weise eignende göttliche Geisteskraft bezeichnet wird, folgt zweifellos, daß, wenn man nicht dem Apostel ganz fremdartige Vorstellungsweisen hier als Vermittlung heranziehen will, der Geist nicht als persönlich gedacht sein kann. Vollends aber eine Identificirung Christi und des πνεῦμα, wie sie 2 Cor. 3, 17 vorkommt, ist ganz undenkbar, wenn Paulus auf eine immanente Trinität reflectirt haben sollte (Vgl. Schmidt, S. 152).

6) Obwohl Pfld., S. 208 nicht leugnen will, daß Paulus die traditionelle Lehre vom

mit Christo hat nun aber Paulus auch noch eine andre Vorstellungsform ausgeprägt. Wie der, welcher den Geist Gottes hat, nun im Lebenselement dieses Geistes ist (8, 9), so ist jeder, der den Geist Christi oder Christum in sich hat, nunmehr auch in ihm. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) entfaltet der Geist seine uns von der Macht der Sünde befreiende Wirksamkeit (8, 2. Vgl. not. a), wie deutlich der Zusammenhang mit dem *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in v. 1 zeigt[7]). Für diese Vorstellung bot nun dem Apostel die Form des Taufritus noch einen ausdrücklichen Anknüpfungspunkt. Die solenne Formel *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* nimmt er 6, 3 sichtlich nicht in ihrem ursprünglichen Sinne von einem Getauftwerden auf Christum hin (= *εἰς ὄνομα Χριστοῦ*, vgl. not. a), sondern dem strengen Wortsinn des *εἰς* gemäß von einem Eingetauchtwerden in ihn hinein, wo-

---

Geistesempfang bei der Taufe auch seinerseits acceptirt habe, so legt er derselben doch keine centrale Bedeutung für die paulinische Heilslehre bei und bestreitet S. 198 f. ausdrücklich, daß der Geistesempfang die Christusgemeinschaft begründe, weil Röm. 6 vom πνεῦμα mit keiner Silbe gesprochen werde. Das liegt aber einfach an der Oeconomie des Römerbriefs, nach welcher das neue die σάρξ überwindende Prinzip des πνεῦμα erst Cap. 8 zur Sprache kommt, nachdem Cap. 7 nachgewiesen, daß die Unfähigkeit des Gesetzes zur Verwirklichung der Lebensgerechtigkeit ihren Grund in der σάρξ gehabt habe. Wäre dem Apostel die Taufe (als der äußerlich vollzogene Eintritt in die Glaubensverbindung mit Christo) nur „der Erkenntnißgrund" der bestehenden Christusgemeinschaft, deren Realgrund der Glaube ist, so bliebe unbegreiflich, warum er Röm. 6 nicht vom Glauben, statt von der Taufe ausgeht (Vgl. Anm. 2) und im ganzen Kapitel von der πίστις „mit keiner Silbe gesprochen wird". Unmöglich kann für Paulus „die im Glauben begründete Christusgemeinschaft das logische Prius für den Empfang des Kindschaftsgeistes bilden", da das Sein Christi im Menschen ja nach 2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 6, 17. Röm. 8, 9. 10 gar nicht ohne ein Sein des Geistes Christi in ihm gedacht werden kann, vielmehr sich nur durch das Sein des Geistes in ihm vollzieht. So gewiß aber dieses als Dasein und Wirksamkeit einer objectiven göttlichen Kraft im Menschen gedacht ist, so gewiß kann jenes nicht als das bloß subjective Ergreifen des in der Person des Heilsmittlers angeschauten Prinzips der Versöhnung gefaßt werden, wie Pfld., S. 185 f. will.

7) Dies Sein in Christo bezeichnet also nicht bloß eine äußere Verbindung mit Christo, wie das οἱ ἐν τῷ νόμῳ (Röm. 3, 19, vgl. 2, 12) die Stellung innerhalb des Gesetzes, sondern das mit dem Anfang des Christseins gegebene Einverleibtsein in Christum (1 Cor. 1, 30: ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χριστῷ; 2 Cor. 12, 2: ἄνθρωπος ἐν Χρ.; Röm. 16, 7: οἳ πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χρ., vgl. v. 11). In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo gelten die Unterschiede des vorchristlichen Lebens nichts mehr (Gal. 5, 6); in ihr sind die Christen, was sie sind, reich (1 Cor. 1, 5), klug (4, 10), unter Umständen auch schwach (2 Cor. 13, 4). In diesem neuen Verhältniß ist Timotheus sein Kind (1 Cor. 4, 17), sind andere seine Mitarbeiter (Röm. 16, 3. 9). Wenn also Paulus in eine Formel von ursprünglich allgemeinerem Sinne erst eine tiefere Bedeutung im Sinne seiner eigenthümlichen Lehranschauung hineingelegt hat (Vgl. §. 62, c. Anm. 4), so schlägt doch jener ursprüngliche Sinn zuweilen noch wieder hindurch. In demselben Zusammenhange werden Christen als bewährt und ausgezeichnet in Christo bezeichnet (Röm. 16, 10. 13) und 1 Cor. 4, 15 (ἐὰν μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ). 11, 11 scheint vollends das ἐν Χριστῷ ganz den Christenstand als solchen zu bezeichnen, wie auch die Formel ἐκκλησίαι ἐν Χριστῷ (Gal. 1, 22. Vgl. 1 Theff. 2, 14) noch vorkommt.

durch man in eine reale Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt wird. Wie viele in Christum getauft sind, die haben Christum angezogen (Gal. 3, 27). Wie der Mensch in einem Kleide, das er angezogen, ist, so ist die Folge dieses Angezogenhabens Christi, daß sie nun in ihm sind (v. 28: *πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Auch hier erscheint die in der Taufe begründete Zugehörigkeit zu Christo (v. 29: *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ*) geradezu als Wechselbegriff dieses Seins in Christo (Vgl. auch 1 Cor. 15, 23 das *οἱ τοῦ Χριστοῦ* mit Beziehung auf das *ἐν Χριστῷ* in v. 22), und wenn es 12, 13 von der Taufe heißt: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*, so sind die Christen zu dieser Einheit des Leibes eben dadurch gelangt, daß sie alle in gleicher Weise *ἐν Χριστῷ* sind (Röm. 12, 5: *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ*) [8]). Wie nun die Taufe den Glauben voraussetzt, so wird auch die Geistesmittheilung, welche in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt, ausdrücklich vom Glauben abhängig gemacht. Nur auf Anlaß der (angenommenen und im Glauben, den sie fordert, befolgten) Glaubensbotschaft hat der Christ den Geist mit seinen Gaben empfangen (Gal. 3, 2. 5), nur durch Vermittlung des Glaubens empfängt er den verheißenen Geist (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος*: v. 14). Daraus erhellt von selbst, daß die so weit verbreitete Vorstellung, als gehöre die Lebensgemeinschaft mit Christo zum Wesen des Glaubens (Vgl. z. B. Lechler, S. 115. Meßner, S. 265. Reuß, II, S. 102. 103. Baur, S. 176. 177), nicht paulinisch ist [9]). Der Glaube ist die Voraussetzung dieser Vereinigung mit

---

8) Hier kann also schlechterdings nicht geleugnet werden, daß das Sein in Christo durch die Taufe begründet wird, und wenn Pfld., S. 198 grade aus Gal. 3, 26 f. beweisen will, daß die Taufe nichts vom Glauben verschiedenes sei, so beruht das auf der §. 83, d Anm. 5 besprochenen falschen Auffassung der Argumentation in dieser Stelle. Wenn es 2 Cor. 1, 21 so scheinen kann, als ob das Sein in Christo, welches durch das βεβαιοῦν εἰς Χριστόν dauernd gesichert wird, die Voraussetzung der Salbung mit dem Geiste sei, so ist doch nur die beabsichtigte Anspielung auf den Appellativsinn des Χριστός (Vgl. §. 77, a) der Grund, weshalb die Erwähnung der Geistesmittheilung, die thatsächlich die Voraussetzung alles Seins in Christo ist, hier erst nachgebracht wird.

9) Vergebens beruft man sich dem so klar vorliegenden Zusammenhange des paulinischen Systems gegenüber für die gangbare Auffassung auf 2 Cor. 13, 5, wo nur scheinbar das ἐστὲ ἐν τῇ πίστει und das Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν Synonymbegriffe sind, während in Wahrheit die Frage nach jenem daraus entschieden werden soll, ob dieses sich vorfindet, dieses also die nothwendige Folge von jenem ist. Ebensowenig kann Gal. 2, 20 beweisen, wo keineswegs das ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός mit dem ζῶ ἐν πίστει in Parallele steht; vielmehr gerade dem neuen Leben des Apostels, welches allein der in ihm (durch seinen Geist) lebende Christus lebt, entgegengesetzt wird das, was noch in seinem Fleischesleben von eigenem Leben in ihm ist, was aber nun auch völlig aufgeht in das ζῆν ἐν πίστει, so daß die πίστις gerade als das ihm Eigene im Gegensatz zu dem, was gar nicht sein, sondern lediglich Christi ist, genannt wird. So energisch dies wieder Pfld., S. 169 bestritten hat, so hat er doch dem unzweifelhaften exegetischen Thatbestand nur allgemeine Erwägungen entgegengestellt; denn daß trotz dem συνεσταύρωμαι und ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ im zweiten Hemistich noch von einem dem Apostel eigenen Leben die Rede ist, zeigt eben das gegensätzliche ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν τῇ σαρκί. Wenn er sich aber auf Gal. 2, 17. 2 Cor. 5, 21 dafür beruft, daß der rechtfertigende Glaube mit der Christusgemeinschaft identisch ist (S. 186), so übersieht er, daß in einem Zusammenhange, wo von dem objectiven Ge-

Christo; aber sie selbst kann nie durch ein Verhalten des Menschen zu Stande kommen, sondern nur dadurch, daß Christus selbst durch Mittheilung seines Geistes in diese Lebensgemeinschaft mit ihm tritt. Gewöhnlich will man durch jene angeblich tiefere und reichere Fassung des Glaubensbegriffs den Anknüpfungspunkt für die Entstehung des neuen Lebens, das allerdings aus der Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgeht, gewinnen [10]), übersieht aber, daß damit der Nerv der paulinischen Gnadenlehre verletzt wird. Das neue Leben des Christen entwickelt sich nicht durch einen rein psychologischen Proceß aus dem Glauben (so wenig wie aus der Rechtfertigung, vgl. not. a. Anm. 2), womit immer irgend wie für die Entstehung desselben ein menschlicher Factor mit in Anspruch genommen würde, sondern wie die Rechtfertigung eine reine göttliche Gnadenthat ist, so ist auch die Mittheilung eines neuen Lebensprincips eine zweite göttliche Gnadenthat, auf die uns schon die Lehre von der Rechtfertigung selbst als eine schlechthin nothwendige hinwies (§. 83, c) [11]).

rechtfertigtwerden die Rede ist, das ἐν Χριστῷ nur das objective Begründetsein desselben in Christo im Sinne von §. 75, d bezeichnen kann (Vgl. Röm. 5, 9. 1 Cor. 6, 11).

10) Dadurch wird dann ebenso der paulinische Glaubensbegriff alterirt, dem es grade eigen ist, daß er das rein religiöse Vertrauen auf die göttliche Gnade ist, bei dem prinzipiell von jeder sittlichen Action abstrahirt wird, wie die Lehre von der Rechtfertigung, die dann eigentlich kein Gnadenact mehr ist, weil sie nicht dem Thatbestand entgegen erfolgt, sondern einem von Gott erkannten, wenn auch erst im verborgensten Keim vorhandenen Thatbestand entspricht. Dieser Vorwurf trifft aber keineswegs Pfleid., der auch diesen Zusammenschluß mit Christo im Glauben nicht als sittliche Gesinnung oder als Hingabe an die in Christo repräsentirte neue Lebensrichtung gefaßt haben will, sondern als den rein religiösen Akt des Ergreifens Christi als des Versöhnungsmittlers (S. 186). Aber um so unzulässiger ist es, wenn er die Gemeinschaft mit Christo, in der doch Christus jedenfalls das bestimmende Element ist und so dem empfangenden Glauben Christus gebend entgegenkommt, in den Begriff des Glaubens selbst aufnehmen will (S. 168). Es ist doch nicht abzusehen, wie die richtige Unterscheidung dieser Momente dieselben „in ein todtes Nebeneinander scholastischer Doctrinen verwandeln" soll, da es sich dabei nur um die Frage handelt, ob die Initiative bei jener Lebensgemeinschaft nach paulinischer Anschauung von Christo oder von dem Gläubigen Subject ausgeht, ob bei ihr Christus als lebendige Person oder bloß als geistiges Prinzip (der Versöhnung) gedacht ist. Für Ersteres entscheidet nach beiden Seiten die Vermittlung dieser Lebensgemeinschaft durch seinen Geist (Vgl. Anm. 6), um deretwillen ich auch gern die irreführende Bezeichnung derselben als einer mystischen (Vgl. §. 149, b. Anm. 12) vermeide, wenn ich auch nicht leugnen will, daß bei dem Zurücktreten des Bewußtseins dieser Vermittlung schon manche paulinische Aussagen eine mystische Färbung erhalten.

11) Für die Vorstellung, daß der Glaube als solcher das wirkungskräftige Princip des neuen Lebens sei, beweist auch nicht die einzige Stelle, die man immer wieder dafür anführt, weil in ihr von dem Glauben die Rede ist, der durch Liebe wirksam ist (Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Allein es bedarf nur der Verweisung auf Gal. 5, 22. Röm. 15, 30, wonach die Liebe eine Frucht und Wirkung des Geistes ist, um zu erkennen, daß diese Wirksamkeit des Glaubens dadurch vermittelt gedacht ist, daß jeder Gläubige als solcher den Geist empfängt, und das liegt auch hier im Zusammenhang, sofern von dem Glauben derer die Rede ist, die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind und in denen darum Christi Geist wirksam ist. Auch Pfld., S. 219 erkennt, daß hier nur vom Glauben die Rede, sofern er mit Christo zu Einem Geist macht.

c) Für den Christen ist Christus zunächst nothwendig der gestorbene; denn als solcher ist er ihm der Heilsmittler (§. 80, a). Fühlt sich also der Christ in einer realen Gemeinschaft mit diesem Christus, so ist er mit ihm gekreuzigt (Gal. 2, 20. Vgl. 6, 14. Röm. 6, 6)[12]) und gestorben (v. 8. Vgl. Col. 2, 20). Die Taufe, die ihn in diese Gemeinschaft versetzt hat (not. b), ist also nicht nur ein Eingetauchtwerden in ihn (*βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν*), sondern insbesondere ein Eingetauchtwerden in seinen Tod hinein (*βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*), und wie die Gewißheit des Todes Christi versiegelt ist durch sein Begräbniß (§. 78, a. Anm. 2), so ist auch das Untertauchen des Täuflings gleichsam ein Begrabenwerden, durch welches dies Gestorbensein mit Christo versiegelt wird (Röm. 6, 4. Vgl. Col. 2, 12). So gewinnt Paulus nun erst ganz diejenige symbolische Fassung des Taufritus, nach welcher er die *μετάνοια* versinnbildet (not. a); denn das in ihr sinnbildlich versiegelte Sterben mit Christo ist eben ein Sterben des alten Menschen, ein Vernichtetwerden des Leibes, sofern derselbe bisher ein von der Sünde beherrschter war (v. 6), wodurch der Mensch der Sünde abstirbt (v. 2. 11), von ihrer Herrschaft befreit wird (v. 6. 18. 22), also seine ganze bisherige Gesinnung und Lebensrichtung ablegt. Aber damit ist ja die positive Erneuerung derselben von selbst gegeben, und auch diese vollzieht sich nun dadurch, daß man in der Taufe in die reale Gemeinschaft mit Christo gesetzt wird. Sind wir nemlich durch diese Aehnlichkeit seines Todes d. h. dadurch, daß dieser sein Tod in unserm inneren Leben nachgebildet ist, mit ihm verwachsen (*σύμφυτοι γεγόναμεν*), d. h. in eine reale Gemeinschaft mit ihm gekommen, so muß sich dieselbe auch bewähren in Beziehung auf die Auferstehung (v. 5), die dem Tode Christi unmittelbar folgte und ohne die er ebenfalls unser Heilsmittler nicht wäre (§. 81, d). Es kann nur Zufall sein, wenn der Terminus *συνεγείρεσθαι* (Col. 2, 12. 3, 1. Eph. 2, 6) in unseren Briefen nicht vorkommt und wenn die naheliegende Analogie dieser Auferweckung mit dem Auftauchen aus dem Wassergrabe der Taufe nicht durchgeführt wird. Der Sache nach liegt sie darin, daß auf das Mitsterben mit Christo nach logischer Nothwendigkeit das Mitleben mit ihm folgt (Röm. 6, 8) und daß der Zweck des Mitbegrabenwerdens mit Christo in der Taufe die Neuheit des Lebens ist (v. 4), das fortan nicht der Sünde, der wir abgestorben sind, sondern Gotte angehört (v. 11. 13). Dieses Leben ist aber ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo (v. 11: *ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), der auch als der Auferstandene ganz und gar Gotte lebt (v. 10). Leben in Christo können wir aber nur, wenn er in uns lebt und so erscheint es Gal. 2, 20 als die Folge des Gekreuzigtseins mit Christo, daß er in uns lebt, sein geistig-heiliges Leben also an die Stelle unsers natürlich-sündhaften tritt, indem er uns in die Gemeinschaft seines Auferstehungslebens aufnimmt. Das Heilbringende an diesem Mit-

12) Es ist nur scheinbar, wenn es nach Gal. 5, 24 (οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐσταύρωσαν τὴν σάρκα) scheint, als vollziehe der Mensch diese Tödtung selbst; selbstthätig ist er dabei nur, sofern er freiwillig zur Taufe kommt, in welcher ihm diese Tödtung durch die Versetzung in die Gemeinschaft mit Christo angethan wird, wie ihm ja auch das βαπτίζεσθαι selbst angethan wird, wenn auch nur mit seinem freien Willen. Uebrigens zeigt auch diese Stelle, daß jenes σταυροῦν in der Taufe geschieht, in welcher man ja Christo angehörig (τοῦ Χριστοῦ) wird (1 Cor. 1, 12. 13 und dazu not. a).

sterben und Mitauferstehen in der Taufe liegt also nicht darin, daß uns die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi dadurch angeeignet wird (was lediglich durch den Glauben geschieht), sondern darin daß es die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus realisirt, in welcher die Vernichtung unsers natürlich-sündhaften Lebens und die Entstehung eines neuen gottwohlgefälligen Lebens gleichzeitig gegeben ist[13]).

d) Erlebt der Gläubige bei der Geistesmittheilung in der Taufe (not. a) durch die Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit Christo (not. b) ein Sterben und Auferstehen (not. c), so ist mit ihm nichts geringeres als eine Neuschöpfung vor sich gegangen (Vgl. die Wiedergeburt durch das Wort bei Petr. und Jac. §. 46, a. 52, b). Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Schöpfung (ein *ἔργον τοῦ θεοῦ*: Röm. 14, 20); das Alte ist vergangen, siehe! Alles ist neu geworden (2 Cor. 5, 17. Vgl. Eph. 2, 10). Auch aus dem Zusammenhange von Gal. 6, 14. 15 erhellt, daß mit dem *σταυρωθῆναι τῷ κόσμῳ* der Christ eine neue Schöpfung geworden ist. Wie nun bei Jacobus das Ziel der Wiedergeburt die Gottgeweihtheit der Christen war (§. 54, b) und wie bei Petrus die Christen durch die Taufe das heilige Eigenthumsvolk Gottes geworden sind (§. 45, a. c), so sind auch bei Paulus alle getauften Christen *ἅγιοι* (1 Cor. 1, 2. 6, 1. 2. 14, 33. 16, 1. 15. 2 Cor. 1, 1. 8, 4. 9, 1. 12. 13, 12. Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 15, 25. 26. 31. 16, 2. 15)[14]); denn sie gehören weder irgend einem Menschen an

---

13) Hieraus wird nun erst ganz klar, wie in dieser Lehrbildung Sterben und Auferstehen Christi nur als die Vorgänge, welche das erhöhte Leben Christi voraussetzt, nicht aber nach ihrer Heilsbedeutung in Betracht kommen, welche R. Schmidt daraus erschließen will (Vgl. §. 81, c), und daß man also nicht folgern kann, weil das Mitsterben mit Christo ein Absterben der Sünde sei, müsse auch das Sterben Christi in irgend einem Sinn als ein Absterben der Sünde gefaßt werden (Vgl. §. 80, b. Anm. 5). Wenn Pfld., S. 196 das Mitleben mit Christo zunächst eschatologisch faßt, sodaß sich dem Apostel hier das jenseitige physische Leben in ein diesseitig ethisches umsetzt, so beruht das auf der irrigen Voraussetzung, daß das ἐσόμεθα Röm. 6, 5 ein zeitliches Futurum sein müsse, obwohl es nach dem Zusammenhang nothwendig ein logisches ist (Vgl. die schlagende Ausführung von Ritschl II, S. 324), und daß v. 8 ein zukünftiger Gegenstand unsrer gläubigen Erwartung genannt sein müsse, während nur die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ausgedrückt wird, mit der auf das Mitsterben das Mitleben folgen muß. Denn darauf kommt es in dem Zusammenhang allein an, daß wir des prinzipiellen Beginns eines neuen Lebens in der Taufe gewiß werden. Ebensowenig ist 2 Cor. 4, 10 von dem Offenbarwerden des Lebens Christi in unsrer Auferweckung die Rede (S. 205), sondern, wie v. 11 zeigt, davon, daß in der Errettung aus der Todesgefahr das Leben des vom Tode erretteten Christus (kraft der Lebensgemeinschaft mit ihm) an uns wirksam wird (Vgl. §. 86, c. Anm. 8).

14) Alles, was im engeren Sinne von Gott herstammt (Röm. 1, 2: γραφαὶ ἅγιαι, 7, 12: νόμος ἅγιος, 5, 5: πνεῦμα ἅγιον. Vgl. Luc. 1, 72: διαθήκη ἁγία, 2 Tim. 1, 9: κλῆσις ἁγία) oder, nach ATlichem Sprachgebrauch (Exod. 13, 2. Vgl. Luc. 2, 23), was ihm speciell zum Eigenthum geweiht ist (Röm. 11, 16: ἀπαρχή, 12, 1: θυσία, 1 Cor. 3, 17: ναὸς τοῦ θεοῦ. Vgl. Eph. 2, 21), ist heilig. Zu unterscheiden davon ist ἁγνός mit seinen Derivatis, das ausschließlich von sittlicher Reinheit (2 Cor. 7, 11. Vgl. Phil. 4, 8) und Lauterkeit (Phil. 1, 17. Vgl. Jac. 3, 17) steht, besonders in geschlechtlicher Beziehung (2 Cor. 11, 2. 6, 6. Vgl. 1 Petr. 3, 2). Anders sonst bei Petrus (§. 46, b) und Jacobus (§. 55, b).

(1 Cor. 7, 23), noch sich selbst, sondern Gott allein, der sie losgekauft (6, 19. 20, vgl. §. 80, c) und dadurch zu seinem ausschließlichen Eigenthum gemacht hat[15]). Diese Gottgeweihtheit der Christen wird nun aber von Paulus speciell auf den heiligen Geist, den sie in der Taufe empfangen haben, zurückgeführt. Als solche, deren Leib Gott zum Tempel seines Geistes gemacht hat, gehören die Christen nicht sich selbst, sondern Gott an (v. 19), als solche, in denen der Geist Gottes wohnt (3, 16), sind sie ἅγιοι[16]) (v. 17. Vgl. Eph. 2, 21. 22). Durch den Geist aber wird die zur wahren Gottangehörigkeit nothwendige Beschaffenheit principiell in ihnen bewirkt, indem derselbe seine eigene ἁγιότης seinen Trägern mittheilt. Die προσφορὰ εὐπρόσδεκτος, welche Gott in den Heidengemeinden dargebracht wird, ist ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Röm. 15, 16. Vgl. 1 Cor. 6, 11: ἡγιάσθητε — ἐν πνεύματι θεοῦ und dazu Ritschl II, S. 331 f. 2 Theff. 2, 13: ἁγιασμὸς πνεύματος), die Christen sind ἄζυμοι d. h. von allem Sauerteig sündlichen Wesens gereinigt (1 Cor. 5, 7). Nur dadurch, daß der Geist, der diese Gottgeweihtheit wirkt, bei Paulus als das positive Princip des neuen Lebens gedacht ist (not. a), erhält bei ihm der Begriff der Heiligkeit zugleich den positiven Inhalt einer sittlichen Vollkommenheit, wie sie diesem neuen Leben eignet[17]). Sofern nun die Herstellung der wahren Gottgeweihtheit oder Heiligkeit schon im A. T. das höchste Ziel ist, das der im Gesetz offenbarte Wille Gottes intendirt (Levit. 11, 44), bildet der ἁγιασμός den Gegensatz zur ἀνομία (Röm. 6, 19), in ihm verwirklicht sich der dem Willen Gottes entsprechende normale Zustand des Menschen, die δικαιοσύνη. Der in der Taufe der Sünde Gestorbene ist von der Herrschaft der Sünde befreit und damit der Gerechtigkeit oder Gott selbst

15) Diese Gottgeweihtheit der Gottangehörigen ist so real gedacht, daß der nicht christliche Ehegatte durch die Gemeinschaft mit dem christlichen, das ungetaufte Kind durch die Gemeinschaft mit den christlichen Eltern ἅγιος wird (7, 14). Sie erstreckt sich nach dem Grundsatz, daß das Heilige Alles, was zu ihm gehört, heiligt (Matth. 23, 17. 19. Röm. 11, 16), selbst auf Alles, was den Christen als solchen eignet; daher wird der christliche Liebeskuß (1 Petr. 5, 14) als ein φίλημα ἅγιον bezeichnet (1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16. Vgl. 1 Theff. 5, 26).

16) Aehnlich ließ schon die älteste Ueberlieferung Jesum durch die Geistesmittheilung in der Taufe zum Messias gesalbt oder geweiht werden (§. 18, a. 38, b. Vgl. 2 Cor. 1, 21 und dazu §. 77, a) und Petrus die Heiligkeit der Mitglieder der vollendeten Theokratie durch die Geistesweihe in der Taufe vermittelt sein (§. 44, b), wobei aber der Geist noch nicht als Princip des neuen Lebens in Betracht kommt. Dagegen ist ja bei Paulus schon mit der in der Adoption gesetzten Angehörigkeit an Gott (§. 83, a) der Geist gegeben, der die Christen treibt, dem Vater ähnlich zu werden (Röm. 8, 14, vgl. §. 83, d).

17) Da nach not. b die Geistesmittheilung die Lebensgemeinschaft mit Christo bewirkt, so kann die Heiligung auch auf diese zurückgeführt werden. Die Christen bilden eine gottangehörige Gemeinde (ἐκκλησία θεοῦ), sofern sie ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind (1 Cor. 1, 2. Vgl. Phil. 1, 1), Christus selbst kann (wie der heilige Geist) als Urheber ihres ἁγιασμός bezeichnet werden (1 Cor. 1, 30). Und da die Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo so wie die Geistesmittheilung, die sie bewirkt hat, in der Taufe geschehen ist, so datirt auch von ihr der ἁγιασμός der Christen (1 Theff. 4, 7, vgl. §. 61, c), wie denn auch 1 Cor. 6, 11 das ἡγιάσθητε unmittelbar mit dem in der Taufe vollzogenen ἀπελούσασθε (not. a) verbunden wird.

geknechtet (v. 18. 22), ein Ausdruck, den Paulus freilich v. 19 ausdrücklich entschuldigt, sofern diese Knechtschaft, in welcher der Mensch nur noch den göttlichen Willen verwirklichen kann, eben die wahre Freiheit ist; er ist factisch gerecht gemacht, indem sein Ich in dem Mitsterben mit Christo von der Sünde, welche es knechtete und so an der Erlangung der factischen δικαιοσύνη hinderte, losgemacht ist (v. 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας). Für die, welche in Christo sind, giebt es daher kein (bemerke die nachdrucksvolle Stellung des οὐδέν!) Verdammungsurtheil mehr (8, 1), weil sie nicht nur im Glauben gerechtfertigt, sondern auch in der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Sünde, deren Herrschaft ihnen immer aufs Neue ein Verdammungsurtheil Gottes zuziehen würde, frei geworden sind. Die Gerechtigkeit des Menschen zu beschaffen, war das eigentliche Ziel der Gnadenanstalt des Christenthums, Gott beschafft dieselbe aber auf zweierlei Wegen, durch die Rechtfertigung und die Neuschöpfung und darum auch in verschiedener Weise. Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständniß des paulinischen Systems, jene beiden göttlichen Heilsthaten (Vgl. §. 83, d) und darum auch diese beiden Resultate derselben nicht zu vermischen (Vgl. Ritschl II, S. 368)[18]. Für beide aber ist der Glaube Bedingung. So gewiß jeder Gläubige und auf Grund seines Glaubens Gerechtfertigte sich taufen läßt, so gewiß erfährt er auch die Geistestaufe, die ihn principiell in den Stand der Heiligkeit und damit der factischen Gerechtigkeit versetzt. Aber während die Rechtfertigung ein einmaliger in sich abgeschlossener Act ist, kann die Heiligung der Natur der Sache nach nur dadurch geschehen, daß zunächst principiell der Anfang eines neuen Lebens gesetzt wird, welcher ebenso entwicklungsfähig als -bedürftig ist. Auf die Nothwendigkeit einer solchen Entwicklung, welche dem gottgesetzten Anfang entsprechend einer steten Unterstützung bedarf, weist schon die An hin, wie Paulus neben die Taufe, in der jener Anfang gemacht ist, das Abendmahl stellt.

§. 85. Das Herrenmahl.

Wenn in der Taufe das neue Leben des Christen begründet wird, s dient das Herrenmahl zur weiteren Ernährung desselben. a) Ueber die Ein

18) So wenig die Rechtfertigung die Heiligkeit, welche nichts anderes ist als die factisch hergestellte δικαιοσύνη, voraussetzt, so wenig ist diese die nothwendige Folge von jener die sich etwa auf psychologischem Wege aus ihr von selbst entwickelte (Vgl. not a Anm. 2). Wenn 1 Cor. 1, 30 der ἁγιασμός auf die δικαιοσύνη folgt, unter der sicher nicht die active Gerechtigkeit zu verstehen, wie Ritschl II, S. 285 will, so steht 6, 11 das ἡγιάσθητε vor dem ἐδικαιώθητε (Vgl. Eph. 2, 15. 16). So gewiß diese Verschiedenheit beide Male durch den Context bedingt ist, so gewiß könnte sie nicht eintreten, wenn beide Gnadenthaten Gottes in einem Causalnexus stünden. Darum fehlt auch Röm. 8, 30 nach der δικαίωσις nicht etwa der ἁγιασμός; denn dieser folgt nicht aus jener oder auf jene, sondern findet zugleich mit jener statt. Vortrefflich setzt Pfld. S. 210 f. auseinander, wie die ideelle Glaubensgerechtigkeit und die reale πνεῦμα-Gerechtigkeit streng zu unterscheiden sind und sich nothwendig gegenseitig zur Ergänzung fordern; nur hätte er nicht in Röm. 6 ein Schwanken zwischen beiden Begriffen finden sollen, da dort nur von der activen Gerechtigkeit die Rede (Vgl. Ritschl II, S. 283).

setzung desselben haben wir von Paulus die älteste Ueberlieferung, für seine Aussagen über die Bedeutung desselben beruft er sich auf eine von Christo erhaltene Offenbarung. b) Durch den Genuß seines für uns getödteten Leibes und seines für uns vergossenen Blutes stärkt das Herrenmahl die in der Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Christus. c) Auch die unwürdig Genießenden empfangen Leib und Blut des Herren, aber sie versündigen sich daran und werden dafür gestraft. d)

a) Taufe und Abendmahl als die Gnadenmittel, welche zur Begründung und zur Ernährung des höheren Lebens im Christen dienen, zusammenzustellen, giebt uns Paulus durch 1 Cor. 10, 1—4 eine zweifellose Berechtigung. Er stellt dort die Heilserfahrungen Israels in der Wüste als Typen der Gnadenerfahrungen dar, welche die Christen gemacht haben (§. 73, c), und zwar bezeichnet er den Durchgang durchs rothe Meer ausdrücklich als eine Taufe (v. 1. 2 und dazu §. 84, a. Anm. 1). Wie jene Taufe grundlegend die Errettung Israels vermittelte, so soll also antitypisch die christliche Taufe als die grundlegende Heilserfahrung, welche die Christen gemacht haben, angesehen werden. Wenn nun v. 3. 4 das Manna und die Felsenwasserspende als eine geistliche Speise und ein geistlicher Trank bezeichnet werden, so ist klar, daß dieselben als Typus des christlichen Abendmahls betrachtet werden, und daß, wie jene Gaben das gerettete Israel auf seiner Wüstenwanderung ernährten, so dieses als das geistliche Nahrungsmittel der Gemeinde betrachtet werden soll [1]). Ganz unmöglich kann das *πνευματικόν* nur bezeichnen, daß Brod, Trank und Felsen allegorisch zu fassen seien, wie Baur, S. 201 will, da jener pneumatische Fels nach §. 79, c Christus w a r und nicht etwa nur nach der Auslegung des Apostels ist; aber schwerlich soll auch dadurch jene Nahrung als übersinnliche (Rückert, S. 213) oder als durch eine heilsgeschichtliche, übernatürliche Wirkung Gottes hervorgebrachte (v. Hofm. z. d. St.) bezeichnet werden. Es war eine leibliche Nahrung, die aber, weil sie, wie das Manna, vom Himmel oder, wie das Felsenwasser, von Christo gespendet wurde, von diesem ihrem Ursprung her geistige Art an sich trug und daher auch eine geistliche Wirkung hatte, indem sie den Glauben der Israeliten stärkte (Vgl. auch R. Schmidt, S. 147). Für seine Auffassung des Abendmahls ergiebt sich uns aber hieraus zunächst nur das Allgemeine, daß Paulus auch hier dem leiblichen Essen und Trinken eine pneumatische Wirkung beilegte.

b) Das Abendmahl ist ein *κυριακὸν δεῖπνον*, ein von dem Herrn her-

1) Daraus ergiebt sich auch, weshalb an dieser Stelle die Lehre vom Abendmahl der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs eingereiht werden kann. Wenn man sie in der Lehre von der Gemeinde abhandelt (Vgl. z. B. v. Oosterzee §. 41, Pfleiderer, S. 236 ff., Immer, S. 329), so setzt man voraus, daß die Sacramente eine constitutive Bedeutung für das Wesen derselben haben, wofür sich doch nur eine schwache Andeutung bei Paulus anführen läßt (Vgl. §. 92, a. Anm. 3). Gewiß hat übrigens Paulus nicht eine überkommene Vorstellung der jüdischen Theologie vom Manna und Felsenwasser auf das Abendmahl übertragen (Rückert, S. 215 f.), sondern wie es doch zweifellos bei der Betrachtung des Durchzugs durchs rothe Meer als Taufe geschehen ist, in Gemäßheit seiner Vorstellung vom Wesen und Bedeutung des Abendmahls die typische Auffassung jener Heilserfahrungen Israels ausgebildet.

rührendes, von ihm gestiftetes Mahl (1 Cor. 11, 20), bei welchem der Herr selbst der Gastgeber ist, da 10, 21 von seinem Becher und seinem Tisch geredet wird (Vgl. 11, 27). Wenn Paulus sich 11, 23 auf eine ihm persönlich (bemerke das ausdrucksvoll voranstehende *ἐγώ*!) von dem Herrn gewordene Mittheilung beruft, so kann sich dies nicht auf die Allen in gleicher Weise von den Uraposteln gewordene Ueberlieferung über die Abendmahlseinsetzung beziehen, sondern nur auf die im Folgenden gegebenen Andeutungen über den Zweck dieser Stiftung und die daraus fließenden Anforderungen an die Feiernden, zumal nur diese das eigentlich begründende Moment (*γάρ*) für seinen Tadel (v. 22) ausmachen. Die Geschichte der Abendmahlseinsetzung hat er mittelbar oder unmittelbar aus der Ueberlieferung der Urapostel (§. 78, a). Dann aber haben wir, was Rückert, S. 209, Immer, S. 329 u. a. übersehen, hier jedenfalls die älteste Form dieser Ueberlieferung; denn auch die im Marcusevangelium (14, 22—24) uns erhaltene ist doch nur eine Wiedergabe aus zweiter Hand und eine ungleich spätere[2]). Das schließt nicht aus, daß Paulus, dem es nicht auf den buchstäblichen Wortlaut, sondern auf den wesentlichen Gehalt der Einsetzungsworte ankam, den Leib erläuternd als den (in seinem Tode) uns zum Heil gereichenden (1 Cor. 11, 24: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*) und den durch das Blut vermittelten Bund als den neuen (v. 25) bezeichnete. Ebenso hat er die ausdrückliche Aufforderung zur Wiederholung des Brodbrechens und der Kelchweihe unter Begleitung der von Christo gesprochenen Deutungsworte (v. 24. 25), deren die ersten Theilnehmer des Mahles nicht gedachten und nicht bedurften (§. 31, b), aus der vom Herrn her ihm gegebenen Weisung über Zweck und Bedeutung dieser Stiftung hinzugefügt. Außerdem legt Paulus noch auf den symbolischen Act des Brodbrechens (Vgl. 11, 24) und auf die Segnung des Kelches (10, 16) ein besonderes Gewicht, ohne daß in der letzteren eine über die ursprüngliche Stiftung hinausgehende consecratio liegt, wie Rückert, S. 220 meint, da die *εὐλογία* jedenfalls durch das Dankgebet vollzogen zu denken ist (11, 25: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον* scil. *ἔλαβεν εὐχαριστήσας* nach v. 23. 24), das sich in der Gemeinde wahrscheinlich auf die durch das Blut Christi vollbrachte Versöhnung bezog[3]).

c) Die wesentliche Bedeutung des Abendmahls ist, daß dasselbe in eine reale Gemeinschaft mit Christo bringt, also die in der Taufe begründete Gemeinschaft, welche der Grund des neuen Lebens ist, (wenn auch von einer eigenthümlichen Seite her) erhält und stärkt. Da die Erwähnung des Abendmahls (1 Cor. 10, 16. 17) beweisen soll, daß das heidnische Opfermahl *in*

---

2) Die wesentlichste Abweichung in Marc. 14, 24 ist außerdem so offenbar durch Conformation mit den Worten bei der Darreichung des Brodes (v. 22) und mit den Worten der ATlichen Bundesschließung, auf welche sie anspielen (Exod. 24, 8), entstanden, daß die größere Kürze und Klarheit nicht zu ihren Gunsten entscheiden kann.

3) So wenig aus der in der Handlung liegenden Symbolik folgt, daß Brod und Wein n u r als Symbole Bedeutung haben, da dieselbe ja grade dazu dient, das Verständniß dessen, was im Abendmahl genossen wird, zu vermitteln, sowenig folgt aus der durch die Wiederholung der Deutungsworte bezweckten ἀνάμνησις, daß in ihr der ganze Zweck der Feier liege, da ja jene nach v. 26 durch die in der Rezitation der Einsetzungsworte sich immer wiederholende Verkündigung des Todes Jesu erreicht wird und ihr erst der Genuß des Mahles folgt, der nach not. a eine pneumatische Wirkung hat.

eine reale (natürlich befleckende) Gemeinschaft mit den Dämonen bringt (v. 20 und dazu §. 70, c), wie das jüdische in eine reale (natürlich segenbringende) Gemeinschaft mit der göttlichen Segensstätte des Altars (v. 18 und dazu §. 71, c), so kann Paulus sich die pneumatische Wirkung des Abendmahls (not. a) nur als eine ebenso reale Vereinigung mit Christo gedacht haben[4]). In Gemäßheit der Deutung aber, welche Christus selbst dem Brod und dem Wein im Abendmahl gegeben hatte, ist ihm die reale Gemeinschaft mit Christo, wie sie das Abendmahl specifisch wirkt, vermittelt durch die Antheilnahme (κοινωνία) an seinem Leibe und an seinem Blute, welche nach v. 16 durch das gebrochene Brod und den gesegneten Kelch bewirkt wird[5]). Dabei kann freilich nicht mit Rückert, S. 226 an den verklärten Leib Christi gedacht werden, da die Symbolik des Brechens, sowie die ausdrücklich 11, 24 hinzugefügte Erläuterung τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, unzweifelhaft auf den für uns getödteten Leib Christi (Röm. 7, 4) führt. Ebenso kann das Blut Christi weder bloß ein Ausdruck für die dadurch gestiftete Versöhnung (Reuß, II. S. 192 und wohl auch Pfld., S. 238), an welcher ja der Christ im Glauben unmittelbar Antheil hat (Röm. 3, 25), noch sein verklärtes Blut sein (Rückert, S. 224. Geß, S. 112 f.), was für den Apostel nach 1 Cor. 15, 50 eine contradictio in adjecto wäre, sondern nur das in dem gewaltsamen Tode, den Christus für uns erlitten, vergossene (Vgl. §. 80, c. Anm. 9), in welchem es ja nach 11, 25 beruht, daß der Abendmahlskelch Symbol des neuen Bundes ist, sofern dieser Bund der Gnade und Vergebung durch das (im Kelche enthaltene) Blut Christi ermöglicht ist. Ueber die Art, wie Christus uns seinen für uns in den Tod gegebenen Leib und das dabei vergossene Blut zu genießen geben kann, hat Paulus sicher nicht gegrübelt; er hielt sich an die Einsetzungsworte, in denen er, wenn ihm auch das Brod Symbol des Leibes und der (rothe) Wein Symbol des Blutes war, dennoch die Versicherung

---

4) Nach seiner ihm eigenthümlichen Vorstellung war eine solche durch die Mittheilung des Geistes (als neuen Lebensprincips) in der Taufe erzeugt (§. 84, b), und so hätte er an sich auch das Abendmahl als fortgehende Tränkung mit diesem Geiste (Vgl. 1 Thess. 4, 8 und dazu §. 62, d) auffassen können. Aber diese Vorstellung entspricht der auch von ihm hervorgehobenen Symbolik (not. b) des Abendmahls durchaus nicht und läßt die eine Hälfte derselben, die gerade 1 Cor. 10, 17. 11, 29 ganz besonders hervorgehoben wird, völlig unberücksichtigt, so daß die darauf hinausgehende Deutung der Stelle 12, 13 (Vgl. §. 84, a) undurchführbar ist.

5) Unmöglich kann die erstere nur die Zugehörigkeit zur Gemeinde bezeichnen (Vgl. Baur, S. 201. Reuß, II. S. 192), da der begründende Satz v. 17 ausdrücklich die durch dies Eine Brod vermittelte Vereinigung der Vielen zu einer organischen Einheit als Beweis dafür anführt, daß das gebrochene Brod nicht gewöhnliches Brod sei, dessen gemeinsamer Genuß ja keineswegs eine solche Einheit bewirkt, sondern ein solches, welches die Antheilnahme an einem Dritten vermittelt, das ein Band solcher Einheit werden kann (Vgl. Geß, S. 110 f.). Ist dieses nun nach Röm. 12, 5 Christus selbst, so ist es doch hier der im Abendmahl empfangene Leib Christi. Denn wie die in der Tischgemeinschaft zur Erscheinung kommende Gemeinschaft der Christen untereinander beweisen soll, daß das Abendmahlsbrod ein Akt der Verknüpfung mit Christo sei (Pfld., S. 238), ist doch nicht abzusehn, da ja die Tischgemeinschaft als solche keineswegs nothwendig religiöser Art ist und keineswegs „nur in Christo ihren Realgrund haben kann."

fand, daß das dadurch Symbolisirte wirklich im Abendmahl dargereicht werde zur geistlichen Speise (not. a). Wie er aber durch den Genuß desselben sich die Gemeinschaft mit Christo vermittelt denken konnte, erhellt daraus, daß nach §. 84, c diese Gemeinschaft ihm wesentlich eine Gemeinschaft mit dem getödteten Christus war. Kommt die letztere aber beim Abendmahl wegen der Heilsbedeutung des Todes Christi in Betracht (Vgl. das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* 11, 24), so erhellt daraus nur aufs Neue, wie die in der Taufe bereits gestiftete sich nicht auf diese Bedeutung desselben beziehen kann, daß es sich vielmehr hier um eine Begründung der Gemeinschaft mit Christo von einer neuen Seite her handelt, welche nur auf eine Ernährung und Stärkung des Glaubens an ihn als den Heilsmittler abzielen kann.

d) In Corinth waren Unordnungen bei der Feier der Liebesmahle, an welche man die von dem Herrn gestiftete Feier des Brodbrechens (§. 41, b) anzuknüpfen pflegte, eingerissen. Die Reichen sonderten sich von den Armen ab und schwelgten in der mitgebrachten Fülle (1 Cor. 11, 21. 22), das so zu einem profanen Gelage entweihte Mahl machte eine wahrhafte Feier des Herrenmahles unmöglich (v. 20). Genoß man das Brod oder [6]) den Kelch des Herrn in dieser Stimmung, so genoß man es unwürdig und wurde schuldverhaftet (*ἔνοχος*) d. h. gleichsam zur Genugthuung verpflichtet dem (dadurch profanirten) Leibe und Blute Christi (v. 27). Auch der unwürdig Genießende hat also Leib und Blut des Herrn genossen, aber sich daran versündigt, weil er den Leib, an dem er durch das Abendmahl Antheil empfangen, nicht beurtheilt d. h. in seiner segenbringenden Bedeutung gewürdigt hat (v. 29). An sich könnte man sich natürlich auch an feierlichen Symbolen versündigen, ohne daß das, worauf dieselben hinweisen, gegenwärtig ist (Vgl. Pfld., S. 239); aber dann würde es eben heißen, daß der unwürdig Genießende sich an dem Brode versündigt, sofern er es nicht beurtheilt, d. h. nicht in seiner symbolischen Bedeutung gewürdigt hat. Durch diese Versündigung zieht sich der Mensch ein Richturtheil Gottes zu (v. 29: *κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει*), das natürlich nur als strafendes gedacht werden kann (Vgl. v. 34), wie denn Paulus in zahlreichen Krankheits- und Todesfällen, die damals die Gemeinde betroffen hatten, eine göttliche Strafe für jene Profanirung des heiligen Mahles sah (v. 30). Er fordert daher vor dem Genuß des Mahles ernste Selbstprüfung (v. 28), damit man nicht durch den Mißbrauch dieses Gnadenmittels schlechter, sondern durch den rechten Gebrauch desselben besser werde (*εἰς τὸ κρεῖσσον, οὐκ εἰς τὸ ἧσσον*. Vgl. v. 17), indem man durch dasselbe im Glauben an die versöhnende Kraft des Todes Christi (not. c) gestärkt und gefördert wird. Wie es dessen nemlich zu einer gesunden Entwicklung des Christenlebens bedarf, werden wir sofort im Folgenden zu zeigen haben.

---

6) Das *ἤ* hat gar keine Schwierigkeit, da Paulus hervorheben will, es sei ein unwürdiges Genießen, möge man nun den Genuß des Brodes oder des Kelches ins Auge fassen. Daß übrigens die gesonderte Erwähnung des Blutes auch ihm nur durch diese Symbolik herbeigeführt und nicht Anzeichen einer zweiten Gabe neben der des für uns getödteten Leibes war, erhellt hinlänglich daraus, daß er 10, 17. 11, 29 des letztern allein gedenkt.

§. 86. Der Entwicklungsproceß des neuen Lebens.

Jemehr der in der Taufe mitgetheilte Geist die bestimmende Norm des gesammten Christenlebens wird, desto mehr wird die ihm widerstrebende Macht des Fleisches und der Sünde gebrochen, die Gerechtigkeit und Heiligkeit im Menschen verwirklicht. a) So entsteht in ihm ein neues Geistesleben, das Paulus nicht bloß als eine Umbildung des natürlichen betrachtet und das stets unter dem Einflusse des uns mitgetheilten Geistes bleiben muß. b) Ebenso muß nun die in der Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit Christo sich immer allseitiger verwirklichen und insbesondere in der Theilnahme an den Leiden Christi sich bewähren. c) Obwohl der Christ für den normalen Verlauf dieses Processes verantwortlich ist und bleibt, so ist derselbe doch durchweg ein Werk der göttlichen Gnade, das freilich überall den Glauben voraussetzt. d)

a) Ist der in der Taufe mitgetheilte göttliche Geist, wozu er nach §. 84, a bestimmt war, die treibende Kraft eines neuen Lebens geworden, so wird der Christ ein *πνευματικός*, ein in seinem gesammten Sein und Wesen durch den Geist bestimmter (1 Cor. 2, 15. 3, 1), der, was er thut, *ἐν πνεύματι* thut (Gal. 6, 1), weil er sich überall nur im Lebenselement dieses *πνεῦμα* bewegt; sein Reden und Bekennen (1 Cor. 12, 3), sein Gebet und seine Freude (Röm. 8, 15. 14, 17) charakterisirt dies *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Sein ganzer Wandel wird durch die Norm des *πνεῦμα* bestimmt, welche ihn treibt nur nach dem zu trachten, was des Geistes ist (8, 4. 5); im Geiste glühend läßt er sich durch denselben zu jeder Pflichterfüllung antreiben (12, 11). Aber obwohl das Wandeln nach der Norm des Geistes (2 Cor. 12, 18: *πνεύματι περιπατεῖν*) bei der treibenden Gotteskraft desselben etwas ganz selbstverständliches scheint, so muß dennoch immer aufs Neue dazu ermahnt werden (Gal. 5, 16. 25). Denn wenn auch vom ideellen Standpunkte aus jeder Gläubige mit Christo gestorben und die *σάρξ* d. h. das ganze natürliche Wesen in ihm mit der Sünde, die darin wohnt, ertödtet ist (§. 84, c), so zeigt sich doch in der concreten Wirklichkeit des Christenlebens, daß dieselbe immer noch fortbesteht. Vom Standpunkt der empirischen Betrachtung aus schließt die principielle Vernichtung ihrer Herrschaft keineswegs aus, daß sie dieselbe immer aufs Neue wiederzugewinnen trachtet und es erscheint sonach das Christenleben als ein beständiger Kampf dieser beiden Principien, von denen jedes den Christen hindern will, dem Andern zu folgen (v. 17) [1].

---

1) Es handelt sich hier keineswegs um einen theoretischen Satz über den Gegensatz dieser beiden Principien (R. Schmidt, S. 31), sondern, da die Ermahnung an eine Christengemeinde dadurch unterstützt wird, um eine Aussage über den concreten Zustand des Christenlebens, der trotzdem doch ein völlig anderer ist als der Zustand des natürlichen Lebens. Denn während in diesem die *σάρξ* eine unbestrittene und unbezwingliche Herrschaft im Menschen führte, ist jetzt ein neues Lebensprincip in ihm, kraft dessen er die *σάρξ* überwinden kann (Vgl. Pfld., S. 225). Freilich aber zeigt sich hier nur aufs Neue, daß noch keineswegs mit dem Tode Christi die *σάρξ* ein für allemal vernichtet (Baur, S. 161) und jeder Macht über den Gläubigen beraubt ist (Vgl. §. 81, a).

Je nachdem der Christ sich dem bestimmenden Einfluß des einen oder des andern hingiebt, wird er *τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν*, *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* oder *κατὰ πνεῦμα* (Röm. 8, 4. 5), die Begierden des Fleisches vollbringen (Gal. 5, 16) und so auf das Fleisch säen, oder auf den Geist (6, 8). Wandelt er noch nach der Weise des natürlichen Menschen, so ist er noch *σαρκικός* (1 Cor. 3, 3)[2]). Darum muß der Apostel immer wieder daran erinnern, daß wir dem Fleische keinen Dank schuldig, also nicht zum *κατὰ σάρκα ζῆν* verpflichtet sind (Röm. 8, 12); aber aus dem Parallelismus erhellt, daß die Negation des *κατὰ σάρκα ζῆν* identisch ist damit, daß man sich der Wirksamkeit des Geistes hingiebt, die in uns die Sündenherrschaft überwindet (v. 13: *πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν*). Die Sünde ist hienach zwar mit ihrer Herrschaft vorwiegend auf die äußere Sphäre der sinnlichen Leiblichkeit zurückgedrängt, aber eben darum müssen die Christen immer noch ermahnt werden, die Sünde nicht herrschen zu lassen in ihrem Leibe, damit sie nicht seinen Begierden gehorchen (Röm. 6, 12), ihre Glieder nicht der Sünde zur Verfügung zu stellen (v. 13). In denen aber, welche nach dem Geiste wandeln und nicht nach dem Fleische, wird die Rechtsforderung des Gesetzes factisch verwirklicht (Röm. 8, 4) und somit die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit auch factisch hergestellt (*δικαιοσύνη*: 8, 10. Vgl. 2 Cor. 6, 14. 9, 10. Eph. 4, 24. 5, 9. Phil. 1, 11). Ihre Glieder werden (als Waffen der Gerechtigkeit im Dienste Gottes: Röm. 6, 13) der Gerechtigkeit dienstbar, so daß es nun in ihnen zur Heiligung kommt (v. 19: *εἰς ἁγιασμόν*), zu deren Förderung jede Frucht ihrer Gottesknechtschaft (§. 84, d) dienen muß (v. 22). Grade daraus, daß der Proceß der Heiligung durch die in Unterordnung unter Gott geübte Gerechtigkeit gefördert wird (Vgl. Ritschl II, S. 284), erhellt, daß es sich bei dem Tödten der Machinationen des Leibes (8, 13) nicht handelt um eine negative Askese, welche in der Abtödtung seiner natürlichen Bedürfnisse und Funktionen besteht (Vgl. gegen Holsten, S. 443 die treffenden Ausführungen von Biedermann, S. 280, Pfld., S. 215, Ritschl, S. 286), sondern um die Reinigung von aller sündhaften Befleckung[3]), in der sich die *ἁγιωσύνη* (Vgl. §. 78, d)

---

2) Der Apostel bezeichnet sogar die νήπιοι ἐν Χριστῷ, die doch immer schon den Geist haben, weil sie ohne ihn nicht ἐν Χριστῷ sein könnten (§. 84, b), 1 Cor. 3, 1 noch als σάρκινοι (oder ψυχικοί 2, 14), wie Röm. 7, 14 den ganz natürlichen Menschen, weil die alte Natürlichkeit gleichsam noch ihr ganzes Wesen ausmacht, der Geist in ihnen erst eine verschwindend kleine Wirksamkeit hat. Aber auch wo allmählig der Geist sich eine größere Herrschaft errungen hat, können wieder Rückgänge eintreten. Was im Geist begonnen ist, kann im Fleisch vollendet werden (Gal. 3, 3), die natürliche und nothwendige πρόνοια τῆς σαρκός kann eine solche sein, daß die Begierden des Fleisches dadurch wieder zur Herrschaft gebracht werden (Röm. 13, 13. 14), die christliche Freiheit kann, wenn sie mißdeutet wird, dem Fleische Anlaß zur Wiedererlangung derselben geben (Gal. 5, 13). Um dieser Schwachheit des Fleisches willen (Röm. 6, 19) stellt eben der Apostel v. 18 dieselbe als die rechte Knechtschaft dar (§. 84, d).

3) Obwohl die Christen im Princip ἄζυμοι geworden sind (§. 84, d), so muß doch immer wieder der alte Sauerteig des sündlichen Wesens ausgefegt werden (1 Cor. 5, 7), ja nur weil sie jenes sind, können sie dieses thun. Erst wenn die Macht der Sünde principiell gebrochen ist, kann sich das Princip der Sündenfreiheit auch fortwährend in ihnen verwirklichen (Röm. 6, 13. 14).

vollendet (2 Cor. 7, 1), um ein Wandeln in gottähnlicher Heiligkeit (ἐν ἁγιότητι θεοῦ) und Lauterkeit (1, 12). Paulus sieht die Heiligung des Leibes in positiver Hingabe an den Dienst Gottes (1 Cor. 7, 34), wodurch der Leib ein ihm wohlgefälliges Opfer wird (Röm. 12, 1), sodaß die Vollendung der Heiligung doch auch wieder zur Herstellung der vollen Gottwohlgefälligkeit (δικαιοσύνη, vgl. §. 84, d) führt.

b) Da schon der νοῦς (oder ἔσω ἄνθρωπος) im natürlichen Menschen ein gottverwandtes Element ist (§. 68, c. d), so liegt es nahe, den christlichen Erneuerungsproceß, durch welchen die in der Taufe principiell gesetzte καινὴ κτίσις (§. 84, d) immer allseitiger sich verwirklicht, so zu denken, daß der νοῦς durch die göttliche Kraft des πνεῦμα zu seinem wahren (pneumatischen und daher vollkräftigen) Wesen erneuert (Röm. 12, 2. 2 Cor. 4, 16. Vgl. Eph. 4, 23. Col. 3, 10), zum Widerstande gegen die σάρξ gestärkt (Eph. 3, 16) und so das neue Geistesleben in uns erzeugt wird, das Paulus als τὸ πνεῦμα ἡμῶν bezeichnet [4]). Allein in vielen Stellen wenigstens wird ebenso wie die σάρξ (not. a), auch der νοῦς im Christen fortbestehend gedacht als die Sphäre der rein-menschlichen Urtheile und Ansichten (1 Cor. 1, 10. Röm. 14, 5. Vgl. 2 Theß. 2, 2) im Gegensatz zu der vom Geist gewirkten Erkenntniß und Gewißheit in den das Heil betreffenden Dingen, oder als die Sphäre des verständig reflectirenden Bewußtseins im Gegensatz zu der vom Geist gewirkten höheren Begeisterung oder der unmittelbaren religiösen Erfahrung (1 Cor. 14, 14—16. 19, vgl. v. 2. Phil. 4, 7). Es hat an sich auch keine Schwierigkeit, das durch den objectiven Gottesgeist erzeugte Geistesleben des Christen, das ja seinem Inhalt wie seinen Funktionen nach ein eigenartiges ist, als ein wesentlich neues zu denken, neben welchem das vom Geist gereinigte und gekräftigte natürliche Geistesleben seine ja auch für das religiöse Leben vielfach werthvollen Funktionen vollzieht [5]). So

---

4) Auch so würden also diese Stellen keineswegs mit R. Schmidt, S. 32—34, Wendt, S. 120 ff. zum Beweise dafür gebraucht werden dürfen, daß Paulus πνεῦμα in dem gewöhnlichen anthropologischen Sinne nimmt. Es handelt sich ja an Stellen, wie 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 13, ja selbst 2 Cor. 2, 13 keineswegs um Zustände und Stimmungen des natürlichen Geisteslebens, sondern um solche, die den betreffenden Personen lediglich im Bereich ihres Christenlebens als solchen eignen (Vgl. noch Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. Philem. v. 25). Daß dieses aber 1 Cor. 5, 4. Röm. 1, 9 in ganz besonderm Maße der Fall ist, wird man behaupten können, ohne hier an „einen besondern Amtsgeist“ zu denken. Dagegen ist an Stellen, wie 2 Cor. 12, 18. Röm. 12, 11, oder in dem πνεῦμα πραύτητος (1 Cor. 4, 21. Gal. 6, 1) von dem objectiven Gottesgeist die Rede (Vgl. §. 68, c. Anm. 11).

5) Sofern dem natürlichen Geistesleben auch die συνείδησις angehört (Röm. 2, 15), die überall als solche auch im Christen thätig ist (1 Cor. 8, 7. 10. 12. 10, 25—29. 2 Cor. 1, 12. 4, 2. 5, 11. Röm. 13, 5), erhellt auch hieraus, daß jenes im Christen fortbesteht, nur daß dieselbe ihre Functionen jetzt ebenfalls im Lebenselement des πνεῦμα vollzieht (Röm. 9, 1). Nun aber ist auch Röm. 12, 2 grade an die specielle Function des νοῦς gedacht, wonach er Gutes und Böses unterscheidet, also der ursprüngliche Träger des Sittenbewußtseins ist (Vgl. §. 68, c), und da er als solcher grade im natürlichen Menschen durch die Sünde verderbt (Röm. 1, 28), muß er im Christen erneuert werden, damit derselbe überall die richtige Form für die gottwohlgefällige Umgestaltung seines Wandels finde. Die Stelle 2 Cor. 4, 16 aber erklärt sich daraus, daß dort nicht an den natür-

sterben und Mitauferstehen in der Taufe liegt also nicht darin, daß uns die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi dadurch angeeignet wird (was lediglich durch den Glauben geschieht), sondern darin daß es die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus realisirt, in welcher die Vernichtung unsers natürlich-sündhaften Lebens und die Entstehung eines neuen gottwohlgefälligen Lebens gleichzeitig gegeben ist[13]).

d) Erlebt der Gläubige bei der Geistesmittheilung in der Taufe (not. a) durch die Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit Christo (not. b) ein Sterben und Auferstehen (not. c), so ist mit ihm nichts geringeres als eine Neuschöpfung vor sich gegangen (Vgl. die Wiedergeburt durch das Wort bei Petr. und Jac. §. 46, a. 52, b). Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Schöpfung (ein *ἔργον τοῦ θεοῦ*: Röm. 14, 20); das Alte ist vergangen, siehe! Alles ist neu geworden (2 Cor. 5, 17. Vgl. Eph. 2, 10). Auch aus dem Zusammenhange von Gal. 6, 14. 15 erhellt, daß mit dem *σταυρωθῆναι τῷ κόσμῳ* der Christ eine neue Schöpfung geworden ist. Wie nun bei Jacobus das Ziel der Wiedergeburt die Gottgeweihtheit der Christen war (§. 54, b) und wie bei Petrus die Christen durch die Taufe das heilige Eigenthumsvolk Gottes geworden sind (§. 45, a. c), so sind auch bei Paulus alle getauften Christen *ἅγιοι* (1 Cor. 1, 2. 6, 1. 2. 14, 33. 16, 1. 15. 2 Cor. 1, 1. 8, 4. 9, 1. 12. 13, 12. Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 15, 25. 26. 31. 16, 2. 15)[14]); denn sie gehören weder irgend einem Menschen an

13) Hieraus wird nun erst ganz klar, wie in dieser Lehrbildung Sterben und Auferstehen Christi nur als die Vorgänge, welche das erhöhte Leben Christi voraussetzt, nicht aber nach ihrer Heilsbedeutung in Betracht kommen, welche R. Schmidt daraus erschließen will (Vgl. §. 81, c), und daß man also nicht folgern kann, weil das Mitsterben mit Christo ein Absterben der Sünde sei, müsse auch das Sterben Christi in irgend einem Sinn als ein Absterben der Sünde gefaßt werden (Vgl. §. 80, b. Anm. 5). Wenn Pfld., S. 196 das Mitleben mit Christo zunächst eschatologisch faßt, sodaß sich dem Apostel hier das jenseitige physische Leben in ein diesseitig ethisches umsetzt, so beruht das auf der irrigen Voraussetzung, daß das ἐσόμεθα Röm. 6, 5 ein zeitliches Futurum sein müsse, obwohl es nach dem Zusammenhang nothwendig ein logisches ist (Vgl. die schlagende Ausführung von Ritschl II, S. 324), und daß v. 8 ein zukünftiger Gegenstand unsrer gläubigen Erwartung genannt sein müsse, während nur die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ausgedrückt wird, mit der auf das Mitsterben das Mitleben folgen muß. Denn darauf kommt es in dem Zusammenhang allein an, daß wir des prinzipiellen Beginns eines neuen Lebens in der Taufe gewiß werden. Ebensowenig ist 2 Cor. 4, 10 von dem Offenbarwerden des Lebens Christi in unsrer Auferweckung die Rede (S. 205), sondern, wie v. 11 zeigt, davon, daß in der Errettung aus der Todesgefahr das Leben des vom Tode erretteten Christus (kraft der Lebensgemeinschaft mit ihm) an uns wirksam wird (Vgl. §. 86, c. Anm. 8).

14) Alles, was im engeren Sinne von Gott herstammt (Röm. 1, 2: γραφαὶ ἅγιαι, 7, 12: νόμος ἅγιος, 5, 5: πνεῦμα ἅγιον. Vgl. Luc. 1, 72: διαθήκη ἁγία, 2 Tim. 1, 9: κλῆσις ἁγία) oder, nach ATlichem Sprachgebrauch (Exod. 13, 2. Vgl. Luc. 2, 23), was ihm speciell zum Eigenthum geweiht ist (Röm. 11, 16: ἀπαρχή, 12, 1: θυσία, 1 Cor. 3, 17: ναὸς τοῦ θεοῦ. Vgl. Eph. 2, 21), ist heilig. Zu unterscheiden davon ist ἁγνός mit seinen Derivatis, das ausschließlich von sittlicher Reinheit (2 Cor. 7, 11. Vgl. Phil. 4, 8) und Lauterkeit (Phil. 1, 17. Vgl. Jac. 3, 17) steht, besonders in geschlechtlicher Beziehung (2 Cor. 11, 2. 6, 6. Vgl. 1 Petr. 3, 2). Anders sonst bei Petrus (§. 46, b) und Jacobus (§. 55, b).

(1 Cor. 7, 23), noch sich selbst, sondern Gott allein, der sie losgekauft (6, 19. 20, vgl. §. 80, c) und dadurch zu seinem ausschließlichen Eigenthum gemacht hat[15]). Diese Gottgeweihtheit der Christen wird nun aber von Paulus speciell auf den heiligen Geist, den sie in der Taufe empfangen haben, zurückgeführt. Als solche, deren Leib Gott zum Tempel seines Geistes gemacht hat, gehören die Christen nicht sich selbst, sondern Gott an (v. 19), als solche, in denen der Geist Gottes wohnt (3, 16), sind sie *ἅγιοι*[16]) (v. 17. Vgl. Eph. 2, 21. 22). Durch den Geist aber wird die zur wahren Gottangehörigkeit nothwendige Beschaffenheit principiell in ihnen bewirkt, indem derselbe seine eigene *ἁγιότης* seinen Trägern mittheilt. Die *προσφορὰ εὐπρόσδεκτος*, welche Gott in den Heidengemeinden dargebracht wird, ist *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 15, 16. Vgl. 1 Cor. 6, 11: *ἡγιάσθητε — ἐν πνεύματι θεοῦ* und dazu Ritschl II, S. 331 f. 2 Theff. 2, 13: *ἁγιασμὸς πνεύματος*), die Christen sind *ἄζυμοι* d. h. von allem Sauerteig sündlichen Wesens gereinigt (1 Cor. 5, 7). Nur dadurch, daß der Geist, der diese Gottgeweihtheit wirkt, bei Paulus als das positive Princip des neuen Lebens gedacht ist (not. a), erhält bei ihm der Begriff der Heiligkeit zugleich den positiven Inhalt einer sittlichen Vollkommenheit, wie sie diesem neuen Leben eignet[17]). Sofern nun die Herstellung der wahren Gottgeweihtheit oder Heiligkeit schon im A. T. das höchste Ziel ist, das der im Gesetz offenbarte Wille Gottes intendirt (Levit. 11, 44), bildet der *ἁγιασμός* den Gegensatz zur *ἀνομία* (Röm. 6, 19), in ihm verwirklicht sich der dem Willen Gottes entsprechende normale Zustand des Menschen, die *δικαιοσύνη*. Der in der Taufe der Sünde Gestorbene ist von der Herrschaft der Sünde befreit und damit der Gerechtigkeit oder Gott selbst

---

15) Diese Gottgeweihtheit der Gottangehörigen ist so real gedacht, daß der nicht christliche Ehegatte durch die Gemeinschaft mit dem christlichen, das ungetaufte Kind durch die Gemeinschaft mit den christlichen Eltern ἅγιος wird (7, 14). Sie erstreckt sich nach dem Grundsatz, daß das Heilige Alles, was zu ihm gehört, heiligt (Matth. 23, 17. 19. Röm. 11, 16), selbst auf Alles, was den Christen als solchen eignet; daher wird der christliche Liebeskuß (1 Petr. 5, 14) als ein φίλημα ἅγιον bezeichnet (1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16. Vgl. 1 Theff. 5, 26).

16) Aehnlich ließ schon die älteste Ueberlieferung Jesum durch die Geistesmittheilung in der Taufe zum Messias gesalbt oder geweiht werden (§. 18, a. 38, b. Vgl. 2 Cor. 1, 21 und dazu §. 77, a) und Petrus die Heiligkeit der Mitglieder der vollendeten Theokratie durch die Geistesweihe in der Taufe vermittelt sein (§. 44, b), wobei aber der Geist noch nicht als Princip des neuen Lebens in Betracht kommt. Dagegen ist ja bei Paulus schon mit der in der Adoption gesetzten Angehörigkeit an Gott (§. 83, a) der Geist gegeben, der die Christen treibt, dem Vater ähnlich zu werden (Röm. 8, 14, vgl. §. 83, d).

17) Da nach not. b die Geistesmittheilung die Lebensgemeinschaft mit Christo bewirkt, so kann die Heiligung auch auf diese zurückgeführt werden. Die Christen bilden eine gottangehörige Gemeinde (ἐκκλησία θεοῦ), sofern sie ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind (1 Cor. 1, 2. Vgl. Phil. 1, 1), Christus selbst kann (wie der heilige Geist) als Urheber ihres ἁγιασμός bezeichnet werden (1 Cor. 1, 30). Und da die Begründung der Lebensgemeinschaft mit Christo so wie die Geistesmittheilung, die sie bewirkt hat, in der Taufe geschehen ist, so datirt auch von ihr der ἁγιασμός der Christen (1 Theff. 4, 7, vgl. §. 61, c), wie denn auch 1 Cor. 6, 11 das ἡγιάσθητε unmittelbar mit dem in der Taufe vollzogenen ἀπελούσασθε (not. a) verbunden wird.

geknechtet (v. 18. 22), ein Ausdruck, den Paulus freilich v. 19 ausdrücklich entschuldigt, sofern diese Knechtschaft, in welcher der Mensch nur noch den göttlichen Willen verwirklichen kann, eben die wahre Freiheit ist; er ist factisch gerecht gemacht, indem sein Ich in dem Mitsterben mit Christo von der Sünde, welche es knechtete und so an der Erlangung der factischen δικαιοσύνη hinderte, losgemacht ist (v. 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας). Für die, welche in Christo sind, giebt es daher kein (bemerke die nachdrucksvolle Stellung des οὐδέν!) Verdammungsurtheil mehr (8, 1), weil sie nicht nur im Glauben gerechtfertigt, sondern auch in der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Sünde, deren Herrschaft ihnen immer aufs Neue ein Verdammungsurtheil Gottes zuziehen würde, frei geworden sind. Die Gerechtigkeit des Menschen zu beschaffen, war das eigentliche Ziel der Gnadenanstalt des Christenthums, Gott beschafft dieselbe aber auf zweierlei Wegen, durch die Rechtfertigung und die Neuschöpfung und darum auch in verschiedener Weise. Es ist von entscheidender Bedeutung für das Verständniß des paulinischen Systems, jene beiden göttlichen Heilsthaten (Vgl. §. 83, d) und darum auch diese beiden Resultate derselben nicht zu vermischen (Vgl. Ritschl II, S. 368)[18]). Für beide aber ist der Glaube Bedingung. So gewiß jeder Gläubige und auf Grund seines Glaubens Gerechtfertigte sich taufen läßt, so gewiß erfährt er auch die Geistestaufe, die ihn principiell in den Stand der Heiligkeit und damit der factischen Gerechtigkeit versetzt. Aber während die Rechtfertigung ein einmaliger, in sich abgeschlossener Act ist, kann die Heiligung der Natur der Sache nach nur dadurch geschehen, daß zunächst principiell der Anfang eines neuen Lebens gesetzt wird, welcher ebenso entwicklungsfähig als -bedürftig ist. Auf die Nothwendigkeit einer solchen Entwicklung, welche dem gottgesetzten Anfang entsprechend einer steten Unterstützung bedarf, weist schon die Art hin, wie Paulus neben die Taufe, in der jener Anfang gemacht ist, das Abendmahl stellt.

§. 85. Das Herrenmahl.

Wenn in der Taufe das neue Leben des Christen begründet wird, so dient das Herrenmahl zur weiteren Ernährung desselben. a) Ueber die Ein-

18) So wenig die Rechtfertigung die Heiligkeit, welche nichts anderes ist als die factisch hergestellte δικαιοσύνη, voraussetzt, so wenig ist diese die nothwendige Folge von jener, die sich etwa auf psychologischem Wege aus ihr von selbst entwickelte (Vgl. not. a Anm. 2). Wenn 1 Cor. 1, 30 der ἁγιασμός auf die δικαιοσύνη folgt, unter der sicher nicht die active Gerechtigkeit zu verstehen, wie Ritschl II, S. 285 will, so steht 6, 11 das ἡγιάσθητε vor dem ἐδικαιώθητε (Vgl. Eph. 2, 15. 16). So gewiß diese Verschiedenheit beide Male durch den Context bedingt ist, so gewiß könnte sie nicht eintreten, wenn beide Gnadenthaten Gottes in einem Causalnexus stünden. Darum fehlt auch Röm. 8, 30 nach der δικαίωσις nicht etwa der ἁγιασμός; denn dieser folgt nicht aus jener oder auf jene, sondern findet zugleich mit jener statt. Vortrefflich setzt Pfld. S. 210 f. auseinander, wie die ideelle Glaubensgerechtigkeit und die reale πνεῦμα-Gerechtigkeit streng zu unterscheiden sind und sich nothwendig gegenseitig zur Ergänzung fordern; nur hätte er nicht in Röm. 6 ein Schwanken zwischen beiden Begriffen finden sollen, da dort nur von der activen Gerechtigkeit die Rede (Vgl. Ritschl II, S. 283).

setzung desselben haben wir von Paulus die älteste Ueberlieferung, für seine Aussagen über die Bedeutung desselben beruft er sich auf eine von Christo erhaltene Offenbarung. b) Durch den Genuß seines für uns getödteten Leibes und seines für uns vergossenen Blutes stärkt das Herrenmahl die in der Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Christus. c) Auch die unwürdig Genießenden empfangen Leib und Blut des Herren, aber sie versündigen sich daran und werden dafür gestraft. d)

a) Taufe und Abendmahl als die Gnadenmittel, welche zur Begründung und zur Ernährung des höheren Lebens im Christen dienen, zusammenzustellen, giebt uns Paulus durch 1 Cor. 10, 1—4 eine zweifellose Berechtigung. Er stellt dort die Heilserfahrungen Israels in der Wüste als Typen der Gnadenerfahrungen dar, welche die Christen gemacht haben (§. 73, c), und zwar bezeichnet er den Durchgang durchs rothe Meer ausdrücklich als eine Taufe (v. 1. 2 und dazu §. 84, a. Anm. 1). Wie jene Taufe grundlegend die Errettung Israels vermittelte, so soll also antitypisch die christliche Taufe als die grundlegende Heilserfahrung, welche die Christen gemacht haben, angesehen werden. Wenn nun v. 3. 4 das Manna und die Felsenwasserspende als eine geistliche Speise und ein geistlicher Trank bezeichnet werden, so ist klar, daß dieselben als Typus des christlichen Abendmahls betrachtet werden, und daß, wie jene Gaben das gerettete Israel auf seiner Wüstenwanderung ernährten, so dieses als das geistliche Nahrungsmittel der Gemeinde betrachtet werden soll [1]). Ganz unmöglich kann das *πνευματικόν* nur bezeichnen, daß Brod, Trank und Felsen allegorisch zu fassen seien, wie Baur, S. 201 will, da jener pneumatische Fels nach §. 79, c Christus w a r und nicht etwa nur nach der Auslegung des Apostels ist; aber schwerlich soll auch dadurch jene Nahrung als übersinnliche (Rückert, S. 213) oder als durch eine heilsgeschichtliche, übernatürliche Wirkung Gottes hervorgebrachte (v. Hofm. z. d. St.) bezeichnet werden. Es war eine leibliche Nahrung, die aber, weil sie, wie das Manna, vom Himmel oder, wie das Felsenwasser, von Christo gespendet wurde, von diesem ihrem Ursprung her geistige Art an sich trug und daher auch eine geistliche Wirkung hatte, indem sie den Glauben der Israeliten stärkte (Vgl. auch R. Schmidt, S. 147). Für seine Auffassung des Abendmahls ergiebt sich uns aber hieraus zunächst nur das Allgemeine, daß Paulus auch hier dem leiblichen Essen und Trinken eine pneumatische Wirkung beilegte.

b) Das Abendmahl ist ein *κυριακὸν δεῖπνον*, ein von dem Herrn her-

1) Daraus ergiebt sich auch, weshalb an dieser Stelle die Lehre vom Abendmahl der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs eingereiht werden kann. Wenn man sie in der Lehre von der Gemeinde abhandelt (Vgl. z. B. v. Oosterzee §. 41, Pfleiderer, S. 236 ff., Immer, S. 329), so setzt man voraus, daß die Sacramente eine constitutive Bedeutung für das Wesen derselben haben, wofür sich doch nur eine schwache Andeutung bei Paulus anführen läßt (Vgl. §. 92, a. Anm. 3). Gewiß hat übrigens Paulus nicht eine überkommene Vorstellung der jüdischen Theologie vom Manna und Felsenwasser auf das Abendmahl übertragen (Rückert, S. 215 f.), sondern wie es doch zweifellos bei der Betrachtung des Durchgangs durchs rothe Meer als Taufe geschehen ist, in Gemäßheit seiner Vorstellung vom Wesen und Bedeutung des Abendmahls die typische Auffassung jener Heilserfahrungen Israels ausgebildet.

ist; aber sie wird in christlicher Freiheit erfüllt und muß unter Umständen höheren Pflichten weichen. b) Der Geist lehrt die Christen, was sie nach dem Willen Christi zu thun haben; aber Paulus fördert die Erkenntniß desselben durch die Verweisung auf sein und der gereifteren Christen Beispiel, wie auf das Wort und Beispiel Christi, und durch seine eigenen Anordnungen. c) Vor Allem bleibt die Gottesoffenbarung im Alten Testament und selbst im mosaischen Gesetz, sowie die in Christo gemachte Heilserfahrung mit ihrem verpflichtenden Charakter maßgebend für die Erkenntniß des göttlichen Willens. d)

a) Der Zustand unter dem Gesetze entsprach nach §. 72, c dem unmündigen Kindheitsalter der Menschheit, in welchem dieselbe noch in einer knechtischen Abhängigkeit gehalten werden mußte (Gal. 4, 1—3). Sollte es darum zu einem wirklichen Kindschaftsverhältniß kommen (§. 83, a), so mußte die Befreiung von dieser Knechtschaft vorhergehen. Diese ist darum bereits durch die Erscheinung Christi eingetreten. Als die vom Vater bestimmte (v. 2) Zeit der Mündigsprechung gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, der, indem er sich selbst freiwillig dem Gesetze unterwarf, die, welche unter dem Gesetze standen, von dieser Knechtschaft loskaufte, um sie des Empfangs der Adoption fähig zu machen (v. 4. 5) [1]. So hat uns Christus vom Gesetze befreit (5, 1) zu der Freiheit, auf welche hin wir berufen sind (v. 13), da der durch die Hagar vorbedeutete alte Bund zwar zur Knechtschaft gebiert (4, 24), die Christen aber, als Kinder des oberen Jerusalem (v. 26), vorbedeutet sind durch den Sohn der Freien (v. 22. 31), der wie sie auf Grund der Verheißung geboren ward (v. 23. 28). Freilich kann Christus die Abrogation des Gesetzes für seine Gläubigen erst wirksam machen im Zustande seiner Erhöhung, in welchem er, selbst ganz πνεῦμα geworden, den Gläubigen seinen Geist mittheilt. Wer sich zu dem erhöhten Herrn bekehrt, für den fällt die Hülle, welche bisher die transitorische Bedeutung des Gesetzes verdeckte. Denn er empfängt eben damit den Geist, und wo der Geist des

---

1) Es bedurfte also auch hier einer ähnlichen Stellvertretung, wie bei der Loskaufung vom Fluche des Gesetzes (§. 80, b), wenn Paulus auch hier so wenig wie dort auf die Frage reflectirt, wie der Gesetzesgehorsam Christi die Wirkung haben konnte, uns von demselben zu entbinden. Er hielt sich eben an die ihm a priori feststehende Thatsache, daß mit der durch Christum gebrachten Kindschaft die Knechtschaft des Gesetzes aufgehört habe und daß, wenn Christus, der als der Sohn Gottes nicht unter dem Gesetz stand (§. 79, b), doch in seinem irdischen Leben (als Jude) demselben unterworfen war, dies nur ebenso stellvertretende Bedeutung haben konnte, wie wenn der Sündlose den Tod der Sünder starb. In diesem Sinne kann und muß man allerdings nach paulinischer Auffassung von einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung (oder obedientia activa) Christi reden, was R. Schmidt, S. 78 vergeblich bestreitet, aber dieselbe bezieht sich ausschließlich auf die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und zwar für Juden und Heiden, da das Israel zunächst gegebene Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens auch für alle Heiden verbindlich gewesen wäre, wenn seine Abrogation durch Christum nicht eingetreten wäre. Die Stelle Röm. 10, 4 kann hier nicht herangezogen werden, weil in ihr nur davon die Rede ist, daß mit Christo das Gesetz aufgehört hat, Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit und des Lebens zu sein.

Herrn ist, da ist Freiheit (2 Cor. 3, 16. 17). Die vom Geist getrieben werden, sind nämlich nicht mehr unter dem Gesetz (Gal. 5, 18); denn was das Gesetz mit seiner Forderung erstrebte und doch nicht erreichen konnte (Röm. 8, 3), das erreicht der Geist wirklich, indem auf seinen Antrieb die Forderung des Gesetzes (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*) erfüllt wird in denen, die *κατὰ πνεῦμα* wandeln (v. 4. Vgl. §. 86, a). An die Stelle des äußerlich im Buchstaben fixirten Gesetzes (2, 29: *γράμμα*) ist die im Innern des Menschen wirkende Macht des Geistes getreten. Darum ist der neue Bund, der den Bund der Knechtschaft ablöst, ein Bund des Geistes im Gegensatz zum Bunde des Buchstabens (2 Cor. 3, 6), das alte Wesen des Buchstabens hat durch unsere Befreiung vom Gesetz dem neuen Wesen des Geistes Platz gemacht (Röm. 7, 6)[2]). Aber obwohl so der im Gesetz offenbarte Wille Gottes erst wirklich die Garantie seiner Erfüllung erlangt hat, wirft sich der Apostel doch die Frage auf, wie die Losssprechung des Einzelnen vom Gesetz rechtlich zu rechtfertigen sei. Er geht davon aus, daß der Tod das Band jeder gesetzlichen Verpflichtung löst (v. 1), wie er es an dem Ehebande beispielsweise darlegt (v. 2. 3). Stand also auch der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande unter der Herrschaft des Gesetzes, so ist ja der alte Mensch nach §. 84, c mit Christo gestorben, das christliche Ich ist ein ganz neues Subject, das an keine Verpflichtungen des alten Ich mehr gebunden ist, vielmehr sich einen neuen Herrn wählen kann. Dieser aber wird selbstverständlich kein anderer sein, als Christus, durch dessen Tod er, nachdem er mit ihm in reale Lebensgemeinschaft getreten, dem Gesetz getödtet ist (v. 4); denn diesen Gedanken mit Geß, S. 176 auf den von 14, 8 f. zu reduciren widerspricht dem ganzen Zusammenhang. Als Gestorbene sind wir losgekommen von dem Gesetz, in dessen Gewalt wir bis dahin festgehalten wurden (v. 6. Vgl. Col. 2, 20), und da dies Sterben durch die Lebensgemeinschaft mit ihm vermittelt ist, so haben wir die Freiheit vom Gesetz *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Gal. 2, 4). Ebenso ist es nach Gal. 2, 20 die Folge des Mitgekreuzigtsein mit Christo, daß der Christ durchs Gesetz dem Gesetz gestorben ist, um hinfort Gotte zu leben (v. 19), nur daß hier der Tod jenes alten Ich als ein solcher dargestellt ist, zu welchem es durchs Gesetz selbst verurtheilt war.

b) Die Lehre von der christlichen Freiheit hatte für Paulus das besondere Interesse, zu verhindern, daß nicht die extrem judaistische Partei die von ihm gegründeten Heidengemeinden zwang, sich beschneiden zu lassen (Gal. 2, 3. 4. Vgl. 1 Cor. 7, 18) und die gesammte jüdische Lebensordnung anzunehmen (Gal. 2, 14: *ἰουδαΐζειν*), wobei sich immer wieder der Hintergedanke einschlich, daß das Heil durch solche Gesetzeserfüllung erworben

---

2) Die Freiheit vom Gesetz ist also nicht eine Licenz zum Sündigen (Röm. 6, 15); nicht um dem Fleische die Herrschaft zu überlassen, sind wir vom Gesetz befreit (Gal. 5, 13), sondern um fortan Gotte zu leben (Gal. 2, 19. Röm. 7, 4) und seinen Willen zu erfüllen, nur nicht mehr auf Grund der äußeren Gesetzesforderung, sondern auf den innern Antrieb des Geistes. Materiell soll durch diesen nichts anderes erzielt werden als durch jene; denn die Liebe, welche der Geist wirkt (§. 84, a), ist die Erfüllung des Gesetzes (Gal. 5, 13. 14. Röm. 13, 8—10). Es zeigt sich aber auch hier, wie die factische Gerechtigkeit nicht weniger wie die Gerechtsprechung in der Gnadenanstalt des Christenthums auf einem ganz neuen, dem ATlichen entgegengesetzten Wege zu Stande kommt.

werde[3]). Dagegen hält auch Paulus daran fest, daß jeder, der einmal beschnitten wird, auch verpflichtet sei, das ganze Gesetz zu erfüllen (Gal. 5, 3), und nur von diesem Gesichtspunkte aus konnte es für ihn ein Interesse haben, anzuordnen, daß der Beschnittene seine Beschneidung nicht rückgängig machen (1 Cor. 7, 18), sondern als Beschnittener d. h. in der mit der Beschneidung gegebenen Lebensordnung den Willen Gottes erfüllen soll (v. 19). So wenig freilich diese Gesetzeserfüllung ihm der Grund seines Heiles ist, so wenig ist sie für ihn durch das Gesetz als solches gefordert, das für alle Christen seine verbindliche Kraft verloren hat; es beruht die Verpflichtung dazu vielmehr lediglich auf dem allgemeinen christlichen Grundsatz, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in welchem ihn die Berufung getroffen hat (v. 17. 20). An sich waren auch die Judenchristen vom Gesetz frei, aber der Geist Gottes trieb sie, sich frei in die Lebensordnung zu fügen, die ihr Beschnittensein mit sich brachte und die ihre Vergangenheit sie als die specielle Forderung Gottes an ihren Wandel erkennen ließ[4]). Freilich wird Paulus in gemischten Gemeinden gefordert haben, daß die Judenchristen den Heidenchristen uneingeschränkte Brudergemeinschaft gewährten, daß also, wo die väterliche Sitte mit der christlichen Bruderpflicht in Conflict gerieth, jene unbedingt dieser weichen müsse; und hier machte ihm seine principielle Stellung zum Gesetz ein Schwanken unmöglich, wie wir es §. 43, d bei Petrus fanden, und löste mit einem Schlage die Schwierigkeiten, über welche die Urgemeinde so schwer hinauskam. Beruhte die Gesetzesbefolgung der Judenchristen nicht mehr auf der Verbindlichkeit des Gesetzes an sich, sondern auf dem für alle natürlichen Lebensverhältnisse gültigen Grundsatze, daß man sich den Pflichten, welche

---

3) Diese Freiheit der Heidengemeinden hatten die Urapostel nach §. 43, c ausdrücklich anerkannt, und die von ihnen aus Rücksicht auf die Diasporajuden hinzugefügte Clausel hatte keine principielle Bedeutung und war, wie wir sahen, dem Paulus für seine selbstständige Heidenmissionswirksamkeit keineswegs auferlegt. Es ist aber eine, obwohl sehr gangbare, dennoch irrige Auffassung, als ob Paulus d a r i n von den Uraposteln differirte, daß, während diese die Judenchristen noch an die Lebensordnung des mosaischen Gesetzes gebunden glaubten (§. 43, d), Paulus auch diese davon lossprach; er mußte diese Verpflichtung nur unter der Voraussetzung der principiellen Aufhebung des Gesetzes (not. a), welche die Urapostel allerdings nicht anerkannten (Vgl. Pfleiderer, S. 283), anders begründen als sie.

4) Wenn Pfleiderer, S. 298 dies für einen wunderlichen Einfall hält, weil sich diese Regel nur auf die verschiedenen Lebensstellungen in der Gesellschaft beziehe und nicht auf die jüdisch gesetzliche Lebensordnung, so zeigt eben die Thatsache, daß Paulus das Verbot, seine Beschneidung rückgängig zu machen, als erstes Beispiel für dieselbe anführt (v. 18), das Gegentheil und beweist außerdem, daß jenes nicht bloß den Grund hat, daß dies Zeichen „völlig gleichgültig sei“, weil dann auch jenes Verbot sehr unnöthig war. Wenn aber Paulus selbst nach Act. 20, 6. 24, 11 (vielleicht auch 18, 21) jüdische Festfeiern mitmacht und nach 18, 18. 21, 26 jüdische Gelübde auf sich nimmt, so hat ja Pfleiderer selbst unbefangener als die meisten Kritiker die Geschichtlichkeit dieser Thatsachen zugestanden (S. 508 f.), und in der That konnte Paulus nach dem Obigen sehr wohl für seine Person sich als τὸν νόμον φυλάσσων darstellen (21, 24) und es als eine Verleumdung darthun, daß er die Diasporajuden lehre, ihre Kinder nicht zu beschneiden und nicht nach den Gesetzen Mosis zu wandeln (21, 21), was doch, freilich mit anderer Begründung, auch Pfleiderer, S. 510 zugiebt.

dieselben nach der auch in ihnen waltenden göttlichen Ordnung auferlegen, nicht willkürlich entziehen dürfe, so versteht es sich von selbst, daß dieser Grundsatz seine Schranke an den höheren Pflichten des christlichen Gemeinschaftslebens, zu denen in erster Linie jene Brudergemeinschaft gehörte, fand. Hatte außerdem jene Ordnung, wonach keiner das sociale Band mit seiner früheren Religionsgemeinschaft willkürlich zerreißen sollte (v. 18), doch offenbar den Zweck, ihn zur Wirksamkeit unter seinen Religionsgenossen zu befähigen (Vgl. §. 42, c), so mußte es speciell für den Apostel, der, obwohl Jude, unter Heiden wirken sollte, umgekehrt Pflicht sein, um der Heiden willen ὡς ἄνομος zu leben (1 Cor. 9, 21. Vgl. Gal. 4, 12). Wo er aber mit Juden zu verkehren hatte, da mußte er, obwohl principiell wie alle Christen nicht mehr unter dem Gesetz stehend, sich dennoch verpflichtet fühlen, ὡς Ἰουδαῖος zu leben um der Juden willen (v. 20). Wenn er darum nach Act. 16, 3 um der Juden willen den Sohn einer jüdischen Mutter beschneidet, so widerspricht das seinen Grundsätzen nicht (Vgl. selbst Pfleiderer, S. 508), und Gal. 5, 11 scheint mir unzweifelhaft eine Anspielung auf ein solches Verhalten zu involviren, wonach er die Beschneidung, die er bei den Gläubigen aus den Heiden aus principiellen Gründen nicht zugesteht (Gal. 2, 3—5), doch unter gewissen Umständen (Vgl. Act. 21, 21) selbst forderte[5]). Nicht der Buchstabe des Gesetzes als solcher also, sondern die Erwägung dessen, was seine Berufspflicht in den concreten Verhältnissen, unter welchen er zu wirken hatte, forderte, war für die Art, wie er jenem allgemeinen christlichen Grundsatz folgte, maßgebend.

c) Wenn der Geist anstatt des Gesetzes die Christen zum Thun des Guten antreibt (not. a), so muß er auch dafür sorgen, daß dieselben wissen, was gut sei. Allerdings hat ja auch der natürliche Mensch in seinem νοῦς ein Sittenbewußtsein, aber da dasselbe durch die Sünde vielfach getrübt und verkehrt ist, so muß der νοῦς (durch den Geist) erneuert werden, um wieder in jedem Fall prüfen zu können, welches der Wille Gottes sei (Röm. 12, 2 und dazu §. 86, b. Anm. 5. Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 1, 10). So rechnete der Apostel auf die Bildung einer christlichen Sitte, auf die er immer wieder (1 Cor. 11, 16. 14, 33) ausdrücklich verweist, weil dieselbe für die Einzelnen, deren sittliches Bewußtsein noch nicht geläutert und durchgebildet genug ist, maßgebend sein muß. In gleichem Interesse beruft er sich auf sein eigenes Beispiel (Gal. 4, 12. 1 Cor. 4, 16. 17. 11, 1. Vgl. Phil. 3, 17. 4, 9), nicht als wolle er sich damit eine schlechthinige Mustergültigkeit seines Lebens vindiciren, sondern weil in jedem bereits gereifteren Christenleben sich anschaulich darstellt, welches die Lebensgestalt sei, die der Geist fordert und wirkt. Daher geht er auch 1 Cor. 11, 1 (Vgl. Eph. 5, 2) von seinem Vorbilde auf das absolute Vorbild Christi zurück, durch dessen Nachbildung erst

---

5) Dagegen hat Paulus die von dem Apostelconcil geforderten Enthaltungen, natürlich mit Ausnahme der Enthaltung von der πορνεία (§. 48, c) in seinen selbstständig begründeten Heidengemeinden nicht eingeführt, weil er doch nicht mehr auf eine Gesammtbekehrung Israels (vor dem Eingang der Heidenfülle) hoffte, also keinen Grund mehr hatte, die Freiheit der Heidenchristen mit Rücksicht auf die doch im Großen und Ganzen verstockte Synagoge zu beschränken. Wenn er um der schwächeren Mitchristen willen gewisse Rücksichten beim Genuß des Götzenopferfleisches, sowie anderer Adiaphora, verlangt (Vgl. §. 93), so ist das etwas ganz anderes.

das seine normativ wird; doch sahen wir §. 78, b. 86, c. Anm. 7, aus welchen Gründen dasselbe im Ganzen bei ihm zurücktritt. Wie nun Röm. 8, 2 von einem *νόμος τοῦ πνεύματος* die Rede ist, sofern der Geist im Christenleben die normgebende Macht ist, kann dies Gesetz auch der *νόμος Χριστοῦ* genannt werden, sofern ja jener Geist der Geist Christi ist und also seinen Willen, dem der Christ nach §. 76, a verpflichtet ist, kundthut, und in diesem Sinne nennt sich Paulus 1 Cor. 9, 21 einen *ἔννομος Χριστοῦ* (Vgl. Röm. 12, 11: *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες*, 16, 18. 2 Cor. 5, 9: *φιλοτιμούμεθα — εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*). Möglich, daß Gal. 6, 2, wo es sich um das Liebesgebot handelt, Paulus zugleich an die ihm aus der Ueberlieferung sicher bekannten dahin einschlagenden Aussprüche Christi denkt (5, 14. Röm. 13, 8. 9. Vgl. §. 25); doch beruft er sich nur 1 Cor. 7, 10. 9, 14 ausdrücklich auf Anordnungen Christi, und zwar mehr in Betreff äußerer Lebensverhältnisse. Als sein Apostel aber legt er sich, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 62, a), das Recht bei, im Namen Christi (5, 4) Anordnungen zu treffen, und wiederholt beruft er sich auf seine Vorschriften, die er den Gemeinden gegeben hat (7, 17: *οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι*. Vgl. 11, 34. 16, 1. 11, 2: *καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις*. Vgl. Phil. 2, 12).

d) Ohne Zweifel wurde auch in den gottesdienstlichen Versammlungen der heidenchristlichen Gemeinden das A. T. gelesen [6]). Dies war um so mehr nothwendig, als ja nach §. 73, a Alles in der Schrift zur Belehrung und Zurechtweisung der Christen geschrieben war (1 Cor. 10, 11. Röm. 15, 4). Dies gilt aber nicht bloß von den Stellen, die, weil sie direct auf die messianische Zeit hinweisen, Vorschriften für das Verhalten in derselben geben (2 Cor. 6, 2. Vgl. Eph. 5, 14). Denn als eine Gottesoffenbarung (§. 71, b) muß die Schrift in allen ihren Theilen zugleich den Willen Gottes kundthun und insofern auch jetzt noch die Christen über denselben belehren [7]). Allein dadurch wird nun nicht wieder die Schrift, die ja nach einer Seite hin durchweg gesetzlichen Charakter hat (§. 71, c), als Gesetz geltend gemacht, sondern eine Mahnung, die dem christlichen Bewußtsein an si[ch] feststeht, wird dadurch unterstützt, daß auch aus der Schrift erhellt, wie [sie] mit dem dort offenbarten Willen Gottes übereinstimme (Vgl. 1 Cor. 14, 3[4:] *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει*); und dies gilt natürlich besonders da, [wo] sogar das Gesetz im engeren Sinne in ähnlicher Weise gebraucht wird

6) Zwar beruft sich der Apostel in den Briefen an die rein heidenchristlichen [Ge]meinden nur da auf die Schrift, wo, wie in Galatien, durch die judenchristliche Agit[ation] dieselbe in einer Weise geltend gemacht war, welche die Darlegung ihres rechten Verst[änd]nisses nothwendig machte (Gal. 4, 21). Doch zeigt die Art, wie jene Agitatoren a[n die] Schrift als eine auch für diese Gemeinden gültige Autorität anknüpften, daß dieselbe in den Heidengemeinden als solche galt. Dann aber mußte selbstverständlich ihnen eine Kenntniß der Schrift vermittelt werden (Vgl. Röm. 7, 1).

7) So erhellt schon aus dem geschichtlichen Theil der Thora (Gen. 3, 16), da[ß] die Unterordnung des Weibes unter den Mann verlangt (1 Cor. 14, 34), so [ge]legentlich eine Ermahnung zur Mildthätigkeit (2 Cor. 9, 9. Vgl. Psalm 112, 9) a[ls] Warnung vor Selbstruhm (1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10, 17. Vgl. Jerem. 9, 23 [durch] Aussprüche der Psalmen und Propheten unterstützt werden.

8) Das geschieht nämlich nicht bloß, wo mittelst allegorischer Deutung ei

Stünde nun freilich der Christ von vornherein unter der ausschließlichen Herrschaft des Geistes, so bedürfte es solcher Hinweisungen auf die Offenbarung des göttlichen Willens in der ATlichen Schrift so wenig, wie der apostolischen Paränese überhaupt; der Geist würde ihn über das, was Gottes Wille ist, ebenso hinreichend erleuchten, wie zur Erfüllung dieses Willens antreiben. Da aber in der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens der Einfluß des Geistes auf den Einzelnen keineswegs ein überall gleicher und unbehinderter ist (§. 86, a), so muß ihm durch sie, wie auf den not. c bezeichneten Wegen, vielfach erst das Bewußtsein darüber, was der Wille Gottes sei, vermittelt werden. Dazu bedarf es freilich weniger einer speciellen Pflichtenlehre, als vielmehr einer Hinweisung auf den Gesammtcharakter des christlich-sittlichen Lebens, und dieser ergibt sich am klarsten aus der Offenbarung Gottes in Christo selbst. Daher sind die Motive, deren sich Paulus bei seinen Ermahnungen bedient, vielfach unmittelbar aus seiner Heilslehre entnommen[9]). Dabei ist dann freilich, wie bei der apostolischen Paränese selbst (Vgl. §. 86), vorausgesetzt, daß der Christ sich im Heilsstande befindet und die Gnadenthaten Gottes an sich erfahren habe, auf welche der Apostel provocirt, wie er ja auch nur dann des Gnadenbeistandes Gottes gewiß sein kann, der ihn befähigt, zu vollbringen, wozu jene Heilserfahrungen ihn verpflichten. Diese Gewißheit aber gründet sich auf das Bewußtsein seiner göttlichen Erwählung und Berufung.

---

setzesbestimmung eine ausdrückliche Beziehung auf die Verhältnisse der messianischen Zeit vindicirt wird (1 Cor. 9, 9. 10 und dazu §. 73, a. Anm. 1, d), oder wo von der Voraussetzung eines typischen Charakters der ATlichen Institutionen aus (§. 73, c) geltend gemacht wird, daß auch die Christen Gott ein Opfer darbringen (Röm. 12, 1), daß auch sie nach dem Ritus des Passahfestes den Sauerteig wegschaffen und ἐν ἀζύμοις leben müssen (1 Cor. 5, 7. 8), oder daß die Ordnungen des Priestergesetzes eine Anwendung auf die christlichen Gemeindeverhältnisse erleiden (9, 13). Vielmehr wird auch Gal. 5, 14 die Forderung der Christenliebe (v. 13) dadurch unterstützt, daß gesagt wird, in dem Gebot der Nächstenliebe (Levit. 19, 18) werde das ganze Gesetz erfüllt, und Röm. 13, 8–10 wird dies ausdrücklich unter Aufzählung einzelner Gebote des Dekalog nachgewiesen (v. 9). Vgl. Eph. 6, 2.

9) Mit dem Hinweis auf das Erbarmen Gottes, das unsern Dank erheischt, geht Paulus Röm. 12, 1 von der lehrhaften Darlegung des in Christo gegebenen Heils zur praktischen Ermahnung über. Wie er das Verpflichtende des Liebesbeweises Christi in seinem Tode hervorhebt, sahen wir §. 81, b; Röm. 15, 30. 1 Cor. 1, 10 ist der gemeinsame Herr und der gemeinsam angerufene Namen desselben das Motiv seiner Ermahnung. Wenn er vor der Hurerei warnt, so verweist er auf Gott, den wir für unsere Loskaufung verherrlichen sollen (1 Cor. 6, 20), auf den Geist, zu dessen Tempel er unseren Leib gemacht hat (v. 19), und auf die Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 15–17), mit der die buhlerische Lebensgemeinschaft unverträglich ist.

Achtes Capitel.

Die Prädestinationslehre.

Vgl. Weiß, die Prädestinationslehre des Apostels Paulus, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1857, 1. W. Beyschlag, die paulinische Theodicee. Berlin 1868.

§. 88. Die Erwählung und Berufung.

Die Heilsgewißheit des Einzelnen beruht auf seiner Berufung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde, durch welche sich der göttliche Erwählungsrathschluß an ihm zu verwirklichen beginnt. a) An sich hat Gott das absolute Recht, die Menschen von vornherein zum Heil oder zum Verderben zu erschaffen und durch freie Machtwirkung diesem Ziele zuzuführen; aber er hat sich in Betreff des christlichen Heils dieses Rechtes nur insofern bedient, als er unabhängig von allem menschlichen Thun und Verdienen nach seinem unbeschränkten Willen bestimmt, an welche Bedingung er seine Gnade knüpfen will. b) Die Bedingung, an welche er seine Erwählung gebunden hat, ist nun nichts anders als die Liebe zu ihm, welche er an den empfänglichen Seelen vorhererkennt. c) Die Erwählten aber werden berufen, indem Gott durch das Evangelium in ihnen den Glauben wirkt. d)

a) Ist der Entwicklungsgang des Christenlebens so mancherlei Störungen ausgesetzt (§. 86), die den Christen an der Erreichung seines Zieles hindern können, und vermag Gott allein, den, der in Versuchung ist, so zu stärken, daß er stehen bleibt (Röm. 14, 4. 16, 25), so muß der Christ die Gewißheit haben, daß Gott dieß auch thun wird. Diese Gewißheit gründet sich aber auf die Treue Gottes, welche die Versuchung nicht zu schwer werden läßt (1 Cor. 10, 13. Vgl. Marc. 13, 20) oder den Wankenden festigt, so daß er untadelig bleibt bis ans Ende (1, 8). Das setzt voraus, daß Gott dem Menschen sich gleichsam verpflichtet hat, und das hat er nach v. 9 gethan durch seine Berufung (Vgl. 1 Theff. 5, 24 und dazu §. 62, c). Wie die Berufung Israels eine unwiderrufliche Bestimmung zu dem ihm zugedachten Heilsgut ist (Röm. 11, 29, vgl. §. 72, d), so ist sie auch hier Bestimmung zu der jenseitigen Herrlichkeit (*εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*: 1 Cor. 1, 9 und dazu §. 77, d. Vgl. 2 Theff. 2, 14); darin liegt aber nothwendig auch, wie schon bei Petrus (§. 45), die Bestimmung zur Heiligkeit (*κλητοὶ ἅγιοι*: 1 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Vgl. 1 Theff. 2, 12. 4, 7), die Gott in ihnen wirken, bewahren und vollenden muß, wenn sie jenes Ziel erreichen sollen. Aber erst in unsern Briefen ist der Begriff der Berufung ganz bestimmt ausgeprägt zur Bezeichnung eines einmaligen sichtbaren Actes, in dem Gott gleichsam dem Menschen die Zusicherung gegeben hat, daß er ihn auf diesem Wege zur Heilsvollendung führen wolle, und dieser Act ist seine Hinzuführung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde [1]).

1) Dies erhellt besonders aus 1 Cor. 7, 18. 21. 22, wonach jeder in dem Lebens-

In diesem Acte drückt sich nämlich der göttliche Vorsatz aus, den Einzelnen zu dem Heile zu führen, wie es in der Gegenwart bereits verwirklicht und in seiner Vollendung noch bevorsteht (Röm. 8, 28: *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί*), und dieser Vorsatz ist Seitens des Berufenden auswahlmäßig gefaßt (9, 11: *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις ἐκ τοῦ καλοῦντος*) d. h. so, daß aus der Masse der Menschen diejenigen ausdrücklich auserlesen sind, welchen er als seinen Heiligen und Geliebten das Heil zu Theil werden lassen will (11, 28. Vgl. Col. 3, 12. Eph. 1, 4. 5.). Dieser innergöttliche unsichtbare Erwählungsrathschluß [2]) tritt also sichtbar in die Erscheinung in der Berufung zu der Gemeinde (1 Cor. 1, 26—28: *βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν — ὅτι — ἐξελέξατο ὁ θεός*. Vgl. 1 Theff. 1, 4. 5 und dazu §. 61, b). Indem durch sie Gott gleichsam den ersten Schritt thut, um den Vorsatz, den er zum Heile des Menschen gefaßt hat, auszuführen (Röm. 8, 30: *οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν*. Vgl. 9, 23. 24), gibt er ihnen die Zusicherung, daß er es auch an allen folgenden nicht werde fehlen lassen. Eben darum aber handelt es sich bei dem göttlichen Erwählungsrathschluß wirklich um die definitive Heilserlangung, und nicht bloß um die Zeitbestimmung für die Verwirklichung des Heils [3]).

---

verhältniß, in welchem er berufen wurde, als Christ verbleiben soll, und aus v. 17. 20, wo die Art der κλῆσις selbst als eine je nach der Lebensstellung, in welcher der Einzelne Christ wird, verschiedene bezeichnet wird. Sofern die Glieder der Christengemeinde Christo angehören, sind sie κλητοὶ Χριστοῦ (Röm. 1, 6); sofern sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, sind sie κλητοὶ ἐν κυρίῳ (1 Cor. 7, 22); sofern sie vom Gesetze frei sind, sind sie ἐπ' ἐλευθερίᾳ berufen (Gal. 5, 13). Wenn 1 Cor. 10, 27 καλεῖν von der Einladung zu einem Gastmahl steht, so hat dies natürlich mit der technischen Bedeutung des Wortes gar nichts zu thun.

2) Röm. 16, 13 steht ἐκλεκτός natürlich nicht im technischen Sinne der Erwählungslehre, sondern heißt: auserlesen, ausgezeichnet, wie §. 30, d. Im Uebrigen ist der Begriff der Erwählung durchaus nicht anders gefaßt, wie bei Petrus und Jacobus (§. 44. 54), nur daß es sich hier natürlich nicht um eine engere Auswahl aus dem erwählten Volke handelt, sondern aus der Menschheit überhaupt. Dagegen handelt es sich (Vgl. Beyschlag, S. 87) auch in unsern Briefen, wie bei der Erwählung Israels, um einen geschichtlichen Act Gottes und nicht um einen vorzeitlichen, da 2 Theff. 2, 13 die Lesart ἀπ' ἀρχῆς unecht ist (Vgl. §. 61, c) und 1 Cor. 2, 7 von dem ewigen Heilsrathschluß und nicht von der Erwählung redet.

3) Gegen v. Hofmann hat Beyschlag, S. 36 ausreichend gezeigt, daß im Begriff der Erwählung nothwendig ein Gegensatz gegen solche liegt, die nicht erwählt sind (Vgl. z. B. Röm. 11, 7); dann kann man dieselbe aber auch nicht mit ihm lediglich auf den Zeitpunkt beziehen, in welchem die Gnade heilkräftig an den Einzelnen herangebracht wird, so daß dadurch ein universeller Heilsrathschluß nicht ausgeschlossen wäre. Die Stelle Röm. 5, 18 sagt nur, daß das δικαίωμα Christi eine universelle Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht hat, wie das παράπτωμα Adams, während v. 19 sofort ausdrücklich nur οἱ πολλοί als solche bezeichnet werden, die dadurch factisch gerecht (und selig) werden; und Röm. 11, 32 sagt nach dem Zusammenhange nur, daß Gott sich schließlich der Juden wie der Heiden erbarme, da das artikulirte πάντας auf die ὑμεῖς und αὐτοί (v. 30. 31) d. h. auf die bekehrten Heiden und auf Israel (als Volk) geht. Diese Beziehung verlangt kein ἀμφοτέρους, wie B., S. 51 meint, während die Beziehung auf alle Einzelnen nothwendig das artikellose πάντας verlangen würde, was auch Pfleiderer, S. 253 f.

b) Es liegt im Begriffe der Auswahl, daß sie eine freie ist. Das Erbarmen Gottes, auf welchem dieselbe beruht, kann von nichts anderm abhängig sein als von dem sich erbarmenden Gotte selbst (Röm. 9, 15. 16); daher heißt es v. 18: ὃν θέλει, ἐλεεῖ. Bildet hiezu das ὃν θέλει, σκληρύνει den Gegensatz, so scheint es, daß Gott von vornherein die Einen zum Heil, die Andern zum Verderben erschaffen und bereitet habe, indem er die einen empfänglich machte und die andern verhärtete. In der That vindicirt der Apostel Gott als dem Schöpfer das absolute Recht, dies zu thun, wie der Töpfer im Gleichniß das absolute Recht hat, aus derselben Thonmasse Gefäße zu edlem und unedlem Gebrauch zu bilden (v. 20. 21)[4]). Dagegen setzt er das factische Verfahren Gottes in der Gegenwart, wo es sich um die Erlangung des christlichen Heiles handelt, ausdrücklich mit einem δέ in Gegensatz zu jenem in abstracto Gott vindicirten Rechte (v. 22). Die σκεύη ὀργῆς, κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν sind keineswegs Menschen, die er bereitet hat, um seinen Zorn und seine Macht, zu verderben, an ihnen zu offenbaren, sondern nach dem Zusammenhange die Juden, welche ihres Unglaubens wegen dem Zorne Gottes verfallen und somit zum Verderben reif waren, welche er aber, die Beweisung seines Zorns und seiner strafenden Macht aufschiebend, trotzdem bis dahin noch mit großer Langmuth getragen hat, um sie zur Buße zu führen (2, 4)[5]). Dem entsprechend kann

---

übersieht, der ebenfalls aus der geschichtsphilosophischen Betrachtung des Apostels über das Verhältniß der Berufung der Heiden zu der Israels (§. 91) dogmatische Schlüsse im Sinne Beyschlag's zieht, welche den Erwählungsbegriff aufheben.

4) Er scheint sogar angenommen zu haben, daß Gott sich in einzelnen Fällen dieses Rechtes bedient habe, um die Unbeschränktheit desselben zu beweisen. In diesem Sinne deutet er Aussprüche der Schrift über Jacob und Esau (Mal. 1, 2. 3. Vgl. Röm. 9, 13) einerseits und über Pharao andererseits (Exod. 9, 16. Vgl. Röm. 9, 17), weil sie, nach seiner Interpretationsweise ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang und ihre geschichtlichen Beziehungen genommen (Vgl. §. 74, c), ihrem Wortlaut nach diese Deutung zu fordern schienen. Mag man sich dogmatisch vorbehalten, daß auch an die, welche in dem Gange der reichsgeschichtlichen Entwicklung vom Heile ausgeschlossen erscheinen, Gottes Erbarmen noch irgendwo und -wie das Heil heranbringen kann; aber für Paulus ist zunächst jedenfalls Esau durch seine Ausschließung von der theokratischen Erbfolge vom Heile ausgeschlossen und ebenso Pharao, wenn Gott ihn verstockt, um an ihm seine Macht zu erweisen (in dem Gericht, das ihm den Untergang brachte). Die Erwägungen, durch welche Beyschlag das Beispiel Esaus zu entkräften sucht (S. 39), sind eben nicht als paulinisch erwiesen, und die über Pharao (S. 60) stützen sich auf die unzweifelhaft falsche Beziehung von v. 22 auf ihn.

5) Auch Beyschlag, S. 53 ff. hat den entscheidenden Wendepunkt, der Röm. 9, 22 im Gedankengange eintritt, richtig erkannt und schlagend erwiesen, daß die hier erwähnten Zornesgefäße nicht mit den v. 21 nur hypothetisch gesetzten σκεύη εἰς ἀτιμίαν identisch sein können, da ja Gott nicht zürnen kann über das, was er selbst gemacht hat. Was er aber S. 58 gegen die Calvinische Fassung einwendet, trifft ebenso seine Beziehung von v. 22 auf Pharas (Vgl. Anm. 4), da Gott wohl bei einer Mehrzahl, die bereits seinem Zorn verfallen, noch mit großer Langmuth warten kann, ob nicht etwa Einzelne aus ihr sich bekehren, nicht aber bei Pharao, den er selbst verstockt hat, um an ihm seine (richterliche) Macht zu beweisen. Grade daß Paulus das dem ἃ προητοίμασεν genau entsprechende ἃ κατήρτισεν absichtlich vermeidet, zeigt deutlich, daß er dasselbe objectiv

auch das προητοίμασεν in 9, 23 nicht auf die Erschaffung zu Barmherzigkeitsgefäßen gehen, sondern nur auf ihre Bereitung dazu durch die vorlaufende Gnade, die ja in der pädagogischen Leitung des Heidenthums, wie des Judenthums waltete (Vgl. §. 70. 72). Schon daß die Erwählung nach not. a in einer Auswahl aus der Gesammtzahl menschlicher Individuen besteht, schließt eine Erschaffung zweier Menschenklassen mit verschiedener Bestimmung aus und noch entschiedener alles, was Paulus nach §. 67 über die Uebertretung Adams und ihre Folgen lehrt, da von den von vornherein zum Verderben geschaffenen Menschen jedenfalls nur in sehr anderer Weise als von den zum Heil bestimmten gesagt sein könnte, daß sie durch die Uebertretung Adams unter die Herrschaft der Sünde und des Todes gekommen. Wenn Paulus v. 18 in einer an den Prädestinatianismus der Willkür streifenden Weise den unbeschränkten Willen Gottes bei seinem Erbarmen geltend macht, so geschieht es den Juden gegenüber, welche meinten, durch ihr unleugbares Gerechtigkeitsstreben (9, 31. 10, 2) einen Anspruch auf das Heil vor den Heiden voraus zu haben, um festzustellen, daß das Erbarmen Gottes, welches in der Erwählung liegt, nicht von dem Wollen und Laufen des Menschen abhängig sei (9, 16). Die κατ᾽ ἐκλογὴν πρόϑεσις darf nicht abhängig sein ἐξ ἔργων (v. 11); weil die ἐκλογή als letzter Grund des christlichen Heils, wie die Beschaffenheit dieses überhaupt, ein Gnadenact, eine ἐκλογὴ χάριτος sein muß (11, 5)[6]). Daraus folgt aber keineswegs, daß Gott nun nach reiner Willkür bestimmen muß, wessen er sich durch die Erwählung erbarmen will, sondern nur, daß es lediglich von ihm abhängt, an welche Bedingung er seine Erwählung zur Heilserlangung knüpfen will.

c) Die Stelle Röm. 8, 28—30 spricht es aufs Deutlichste aus, worauf

---

gefaßt haben will, was keineswegs, wie Pfld., S. 245 behauptet, wortwidrig ist (Vgl. 1 Cor. 1, 10). Sehr energisch bestreitet wieder derselbe die richtige Auffassung des v. 22. Aber vergeblich sucht er die Beziehung der Zornesoffenbarung auf das letzte Gericht (Vgl. Röm. 2, 5) abzuwehren und auch hier den Gedanken einzutragen, daß die Verstockung der Einen nur ein temporärer Zustand sei, der zuletzt in allgemeine Begnadigung enden werde (Vgl. dagegen Anm. 8), obwohl er selbst gesteht, daß derselbe hier vom Apostel ganz unberührt gelassen werde (S. 246). Vielmehr konnte nur darum neben dem nach 2, 4 selbstverständlichen Zweck der μακροϑυμία zugleich (καί: auch) der auf die Barmherzigkeitsgefäße bezügliche erreicht werden, weil ohne jene Langmuth das Endgericht die Zornesgefäße hinweggerafft, aber auch jede weitere Entwicklung (und damit die Berufung der Barmherzigkeitsgefäße) abgeschnitten hätte. Dagegen kann gar nicht die bloße „Erhaltung der Zornesgefäße" (S. 244) auf die μακροϑυμία zurückgeführt werden, die ohnehin gegenüber einer durch Gott selbst gewirkten Beschaffenheit keinen Sinn hätte.

6) Da das χάριτι und ἐξ ἔργων unvereinbare Gegensätze sind (v. 6, vgl. §. 75, b), weil alles menschliche Thun ein Verdienst mit sich bringt (4, 4), so würde eine ἐκλογὴ ἐξ ἔργων nicht mehr ein Gnadenact sein. Es genügt allerdings nicht, zu sagen, die Tendenz dieser Auseinandersetzung des Apostels sei ja, den Juden zu zeigen, daß sie nichts dawider einwenden können, wenn Gott nicht das Werkverdienst, sondern den Glauben zur Bedingung der Heilserlangung mache; denn mit Recht bemerkt Beyschlag, S. 33, daß es sich hier noch gar nicht um die Bedingung der Rechtfertigung mit ihrem οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ πίστεως, sondern um die Bedingung der Erwählung handelt, welche nach not. d die Bewirkung des Glaubens im Berufungsact zur Folge hat.

die Heilsgewißheit der Prädestinirten ruht. Die, welche Gott einmal zum Heile vorherbestimmt hat (v. 29), die führt er auch vom ersten Beginn ihres Christenlebens mit sicherer Hand der Vollendung zu (v. 30), so daß alles, was auf diesem Wege ihnen begegnet, zu ihrem Besten dienen muß (v. 28). Hier wird nun v. 29 ausdrücklich gesagt, daß er diejenigen vorher bestimmt hat, welche er vorher erkannt hat [7]). Dieses Vorhererkennen kann sich aber nur auf diejenige Beschaffenheit beziehen, von welcher Gott die Erwählung abhängig zu machen nach seinem freien Willen beschlossen hat, und welche das sei, liegt in dem Zusammenhange von v. 28 und 29 deutlich ausgedrückt. Wenn diejenigen, welchen alles zum Besten gereicht, einmal als die Gott Liebenden und sodann als die nach dem Vorsatz Berufenen bezeichnet werden (v. 28), so löst der begründend eingeführte v. 29 den scheinbaren Widerspruch dieses objectiven und jenes subjectiven Merkmals dahin, daß Gott eben die zum Heil bestimmt und also der Vorherbestimmung gemäß berufen hat (v. 30), welche er, scil. als solche, die ihn lieben, vorher erkannt hat. Auch 1 Cor. 8, 3 heißt es, daß, wer Gott liebt, von ihm als solcher erkannt ist, und nach 2, 9 hat Gott denen, die ihn lieben, alles Heil bereitet. Schon bei Jacobus fanden wir die Liebe zu Gott zur Bedingung der Erwählung gemacht (§. 54, a), und während nach ihm diese Liebe Gottes bei den πτωχοί gefunden wurde (2, 5), so sind es auch hier die vor der Welt Thörichten, Schwachen und Verachteten, welche Gott erwählt hat (1 Cor. 1, 27. 28. Vgl. §. 29, d). Natürlich ist aber diese Liebe bei Paulus nicht als eine menschliche Leistung gedacht, da eine solche nach not. b schlechterdings nicht Bedingung der Erwählung sein kann, vielmehr als der Gegensatz alles eigenen Thuns und Verdienens, als das reine, heilsbedürftige Verlangen nach Gott, das allein die volle Empfänglichkeit für seine Gnadenwirkung garantirt. Zwar muß auch *diese* Empfänglichkeit als durch die göttliche Lebensführung in ihnen gewirkt angesehen werden (Röm. 9, 23 προητοίμασεν. Vgl. not. b), aber eben in der Art, wie Einzelne durch die darin dem Menschen entgegenkommende Gnade sich zu solchen bereiten *lassen*, die für die entscheidende Gnadenwirkung empfänglich sind, erkennt sie Gott als die ihn Liebenden. Ebendarum sind auch die Weisen, Mächtigen und Edlen der Welt meistens nicht erwählt (1 Cor. 1, 26), weil diese im Stolz auf ihre Besitzthümer und in dem Befriedigtsein mit denselben das Bedürfniß nach etwas höherem nicht fühlen, das allein für die göttliche Gnade empfänglich macht.

d) Sollen die Erwählten von Gott berufen, d. h. zur Christengemeinde herzugeführt werden (not. a), so muß in ihnen der Glaube gewirkt werden,

---

7) Wenn Pfld., S. 249 wieder behauptet, daß das προγινώσκειν nur das Vorausausersehen bezeichnen könne, so hat auch er das sprachliche Recht dazu nicht nachgewiesen, da es Röm. 11, 2 (Vgl. §. 91, a), wie Petr. 1, 20 (Vgl. §. 48, a) nur „Vorhererkennen“ heißen kann. Aber auch der Context unsrer Stelle schließt seine Fassung aus; denn sollte wirklich das οὓς προέγνω nur „die Personen“, das καὶ προώρισεν nur „die Bestimmung“ des „Ausersehens = Auswählens“ bezeichnen, so würde dies eben durch die Wiederholung *desselben* Worts angedeutet sein. Auch nach Gal. 4, 9 ist das Erkanntsein von Gott der letzte Grund alles Heils (γνόντες τὸν θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ). Mit Recht dagegen bestreitet Pfld. die Beziehung des προγινώσκειν auf ein Vorauswissen des Glaubens.

ja die Berufung ist eben nichts anderes, als die göttliche Gnadenwirkung, welche den Glauben erzeugt und so, da ja der Gläubige von selbst sich getrieben fühlt, sich taufen zu lassen und Mitglied der Gemeinde zu werden, ihn in einer ihn innerlich nöthigenden Weise zu der Gemeinde herzuruft. Da aber der Glaube aus der auf göttlichen Befehl ergehenden Botschaft (von dem in Christo erschienenen Heil) hervorgeht (Röm. 10, 17. Vgl. 1 Cor. 15, 11), so vollzieht sich die Berufung durch Verkündigung des Evangeliums (Vgl. 2 Thess. 2, 14 und dazu §. 61, b. Eph. 3, 6)[8]). Nach 1 Cor. 2, 5 soll der Glaube der Christen nicht beruhen auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft d. h. nach dem Zusammenhange mit v. 4 auf der göttlichen Machtwirkung, die von dem im Evangelium wirkenden Gottesgeiste ausgeht. Darum ist der Glaube eine Gnadenwirkung (Vgl. 2 Thess. 3, 2. Phil. 1, 29), für welche der Apostel Gott Dank sagt (Röm. 1, 8. Vgl. 2 Thess. 1, 3. Eph. 1, 15. 16. Col. 1, 3), welche aber nicht bei allen eintritt, an die das Evangelium gelangt. Nicht für Alle ist das Evangelium eine Gotteskraft, sondern für die, welche (nach göttlichem Rathschluß) errettet werden (1 Cor. 1, 18) d. h. nach v. 24 für die Berufenen oder Erwählten (v. 27. 28). Für die aber, welche nicht erwählt sind und daher dem Verderben verfallen, ist das Evangelium nicht nur eine Thorheit (v. 18. 23), sofern es in seiner wahren heilbringenden Bedeutung ihnen verhüllt bleibt (2 Cor. 4, 3), sondern ein Geruch zum Tode (2 Cor. 2, 15. 16), sofern der Unglaube gegen das Wort Gottes sie nicht nur des einzigen Heilsmittels beraubt, sondern als strafbarer Ungehorsam ihnen sicheres Verderben bringt (2 Thess. 1, 8, vgl. §. 61, c). Denn auch hier erscheint der Unglaube gelegentlich ebenso als selbstverschuldeter Ungehorsam gegen die Wahrheit des Evangeliums (Gal. 5, 7. Röm. 10, 16), wie der Glaube als selbstthätiges Annehmen der Gnade (2 Cor. 6, 1), die im Evangelium dargeboten wird (Vgl. 1 Thess. 1, 6). Ja, in diesem Sinne ist offenbar 1 Cor. 1, 21. Röm. 1, 16 das Glauben nicht die Wirkung des Evangeliums, sondern die (vom Menschen selbst abhängige) Bedingung, unter welcher das Evangelium die Errettung wirkt (§. 82, d). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nur dadurch, daß die Erwählung, in Folge derer der Glaube gewirkt wird, nach not. c sich

8) Nach Gal. 1, 6 beruht die Berufung in dem Hulderweis, den uns Christus durch seinen Versöhnungstod gegeben; denn ohne diesen gäbe es keine erlöste Gemeinde und also auch keine Berufung zu ihrer Mitgliedschaft. Wenn aber das μετατίθεσθαι — εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον zugleich ein Abfall ist ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς, so erhellt daraus, daß die Berufung vermittelt war durch das wahre Evangelium, das jenen Versöhnungstod und die darauf gegründete Erlösung verkündete. Deshalb kann auch 5, 8 die menschliche Ueberredung zur judaistischen Irrlehre der göttlichen Gnadenwirkung der Berufung entgegengesetzt werden, welche demnach ein Bewegen zum Gehorsam gegen die Wahrheit (v. 7: τῇ ἀληθείᾳ — πείθεσθαι) und also durch das Evangelium vermittelt ist, dessen Inhalt die Wahrheit bildet (Gal. 2, 5. 14: ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου; 2 Cor. 6, 7: λόγος ἀληθείας. Vgl. Eph. 1, 13. Col. 1, 5). Sofern nun der Apostel die Glieder der Gemeinde zum Glauben bekehrt hat, kann die durch ihn vermittelte Berufung bezeichnet werden als eine Zeugung durch das Evangelium (1 Cor. 4, 15). Daß die Bewirkung des Glaubens in der Berufung nothwendig gesetzt ist, folgt auch daraus, daß Röm. 8, 30 die δικαίωσις ebenso als unmittelbare Folge der Berufung genannt wird, wie sie sonst an die Bedingung des Glaubens geknüpft erscheint.

selbst an eine bestimmte, vorher erkannte Beschaffenheit des Menschen gebunden hat, aus welcher mit innerer Nothwendigkeit das freie Annehmen des den Glauben wirkenden Wortes, die Erfüllung der Forderung des Gehorsams, den es beansprucht und bewirken will, hervorgeht [9]). So wenig Paulus demnach an eine unwiderstehliche Gnadenwirkung denkt, die bei dem Menschen keines Anknüpfungspunktes bedürfte, so fern liegt ihm der Gedanke an eine Unwiderruflichkeit derselben. Grade Gal. 4, 9, wo er unser Erkennen Gottes (das die Annahme des Evangeliums im Glauben voraussetzt) auf unser Erkanntsein (und die daraus folgende Erwählung, vgl. not. c, Anm. 7) zurückführt, redet er von dem drohenden Abfall, und die Möglichkeit eines solchen bildet die Grundvoraussetzung aller seiner Ermahnungen (Vgl. z. B. Gal. 5, 1—4. 2 Cor. 6, 1. Röm. 11, 20—22). Die ganze Erwählungslehre hat eben nur die Tendenz, den Gläubigen dessen gewiß zu machen, daß Gottes Gnade, die ihn berufen hat, ihn auch zu dem damit ihm in Aussicht gestellten Ziele führen kann und will (Vgl. not. a). Sie wird also i h r e r s e i t s es an nichts fehlen lassen, um den Glauben, den sie gewirkt und der die Bedingung aller Bewährung ist und bleibt (§. 86, d), auch zu bewahren und zu vollenden, so daß jedem Heilsverlangenden, s o l a n g e er nach dem Heil verlangt, der Weg zum Heile bereitet ist.

§. 89. Das Evangelium und der Apostolat.

Das Evangelium kann in der Berufung den Glauben nur erwecken, weil es ein zwar von Menschen verkündigtes, aber doch durch Gottes Geist mit Gotteskraft wirkendes Gotteswort ist. a) Zu seiner Verkündigung sind die Apostel von Gott erwählt und durch Christum berufen und ausgesandt, nachdem ihnen dasselbe unmittelbar durch Christum und seinen Geist offenbart ist. b) Das einzige specifische Kennzeichen dieser apostolischen Berufung ist der von Gott gegebene Erfolg ihrer gemeindegründenden Wirksamkeit, und nur indirect die Wundergabe. c) Im Unterschiede von den Zwölfen

---

9) Es wäre danach zu unterscheiden zwischen dem gehorsamen Annehmen des Worts Seitens des Menschen, welches aus der Liebe zu Gott, dem empfänglichen Heilsverlangen, hervorgeht, und zwischen der in Folge dessen durch das Wort im Menschen gewirkten Ueberzeugung von der Wahrheit des Worts, aus welcher dann wieder der rechtfertigende Heilsglaube im specifischen Sinne hervorgeht. Allein es muß zugestanden werden, daß Paulus hier so wenig wie in den Thessalonicherbriefen beides begrifflich geschieden hat. Wie das δέχεσθαι τὸν λόγον (1 Thess. 2, 13) Gott verdankt wird, so erscheint auch die ὑπακοὴ ἐθνῶν (Röm. 15, 18. Vgl. 1, 5. 16, 26: ὑπακοὴ πίστεως) als eine Gotteswirkung, und in dem Begriff der πίστις geht vollends beides unmittelbar zusammen. Der Apostel hat eben eine gedankenmäßige Vermittlung auf diesem Punkte noch nicht bedurft; ihm ist das Heil ebenso gewiß von seinem ersten Anfange an eine göttliche Gnadenwirkung, wie es ihm selbstverständlich ist, daß der Mensch dafür verantwortlich ist, ob diese Gnadenwirkung bei ihm eintritt oder nicht. Seine Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen (welches freilich nicht ein Vorhererkennen des Glaubens ist, den er ja selbst wirkt, aber der Empfänglichkeit, bei der er allein den Glauben wirken kann und will) deutet eine solche Vermittlung bereits an, ohne daß sie bei ihm durchgreifend vollzogen ist.

und denen, die etwa außer ihnen noch zur apostolischen Wirksamkeit berufen worden, ist Paulus sich bewußt, zum Apostel der Heiden berufen zu sein. d)

a) Soll das Evangelium in der Berufung mit Gottesmacht den Glauben wirken, so muß es eine Gotteskraft in sich tragen, und das ist zunächst schon darum der Fall, weil es eine von Gott kommende frohe Botschaft ist (*εὐαγγέλιον θεοῦ*: 2 Cor. 11, 7. Röm. 1, 1. 15, 16. Vgl. 1 Theff. 2, 2. 8. 9), in der also Gott selbst redet und den Menschen das von ihm in Christo bereitete Heil offenbart wird (*ἀποκαλύπτεται*: Röm. 1, 17. Vgl. Gal. 3, 23. *φανεροῦται*: 2 Cor. 2, 14. Röm. 3, 21. Vgl. Col. 1, 26)[1]. Als eine von Gott herrührende Botschaft steht sie, wie bei Petrus (§. 46, a), auf einer Stufe mit dem ATlichen Offenbarungswort (Röm. 3, 2. 4. 9, 6: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Vgl. 1 Cor. 15, 54: *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*), und Paulus überträgt, wie Petrus, ohne weiteres Stellen, die von diesem *ῥῆμα* handeln, auf jenes (Röm. 10, 8—18), er nennt es *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (1 Cor. 14, 36. 2 Cor. 2, 17. 4, 2. Vgl. 1 Theff. 1, 8. 2 Theff. 3, 1 und dazu §. 61, b) und versichert, daß es in Wahrheit Gottes Wort sei (1 Theff. 2, 13). Sofern nun Gott zur Ausrichtung dieser Botschaft sich menschlicher Organe bedienen muß, wird sein Wort verkündigt (*κηρύσσειν*: Gal. 2, 2. 1 Cor. 15, 11. 9, 27. Röm. 10, 8. Vgl. 1 Theff. 2, 9. Col. 1, 23), es ist ein *κήρυγμα* (1 Cor. 1, 21), das von dem Apostel als seinem Verkündiger ausgeht (1 Cor. 2, 4. 15, 14)[2]. Soll freilich durch diese nothwendige menschliche Vermittlung der göttliche Inhalt der Botschaft nicht seiner ihm eigenthümlichen Kraft und Wirksamkeit beraubt werden, soll Gott selbst durch seinen Botschafter in der Sache Christi reden (2 Cor. 5, 20), so muß dieselbe ohne menschliche Redeweisheit (1 Cor. 1, 17), d. h. ohne rhetorische und philosophische Kunst (2, 1), vom Standpunkte der menschlichen Weisheit aus als thörichte Predigt (1, 21. 3, 18. 4, 10) verkündigt, geschweige denn durch menschliche Zuthaten verfälscht werden (2 Cor. 2, 17. 4, 2: *καπηλεύειν*,

1) Zu bemerken ist, daß τὸ εὐαγγέλιον nicht bloß die Botschaft ihrem Inhalte nach, das Verkündete, bezeichnet, sondern auch den Act der Verkündigung (Röm. 1, 9. 1 Cor. 9, 18. 2 Cor. 8, 18. 10, 14), und der Genitiv dabei nicht bloß den Inhalt (εὐαγγέλιον Χριστοῦ, evangelium de Christo: Gal. 1, 7. 1 Cor. 9, 12. 18. 2 Cor. 2, 12. 9, 13. 10, 14. Röm. 1, 9. 15, 19. Vgl. 1 Theff. 3, 2. 2 Theff. 1, 8. Phil. 1, 27 und dazu Gal. 1, 16: εὐαγγελίζεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Vgl. Phil. 1, 15. 18), sondern auch denjenigen, der die Botschaft verkündigt (2 Cor. 4, 3. Röm. 2, 16. 16, 25. Vgl. 1 Theff. 1, 5. 2 Theff. 2, 14). Ebenso bezeichnet ὁ λόγος nicht nur das Wort der Verkündigung seinem Inhalte nach (Gal. 6, 6. Vgl. 1 Theff. 1, 6. Col. 4, 3. Phil. 1, 14), sondern auch den Act der Verkündigung (ὁ λόγος ἡμῶν: 2 Cor. 1, 18. Vgl. 2 Theff. 3, 14), namentlich wo die Art dieser Verkündigung näher bestimmt wird (1 Cor. 1, 17. 2, 1. 4. Vgl. λόγοι: 2, 4. 13. 14, 19). Der Inhalt dieses λόγος ist das Kreuz (1 Cor. 1, 18) oder die dadurch gestiftete Versöhnung (2 Cor. 5, 19). Auch der Inhalt des Evangeliums wird gelegentlich näher bezeichnet als die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Christus (2 Cor. 4, 4) oder als der Glaube an ihn, welcher als die Heilsbedingung verkündigt wird (Gal. 1, 23).

2) Statt dessen heißt es 1 Cor. 1, 6 das Zeugniß von Christo (μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ) oder 2 Theff. 1, 10: τὸ μαρτύριον ἡμῶν. (Vgl. auch 1 Cor. 2, 1: τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ). Auch der Inhalt des κήρυγμα ist Christus (Röm. 16, 25: κήρυγμα τοῦ Χριστοῦ. Vgl. 1 Cor. 15, 12. 2 Cor. 1, 19), den der Apostel verkündigt (2 Cor. 4, 5. 11, 4. Vgl. Phil. 1, 15) und zwar als gekreuzigten (1 Cor. 1, 23).

δολοῦν). Das Evangelium muß rein durch sich selbst wirken, nicht durch überredende Weisheitsworte — wodurch nur eine *πεισμονή* wie Gal. 5, 8 (§. 88, d. Anm. 8) erzielt werden könnte —, sondern durch den Beweis, welchen der in diesem Gotteswort wirkende Gottesgeist und die von ihm ausgehende Machtwirkung führt (1 Cor. 2, 4. Vgl. 2 Cor. 6, 7: *ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ*). Inhalt und Form des Verkündigten muß von diesem Geiste den Verkündigern gegeben sein (1 Cor. 2, 12. 13), so daß es ein *λόγος ἐν δυνάμει πνεύματος* ist (Röm. 15, 19. Vgl. 1 Theff. 1, 5). So wird also die gottesmächtige Wirkung des Evangeliums, das nicht, wie im urapostolischen Lehrbegriff (§. 40, b. 46, a. 52, b), das neue Leben, sondern den Glauben erzeugt, auf den in den Verkündigern wirksamen Gottesgeist (Vgl. schon §. 61, b) zurückgeführt. Und zwar besteht diese Inspiration derselben nicht bloß in der Erleuchtung, durch die sie die Wahrheit des Evangeliums erkennen, sondern in der Befähigung, dasselbe gotteskräftig und darum glaubenwirkend zu verkündigen [3]).

b) Zur glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums müssen also besondere Organe bevollmächtigt und ausgerüstet werden. Wie sollen sie glauben, wenn sie nicht gehört haben, wie sollen sie hören ohne einen Verkündiger, wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? (Röm. 10, 14. 15). In diesem Sinne sind die Apostel Gesandte, welche mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt sind (Gal. 2, 7. 1 Theff. 2, 4), Botschafter in der Sache Christi, durch welche Gott redet (2 Cor. 5, 20). Sie sind, als Diener des neuen Bundes (3, 6), ausschließlich gesandt, das Evangelium zu verkündigen (1 Cor. 1, 17) [4]), und zwar, um dadurch den Glauben zu bewirken (Röm. 1, 5: *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*. Vgl. 1 Cor. 3, 5: *διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε*). Erfolgt so die Berufung zur Christengemeinde durch Vermittlung des Apostolats, so muß es für diesen eine besondere Berufung geben, die wieder nach §. 88, a auf eine besondere Erwählung zurückweist. Gott hat den Apostel von Mutterleibe an ausgesondert (Act. 9, 15: *σκεῦος ἐκλογῆς*. Vgl. 26, 17) und berufen durch seine Gnade (Gal. 1,

3) Schon Christus verhieß seinen Jüngern, daß bei ihrer Zeugenschaft vor Gericht der Geist ihnen geben werde, was und wie sie reden sollen (Matth. 10, 19), und auch bei Petrus reden die Verkündiger des Evangeliums durch den heiligen Geist (1 Petr. 1, 12). Damit ist natürlich nicht eine mechanische Einflößung bestimmter Worte gemeint, da das Lehren des Geistes 1 Cor. 2, 13 den Gegensatz bildet zum Lehren menschlicher Weisheit, die auch nicht einzelne Worte einflößt, sondern dieselbe zu finden befähigt; der Geist erscheint vielmehr als Princip der Gnadengaben, mit denen Gott (oder Christus) seine Diener zu ihrem Dienst ausrüstet (Vgl. §. 84, a. Anm. 3). Daher eben ist jede Gnadengabe, die Paulus durch seine Verkündigung mittheilen will, eine vom Geist gewirkte (Röm. 1, 11), und wenn er mit der Fülle des Segens kommt, so ist dieser Segen doch ein von Christo ausgehender (15, 29), der ihn durch seinen Geist, mit dem er seinen Apostel ausrüstet, gewirkt hat. Die Gemeinde, welche Paulus durch seine Predigt gesammelt, ist ein Brief, von Christo mittelst des Geistes des lebendigen Gottes in die Menschenherzen geschrieben (wo dieser Geist den Glauben erweckt hat), welcher aber durch die Dienstleistung des Apostels zu Stande gekommen ist (2 Cor. 3, 3).

4) Dies will Paulus so streng genommen wissen, daß er nur gelegentlich sich dem Geschäft des Taufens unterzog (1 Cor. 1, 14—16), das er für gewöhnlich andern überließ, wie übrigens auch Petrus gethan zu haben scheint (Act. 10, 48).

15), er ist ein *κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ* (1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Vgl. Eph. 1, 1. Col. 1, 1), *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* (Röm. 1, 1)[5]). Da nun die allgemeine Christenberufung durch die Verkündigung von Christo vermittelt ist, so müssen die Apostel, welche dies Evangelium allen Andern verkündigen sollen, durch Vermittlung Christi selbst berufen sein (Röm. 1, 5: *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν*. Vgl. Act. 20, 24), der sie ausgesandt hat (1 Cor. 1, 17: *ἀπέστειλέν με Χριστός*; daher *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1, 1. 2 Cor. 1, 1. 11, 13. Vgl. 1 Thess. 2, 6. Eph. 1, 1. 3, 5. Col. 1, 1, wie 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25: *ἀπόστολος ἐκκλησίας*). Mit großem Nachdruck hebt Paulus hervor, daß er *ἀπόστολος* sei *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός* (Gal. 1, 1). Diese Vermittlung seiner Berufung oder seine Aussendung durch Christum ist aber damals erfolgt, als er den Herrn gesehen hat (auf dem Wege nach Damascus §. 58, c), und daher gehört dies Ereigniß wesentlich zu den Bedingungen seiner apostolischen Würde (1 Cor. 9, 1. 15, 8. 9. Vgl. Phil. 3, 12)[6]). Wie nun bei der Apostelberufung an die Stelle des Evangeliums von Christo Christus selbst, so tritt an die Stelle der Kundmachung der Wahrheit durch das Evangelium die unmittelbare Offenbarung. Es gefiel Gott, der den Apostel erwählt und berufen hat, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, damit er ihn verkündigen könne (Gal. 1, 16). Nicht von Menschen hat er das Evangelium empfangen und gelernt, sondern durch die ihm von Christo zu Theil gewordene Offenbarung (*δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*: v. 12), und er beweist dies dadurch, daß schon sein Verkehr mit den älteren Aposteln gar nicht der Art war, um von ihnen das Evangelium zu lernen (v. 13—24), daß vielmehr sein Evangelium von ihnen als ein eigenthümliches anerkannt (2, 1—10) und von ihm selber erforderlichen Falls ihnen gegenüber geltend gemacht ist (v. 11—21). Christus hat sich ihm selbst offenbart, nicht nur, indem er ihm auf dem Wege nach Damascus erschien, sondern auch indem er ihm die ganze Bedeutung seiner Person und seines Werkes durch Gesichte und Offenbarungen (2 Cor. 12, 1—7. Vgl. 1 Cor. 11, 23 und dazu §. 85, b) kundthat und ihn die Tiefen der göttlichen Heilsrathschlüsse erkennen lehrte durch seinen Geist[7]).

---

5) Auch diese auswahlmäßige Berufung beruht auf einem göttlichen Vorhererkennen (Vgl. §. 88, e); denn Gott, welcher die Herzen prüft, hat den Apostel tüchtig befunden, mit dem Evangelium betraut zu werden (1 Thess. 2, 4), was hier natürlich so wenig wie bei der allgemeinen Christenberufung ausschließt, daß Gott ihn zu diesem Dienste tüchtig gemacht hat (2 Cor. 3, 6). Die göttliche Gnade, die alle Erwählten zu Mitgliedern der Christengemeinde beruft, hat ihn, indem sie ihn zum Christen berief, zugleich speciell zum Apostel berufen (ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι: Gal. 2, 9. 1 Cor. 3, 10. Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15 und dazu §. 75, c).

6) Dadurch, daß Christus ihn in Vollziehung des väterlichen Willens ausgesandt hat, steht er aber in einem ähnlichen Dienstverhältniß zu Christo, wie zu Gott. Er ist Gottes Diener (διάκονος: 2 Cor. 6, 4. Vgl. 2 Cor. 3, 7—9. Röm. 11, 13), sein Mitarbeiter (συνεργός: 1 Cor. 3, 9. Vgl. 1 Thess. 3, 2), der οἰκονόμος über seine μυστήρια (1 Cor. 4, 1. 2 und dazu §. 75, a. Vgl. 9, 17); er ist aber zugleich Christi Diener (διάκονος: 2 Cor. 11, 23. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7; ὑπηρέτης: 1 Cor. 4, 1; λειτουργός: Röm. 15, 16) und Knecht (δοῦλος: Gal. 1, 10. Röm. 1, 1. Phil. 1, 1).

7) Es erhellt hier aufs Neue, daß dieser offenbarungsmäßige Ursprung seines Evan-

Die Geistesbegabung, welche dieser Offenbarungshergang voraussetzt, ist nach §. 84 natürlich nichts, was dem Apostel ausschließlich eigen wäre. Specifisch ist ihm nur dies, daß er die Erkenntniß der Heilswahrheit, die alle andern durch apostolische Verkündigung empfangen, unmittelbar von Gott durch Christum oder durch seinen Geist empfangen hat und so zum Diener des neuen Bundes befähigt ist (2 Cor. 3, 5. 6)[8].

c) Die Verkündigung des Evangeliums ist keineswegs an den Apostolat gebunden, selbst nicht die berufsmäßige (1 Cor. 9, 14), welche das Recht begründet, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen (v. 7—13); Paulus nennt eine lange Reihe von Mitarbeitern (Röm. 16, 3. 9. 21. Vgl. Phil. 2, 25. 4, 3. Col. 4, 11. Philem. 1. 24), die wie Timotheus (1 Thess. 3, 2) mit ihm *συνεργοὶ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* waren und wie er das Werk des Herrn trieben (1 Cor. 16, 10). War auch die gewöhnliche Aufgabe dieser Mitarbeiter mehr die Pflege und Förderung der Gemeinden, so konnte doch auch ihre Wirksamkeit gelegentlich eine glaubenerweckende sein, da er sich und den Apollos gemeinsam bezeichnet als *διάκονοι, δι᾽ ὧν ἐπιστεύσατε* (3, 5). Dennoch bleibt dieser Erfolg der evangelischen Verkündigung das specifische Zeichen der Apostelwürde; denn um seinetwillen ist er ja zum Apostel berufen (not. b) und wirkt der Geist (als Princip der Gnadengaben) in ihm die Befähigung zur gottesmächtigen Verkündigung des Evangeliums nach Inhalt und Form (2, 13. Vgl. not. a). Daß Paulus mit dem Evangelium betraut ist (Gal. 2, 7), erkennen die Urapostel daran, daß Gott wirksam gewesen ist, um ihm diesen Erfolg zu geben (v. 8). Wie die Erwählung zum Heil überhaupt daran erkannt wird, daß das Evangelium an dem Einzelnen wirk-

---

geliums keineswegs ausschließt, daß Paulus die geschichtlichen Elemente seiner Predigt aus der Ueberlieferung aufgenommen (§. 78, a) und sich vielfach an die hergebrachten Lehrformen angeschlossen hat (§. 58, d); aber in diesem Allen liegt das eigentlich Wirkungskräftige seiner Verkündigung nicht. Sein Evangelium ist ja nicht eine Mittheilung geschichtlicher Thatsachen als solcher oder ein eigenthümliches Lehrsystem, sondern zunächst nichts anderes als die Kundmachung des Geheimnisses des göttlichen Heilsrathschlusses (Röm. 16, 25: ἀποκάλυψις μυστηρίου), dessen Inhalt (1 Cor. 2, 7) Gott den Aposteln durch seinen Geist offenbart hat (v. 10. 12. Vgl. Eph. 3, 3. 5).

8) Paulus meint nur a u ch den Geist Gottes zu haben (1 Cor. 7, 40) und legt darum seiner in diesem Geiste abgegebenen γνώμη über Dinge, welche die Heilswahrheit nicht betreffen, keine bindende Autorität bei (7, 25. 35. Vgl. 2 Cor. 8, 10 mit v. 8), wenn er auch sich bewußt ist, kraft der Barmherzigkeit, die er vom Herrn empfangen, indem er zum Apostel berufen, glaubwürdig (1 Cor. 7, 25: πιστός) zu sein und so seine γνώμη als beachtenswerth geltend machen zu können. Aber mit seinem speciellen Beruf hängt es zusammen, daß er in Kraft seiner Sendung die Vollmacht hat, im Namen Christi Anordnungen in den Gemeinden zu treffen (1 Cor. 14, 37 lies: ἃ γράφω ὑμῖν ἐντολὴ κυρίου ἐστίν. Vgl. §. 62, a. 87, c), wofür er den Gehorsam der Gemeinden beansprucht (2 Cor. 2, 9. 7, 15. 10, 6. Vgl. Phil. 2, 12. Philem. v. 21), obwohl er von diesen seinen Anordnungen im Namen Christi immer noch die unmittelbaren Anordnungen Christi selbst unterscheidet (1 Cor. 7, 10. 9, 14). Dahin gehören namentlich auch die im Namen Christi ausgesprochenen Strafverfügungen (1 Cor. 5, 4), hinsichtlich derer er nicht zweifelt, daß der Erfolg bewähren werde, wie Christus in ihm und durch ihn geredet hat (2 Cor. 13, 3. 4. Vgl. 10, 6). Doch darf diese Vollmacht, die ihm der Herr gegeben hat, immer nur zur οἰκοδομή und nicht zur καθαίρεσις der Gemeinde dienen (2 Cor. 10, 8. 13, 10).

sam wird (1 Thess. 1, 4. 5. Vgl. §. 61, b), so wird die Erwählung zum Apostolat daran erkannt, daß diese Wirkung von der Predigt des Apostels ausgeht (1 Cor. 9, 1). Da aber durch die glaubenweckende Predigt die Einzelnen zur Mitgliedschaft der Christengemeinde berufen werden, so ist der specifische Erfolg der apostolischen Predigt die Gemeindegründung (1 Cor. 3, 10: *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι — θεμέλιον τέθεικα.* Vgl. v. 6—8: *ἐφύτευσα*)[9]. Christus wirkt freilich durch den Apostel nicht nur *λόγῳ*, sondern auch *ἔργῳ* (Röm. 15, 18); in jener Beziehung ist es die *δύναμις πνεύματος*, welche sich in dem Erfolg seiner Wirksamkeit beweist, in dieser ist es die *δύναμις σημείων καὶ τεράτων*, die an ihm sichtbar wird (v. 19). Auch diese *σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις* betrachtet er daher 2 Cor. 12, 12 als Erkennungszeichen seines Apostolats (*σημεῖα τοῦ ἀποστόλου.* Vgl. Act. 15, 12)[10]. Allein dieselben konnten nur indirect denselben bezeugen, sofern der, welcher so sichtlich sich des Beistandes Christi erfreute, sich nicht lügenhafter Weise für seinen Apostel ausgegeben haben konnte.

d) Was Paulus über den Apostolat lehrt, ist sichtlich abstrahirt aus seinem eigenen apostolischen Bewußtsein und seiner Lebenserfahrung. Es leidet darum auch nur theilweise unmittelbare Anwendung auf die Urapostel, die er aber als solche anerkennt (Gal. 1, 17: *οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι*). Er nennt sich den Geringsten unter den Aposteln, der nicht werth sei, den Apostelnamen zu führen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe (1 Cor. 15, 9); aber er spricht es auch mit Dank gegen die göttliche Gnade freimüthig aus, daß er mehr als alle gearbeitet habe (v. 10). Uebrigens scheint Paulus den Kreis der Apostel nicht auf sich und die Urapostel beschränkt zu haben[11].

9) Daher ist es der Grundsatz des Apostels, das Evangelium nur da zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht bekannt wird (Röm. 15, 20), damit so sein specifisch-apostolischer Beruf sich bewähren könne. Wie er Einzelne, die er bekehrt hat, seine (geistlichen) Kinder nennt (1 Cor. 4, 17. Vgl. Philem. v. 10), so ist er auch der Vater der Gemeinden, die er gezeugt hat (1 Cor. 4, 15. Gal. 4, 19), ist ihr Apostel im engeren Sinne (1 Cor. 9, 2). Sie sind das Siegel seines Apostolats (1 Cor. 9, 2), sein Empfehlungsbrief (2 Cor. 3, 2).

10) Nach der ersten Stelle ist es klar, daß darunter unmöglich bloß Machtwirkungen auf geistigem Gebiete verstanden werden können. Welcher Art aber sonst diese Wunder waren, wissen wir nicht. Gelegentlich hören wir, daß Paulus die Wundergabe des Zungenredens in besonders hohem Grade besaß (1 Cor. 14, 18) und daß er sich die Vollmacht zutraut, mit Hülfe der δύναμις Χριστοῦ, die ihm auch sonst beiwohnt (2 Cor. 12, 9), einen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches (1 Cor. 5, 4. 5), d. h. eine körperliche Krankheit über ihn zu verhängen, die der Satan herbeiführen sollte (Vgl. Act. 13, 9—11). Wenn er sich 2 Cor. 12, 1—7 seiner Gesichte und Offenbarungen rühmt, so wurden solche auch Anderen in der Gemeinde zu Theil (1 Cor. 14, 6. 26. Vgl. Eph. 1, 17), der es an Wundergaben mancherlei Art überhaupt nicht fehlte (1 Cor. 12, 9. 10. 29. 30). Auch die Erscheinung Christi, die ihm zu Theil geworden war, ist an sich nicht ein specifischer Beweis seines Apostolats. Ohne sie hätte er kein Apostel sein können (1 Cor. 9, 1 und dazu not. b), aber Christus war auch mehr als fünfhundert Brüdern erschienen, ohne daß diese darum Apostel wurden (1 Cor. 15, 6). Wenn er bei dieser Erscheinung zum Apostel berufen zu sein behauptete, so blieb doch das einzige entscheidende Kriterium für die Wahrheit dieser Aussage der Erfolg seiner gemeindegründenden Wirksamkeit.

11) Zwar wenn er 1 Thess. 2, 4. 6 auch Silvanus und Timotheus als Apostel

Aber seinen Apostolat hatten die Urapostel in Jerusalem nicht nur überhaupt anerkannt, sie hatten sich auch speciell überzeugt, daß er nach der ihm gegebenen Gnade mit dem εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας betraut sei, wie Petrus mit dem εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal. 2, 7—9). Er selbst war sich bewußt, daß der Zweck seiner ἀποστολή war, den Gehorsam des Glaubens zu wirken unter allen Völkern (Röm. 1, 5. Vgl. v. 14), daß er der λειτουργὸς Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη (15, 16), der ἀπόστολος ἐθνῶν sei (11, 13. Vgl. Eph. 3, 8. 1. Act. 26, 17). Als solcher hatte er den Heiden das Evangelium zu verkündigen und sie dadurch zur Mitgliedschaft der Gemeinde zu berufen. Damit war schon gegeben, daß die Heiden als solche und nicht erst nach Annahme der Beschneidung und des Gesetzes (wodurch sie ja Juden wurden) zur Theilnahme an dem christlichen Heil berufen waren. Das führt uns aber nach der Eigenthümlichkeit unsers Apostels (Vgl. §. 69, a) auch hier von der mehr dogmatischen Betrachtung der Erwählung und Berufung zu der Frage, wie dieselbe sich geschichtlich, d. h. also insbesondere im Verhältniß zu den beiden großen Theilen der vorchristlichen Menschheit, Heiden und Juden, verwirklicht habe.

§. 90. Die Berufung der Heiden.

Die Universalität des christlichen Heils ist ebenso begründet in dem allgemein menschlichen Heilsbedürfniß, wie in seiner völligen Neuheit, in der Einheit Gottes, wie in der Allherrschaft Christi. a) Hatte sich Gott auch den Heiden gegenüber nicht durch eine Verheißung gebunden, so war doch die Ausdehnung der Berufung auch auf sie vielfach in der Schrift geweissagt worden. b) Die Prärogative Israels, wonach es zuerst das Heil erlangen sollte, war auch durch die Heidenmission des Apostels nicht verleugnet, sofern die von ihm bekehrten Heiden nur in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. c) Daß aber dazu nicht der Durchgang durch das Proselytenthum gehöre, beweist Paulus daraus, daß die Rechtfertigung, auf der die Verheißung ruht, dem Abraham, als er noch unbeschnitten war,

---

Christi zu bezeichnen scheint, die mit dem Evangelium betraut sind, so kann hier zweifelhaft bleiben, ob der Plural nicht bloß rhetorische Figur ist, zumal Timotheus, so oft er auch sonst genannt wird, überall nur als sein Mitarbeiter erscheint. Dagegen redet Paulus 1 Cor. 15, 7 von allen Aposteln im ausdrücklichen Unterschiede von den Zwölfen (v. 5). Namentlich scheint unter jene Jacobus eingeschlossen zu sein, der auch Gal. 1, 19, wie 1 Cor. 9, 5 die Brüder des Herrn überhaupt, in gewissem Sinne den Aposteln gleichgestellt wird, und vielleicht dachte ihn Paulus bei der nach 1 Cor. 15, 7 ihm zu Theil gewordenen Erscheinung Christi zu apostolischer Wirksamkeit berufen. Auch Barnabas, der Act. 14, 4. 14 gradezu ἀπόστολος heißt, stellt er Gal. 2, 9 ganz mit sich auf eine Linie (Vgl. auch 1 Cor. 9, 6). Die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, die dem Apostel in Corinth entgegentraten (2 Cor. 11, 5. 12, 11), weist er mit ihrem Anspruch auf apostolische Würde nicht einfach ab, sondern er sucht aus andern Gründen darzuthun, daß sie ψευδαπόστολοι seien (11, 13). An sich muß er es also für möglich gehalten haben, daß auch Andere außer ihm und den Zwölfen zu apostolischer Wirksamkeit berufen werden könnten.

lediglich auf Grund des Glaubens ertheilt, und dadurch das Heil auch den geistlichen Kindern Abrahams zugänglich gemacht sei. d)

a) Die Universalität des christlichen Heils war dem Apostel mit seiner ganzen Auffassung desselben von vornherein gegeben (Vgl. §. 58, c). Ging er von dem allgemein menschlichen Bedürfniß der δικαιοσύνη aus, so war darin kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, sie entbehrten beide der Gerechtigkeit (Röm. 3, 22. 23), weil sie beide unter der Sündenherrschaft standen (v. 9), die als solche von dem Unterschied der vorchristlichen Religionen ganz unabhängig war und in der allen Menschen gemeinsamen Abkunft von Adam ihren letzten Ursprung hatte. Muß demnach einmal Gott selbst ohne ihr Zuthun und aus freier Gnade den Menschen die Rechtfertigung ertheilen, da sie durch sich selbst die Gerechtigkeit nicht haben und nicht erlangen können, so wird der Weg, auf dem er dies thut, nur Einer sein können, wie er selbst nur Einer ist (v. 30). Wenn man die Einheit Gottes nicht preisgeben will, so ist Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden Gott (v. 29), sein allein durch ihn selbst bedingtes Handeln in der Rechtfertigung kann also bei beiden nur das gleiche sein. Faßt man von der andern Seite das neue Leben ins Auge, das durch die Gnade im Menschen hergestellt werden soll, so ist dies eine Neuschöpfung, der gegenüber der Unterschied der vorchristlichen Religionen ebenfalls etwas durchaus gleichgültiges ist (Gal. 6, 15). Diese Neuschöpfung kommt in Allen in gleicher Weise durch die Lebensgemeinschaft mit Christo zu Stande, in welcher die Unterschiede des vorchristlichen Lebens verschwinden (Gal. 3, 28. 1 Cor. 12, 13. Vgl. Col. 3, 11) und nur noch der Glaube etwas gilt, der die Bedingung derselben ist (Gal. 5, 6). Der erhöhte Herr endlich, dem der Apostel seine Errettung verdankte, war nicht bloß der Messias der Juden; er war der Allherrscher, und es hieße seine κυριότης beschränken, wenn man nicht zugeben wollte, daß er reich genug ist, Alle ohne Unterschied, Heiden wie Juden, zu erretten, wenn sie ihn im Glauben anrufen (Röm. 10, 12. Vgl. v. 14).

b) Ist aber auch das christliche Heil ein universelles, so ist doch die Stellung der Juden und Heiden zu demselben keine ganz gleiche. Die Verheißung dieses Heils war den Juden aus Gnaden geschenkt (Gal. 3, 18); aber nachdem Gott einmal diese Verheißung gegeben, hatte er sich ihnen auch zu ihrer Erfüllung verpflichtet (Röm. 15, 8. Vgl. §. 72, d). Den Heiden gegenüber hatte er sich nicht durch eine ähnliche Verheißung gebunden, sie mußten rein die Barmherzigkeit Gottes preisen, wenn er sich ihrer Noth erbarmte (v. 9), wenn er den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit dadurch bewies, daß er nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden sich etliche zu Gefäßen seiner Barmherzigkeit berief (9, 23. 24. Vgl. Eph. 1, 11—14. 3, 6). Allein auch von dieser Seite her scheint die Berufung der Heiden keiner besonderen Rechtfertigung zu bedürfen, da sie ja nur eine reichere Beweisung seiner Barmherzigkeit ist, die ihrem Wesen nach eine freie und unbedingte ist (v. 15). Am wenigsten konnten die Juden daran Anstoß nehmen; denn wenn Gott auch den Heiden selbst keine Verheißung gegeben hatte, so hatte doch die Weissagung der Schrift, die sie kannten und anerkannten, vielfältig die Berufung der Heiden in Aussicht genommen (§. 73, b).

c) Bei der Weissagung von der Berufung der Heiden war freilich überall die Voraussetzung, daß Israel zuerst an dem messianischen Heil Antheil erlangen

sollte und durch seine Vermittlung dasselbe zu den Heiden kommen. In dieser Voraussetzung stimmt Paulus mit den Uraposteln (§. 43, a) überein, wenn auch nach ihm das Heil zuerst den Juden bestimmt ist (Röm. 1, 16). So lange nun die Bekehrung von Heiden etwas Vereinzeltes blieb und der Grundstock der Gemeinde ein judenchristlicher war, blieb diese Prärogative Israels unangetastet; als aber durch die Heidenmission des Apostels die Heiden in Menge zur Gemeinde geführt wurden und der ganze Charakter derselben ein überwiegend heidenchristlicher wurde, mußte die Frage entstehen, wie die Berufung der Heiden mit der Erwählung Israels auszugleichen sei, die auch für Paulus den unverlierbaren Vorzug des Judenthums bildete (§. 72, d). Wenn auch Paulus durch die Art, wie er nach der Apostelgeschichte überall zuerst bei den Juden anknüpfte, principiell diese Prärogative Israels wahrte (Vgl. Pfld., S. 509), so war doch damit factisch wenig geändert; seine ihm speciell gegebene Aufgabe war doch nach §. 89, d die Heidenmission als solche und ihr, ohnehin den aller andern Apostel weit überragender, Erfolg die Bildung einer Heidenkirche, welche vor Israel und an der Stelle Israels des messianischen Heils theilhaftig ward. Dies war auch für das Bewußtsein des Heidenapostels nur so zu rechtfertigen, daß die Heiden, obwohl sie nicht leibliche Nachkommen Abrahams waren, doch in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen wurden. Durch einen Act der göttlichen Allmacht und Güte waren die Zweige des wilden Oelbaums eingepfropft in den edlen Oelbaum, dessen Wurzel die Erzväter sind (11, 16—24, besonders v. 17. 22. 24. Vgl. Eph. 2, 11—13. 19), und so war es doch das von ihnen stammende Israel, das die Verheißung erlangt hatte, wenn auch in der neuen Gestalt, die es durch die Einverleibung der gläubigen Heiden gewonnen hatte. Ja, in ihm vollendete sich erst das Ideal der Theokratie (Vgl. §. 44. 45), dessen Repräsentant nun nicht mehr das irdische Jerusalem mit seinen Kindern (Gal. 4, 25) ist, sondern das obere Jerusalem, das die Mutter der Christen genannt wird (v. 26). Es war aber dennoch nicht jenes uns so geläufige, dem israelitischen Bewußtsein aber ganz undenkbare Quidproquo, mittelst dessen man an die Stelle des leiblichen Samen Abrahams ohne weiteres die geistlichen Kinder Abrahams setzt, wodurch sich Paulus über jene Schwierigkeit hinweghalf. Vielmehr deutet er Gal. 3, 16 die abrahamitische Verheißung auf Christus, der wirklich auch leiblich τὸ σπέρμα Ἀβραάμ war. Wenn nun auch solche, die leiblich nicht Same Abrahams sind, die diesem Samen gegebene Verheißung erlangt haben, so ist es nur geschehen, weil sie durch ihre Lebensgemeinschaft mit Christo in eine Verbindung mit ihm getreten sind, kraft welcher sie von dem Kindesrecht des Erbtheils, das dieser Same im ursprünglichen Sinne erlangt hat, nicht ausgeschlossen sein können (v. 28. 29 und dazu §. 83, d. Anm. 5).

d) Der Gedanke, daß auch solche, die nicht leibliche Nachkommen Abrahams waren, in die Heilsgemeinschaft Israels eintreten könnten, war dem Judenthum keineswegs fremd (Vgl. §. 44, d). Alle Proselyten traten ja auf diesem Wege in die Gemeinschaft der abrahamitischen Segnungen ein, aber vollständig freilich nur, indem sie die Beschneidung und das Gesetz annahmen. Es war darum eine sehr nahe liegende Forderung Seitens der Judaisten, wenn sie das Gleiche von den Heiden verlangten, die an dem messianischen Heil Antheil erlangen wollten. Die Urapostel hatten nach

§. 43, c diese Forderung abgelehnt, und Paulus konnte sie vollends nicht gewähren, weil ja dann die Heiden nicht als solche, sondern erst, nachdem sie Juden geworden, zur Christengemeinde berufen waren. Er sucht darum nachzuweisen, daß die den Heiden gewährte Theilnahme an den abrahamitischen Verheißungen nicht durch die Beschneidung bedingt sein könne. Er zeigt, daß Abraham, als er die Rechtfertigung aus dem Glauben erlangte (§. 82, b), die nach Röm. 4, 13 die Bedingung für die Erlangung alles ihm verheißenen Heils ist, noch unbeschnitten war (v. 9. 10), vielmehr die Beschneidung erst als Siegel der Rechtfertigung aus dem Glauben empfing, die ihm in der Vorhaut zu Theil ward (v. 11). Darin sieht er die ausdrückliche Absicht Gottes, anzuzeigen, daß die Rechtfertigung (und damit die Heilserlangung) nicht von der Beschneidung abhänge, sondern nur davon, daß einer im Glauben dem Abraham ähnlich und insofern sein geistliches Kind sei, möge er nun beschnitten sein oder nicht (v. 11. 12). So sollte die Verheißung dem ganzen Samen Abrahams zu Theil werden, nicht nur dem, welcher es auf Grund des Gesetzes kraft leiblicher Abstammung und Beschneidung ist, sondern auch dem, welcher es in jenem metaphorischen Sinne (Vgl. §. 21, c. Anm. 1. 83, d) kraft der Wesensähnlichkeit mit Abraham durch den Glauben ist (v. 16)[1]). In ähnlicher Weise zeigt er Gal. 3, 2—5, daß die Heidenchristen auf Grund des Glaubens die Geistesmittheilung empfangen haben, wie Abraham die Rechtfertigung (v. 6), daß sie also hinsichtlich ihres Glaubens in metaphorischem Sinne Kinder Abrahams sind (v. 7). Wenn er nun aber die Theilnahme der Heiden an dem Segen Abrahams begründen will, so beruft er sich nicht auf ein etwa mit diesem metaphorischen Kindschaftsverhältniß ohne weiteres gegebenes Kindes- und Erbrecht, sondern darauf, daß Gen. 12, 3 allen Völkern in Gemeinschaft mit Abraham Segen verheißen sei (v. 8), und also, da diese Verheißung dem gläubigen Abraham gegeben sei, auch nur die Gläubigen in Gemeinschaft mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden können (v. 9)[2]).

1) Paulus deutet also auch hier, wo er das σπέρμα der abrahamitischen Verheißung collectiv faßt (v. 18), keineswegs den leiblichen Samen ohne weiteres in einen geistlichen um (Vgl. not. c), sondern er zeigt, daß die bedingungslose Aufnahme der Abrahamskinder, die es lediglich im metaphorischen Sinne sind, in die Theilnahme an den Kindesrechten durch jene bedeutungsvolle Anordnung Gottes in Betreff des Zeitpunktes der Rechtfertigung Abrahams sowie durch die Bedingung, woran dieselbe geknüpft, begründet sei und daß die Verheißung Gen. 17, 5 auf eine Vaterschaft Abrahams in diesem weiteren Sinne hinweise, weil leiblich Abraham der Vater vieler Völker nicht geworden ist (v. 17).

2) Auch hier wird also die Uebertragung der Rechte der leiblichen Abrahamskinder auf die geistlichen ausdrücklich zu rechtfertigen versucht, worin schon liegt, daß jene an sich unangetastet bleiben. Vergeblich sucht Pfld., S. 317 hier eine schroff antijudaistische Wendung, die schon durch den Segen, der Gal. 6, 16 über das Israel Gottes d. h. über das gläubige Israel ausgesprochen wird (da das καί nur „auch" sein kann, vgl. Hofm. z. d. St.), ausgeschlossen ist. Die Magd mit ihrem Sohn, die ausgestoßen wird und mit dem Sohn der Freien nicht erben darf (4, 30 f.), ist nicht das leibliche Israel, wie Pfld., S. 316 meint, sondern nach v. 25. 29 das im Gesetzesdienst befangene, das Christenthum verfolgende, d. h. das ungläubige Israel. Es ist daher nicht erst eine „irenische Wendung" des Römerbriefs, wenn neben und vor den geistlichen Kindern Abrahams die leiblichen (sofern sie glauben) an seinem Erbe Antheil erlangen.

§. 91. Die Verstockung und Bekehrung Israels.

Die mit der Berufung der Heiden Hand in Hand gehende Verwerfung Israels schien der augenfälligste Widerspruch zu sein mit der diesem Volke unwiderruflich gegebenen Verheißung. a) Allein das Verfahren Gottes in der Urgeschichte des Volkes zeigt, daß mit der dem Volke als solchem gegebenen Verheißung nicht allen Einzelnen, die leiblich von den Vätern stammen, die Theilnahme an derselben gewährleistet ist. b) Die vom Heile Ausgeschlossenen sind in Folge des Anstoßes, den sie an Christo genommen, und wegen ihres unentschuldbaren Widerstandes gegen die neue Heilsordnung durch eigene Schuld dem Verstockungsgerichte verfallen, welches nach Gottes Heilsplan dazu dienen mußte, das ihnen entzogene Heil den Heiden zuzuwenden. c) Aber doch ist noch ein Rest übrig, der das Heil erlangt hat, und selbst jene zeitweilige Bevorzugung der Heiden hat doch zuletzt den Zweck, die Juden zur Nacheiferung zu reizen und so durch Gottes Barmherzigkeit das ganze Volk zum Heile zu führen. d)

a) Was die Berufung der Heiden am bedenklichsten erscheinen lassen konnte, war, daß Hand in Hand mit ihr die Verwerfung Israels, wenigstens dem größten Theile nach, ging. Das Einpfropfen der wilden Zweige setzte das Ausbrechen der natürlichen Zweige voraus (Röm. 11, 19). Wenn sich die christliche Mission in ihrem erfolgreichsten Arbeiter den Heiden zuwandte, so wurde ihr Segen dem Volke Israel entzogen; ausdrücklich verkündet es Paulus den Juden als ein Gottesgericht, daß die evangelische Verkündigung, durch welche die Berufung effectuirt wird, sich von den Juden zu den Heiden wendet (Act. 13, 46. 28, 28), und die Apostelgeschichte weist geflissentlich nach, wie in seiner Missionsthätigkeit dies zum Vollzuge gekommen. Mit der Entziehung der evangelischen Verkündigung war aber der Weg zum Heil ihnen verschlossen, sie waren, obwohl *κατὰ φύσιν κλάδοι* (Röm. 11, 24), dennoch von der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes (v. 17) d. h. von dem den Vätern verheißenen Heil, an welchem die Heiden durch ihre Einpfropfung Antheil erlangt hatten (§. 90, c), ausgeschlossen. Und doch war die von den Vätern überkommene Verheißung das unverlierbare Besitzthum Israels, das immer noch um der Väter willen das gottgeliebte Volk war (11, 28). Unmöglich konnte Gott sein Volk, etwa weil es sich nicht verhielt, wie es sich verhalten sollte, verstoßen haben, da er es ja vorher gekannt, ehe er es zu seinem Volke erwählte (v. 2). War es also zur Erlangung des Heils untüchtig, so hätte Gott in Voraussicht dieser seiner Untauglichkeit es nicht zu seinem Volk erwählt; hatte er es aber einmal erwählt, so konnte keine Untreue desselben die Treue Gottes gegen seine Verheißung aufheben (3, 3, vgl. §. 72, d. Anm. 6), Gott konnte die ihm verliehenen Gnadengaben und insbesondere seine Berufung nicht zurücknehmen (11, 29) [1]). Die Frage, welche Paulus Röm. 9—11 so ein-

1) Dies hat Beyschlag offenbar übersehen, wenn er S. 42 sagt, es liege im Begriff des freien Erbarmens, daß es nichts weniger als einen Rechtsanspruch für alle Zukunft begründet, daß es von denen, welche es einmal empfingen, sich auch wieder zurückziehen kann. Allein das göttliche Erbarmen ist zwar frei in der Wahl seiner Objecte (Röm. 9,

gehend verhandelt, war auch von seinen Prämissen aus ein schwer zu lösendes Problem, das sein von patriotischem Schmerze um seine Volksgenossen tief bewegtes Herz (9, 1—3. 10, 1) viel beschäftigte.

b) Daß Viele, welche leiblich von Abraham abstammten und darum Anspruch auf das dem Samen Abrahams verheißene Heil zu haben schienen, dasselbe doch nicht erlangten, war also unzweifelhafte Thatsache. Allein Paulus behauptet, daß nicht Alle, die leiblich von dem Stammvater der Nation abstammen (πάντες οἱ ἐκ Ἰσραήλ), das Israel bilden, dem die Verheißung gegeben ist (Röm. 9, 6), nicht alle, die leiblich Abrahams Same sind, das Kindesrecht haben, das ihnen den Antheil an der abrahamitischen Verheißung zusichert (v. 7). Damit soll keineswegs gesagt sein, daß der Same Abrahams, dem die Verheißung gegeben ist, nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen sei, sondern nur, daß die dem Volk als solchem gegebene Verheißung sich nicht ohne weiteres auf jedes einzelne Individuum bezieht, das kraft der leiblichen Abkunft von den Erzvätern dazu gehört, daß immerhin Einzelne leer ausgehen können, wenn nur das Volk als solches die Verheißung erlangt[2]). Paulus begründet dies durch zwei Beispiele aus der Urgeschichte des Volkes. Abraham hatte zwei leibliche Söhne, und doch wurde nur der verheißungsmäßig geborene als σπέρμα gerechnet und empfing die Rechte der Gotteskindschaft (9, 7—9). Und wenn man hier noch sagen könnte, Isaak allein sei doch der Sohn der rechtmäßigen Gemahlin, Ismael aber nicht ebenbürtig und schon durch sein Verhalten vom Erbe ausgeschlossen gewesen, so waren Esau und Jacob Zwillingskinder Eines Vaters und Einer

15); gegen wen Gott sich aber einmal durch ein Versprechen gebunden, dem muß er dasselbe auch halten. Paulus führt die Sendung Christi an Israel ausdrücklich auf die Wahrhaftigkeit Gottes zurück, nach der er seine den Vätern gegebene Verheißung zu halten verpflichtet war (15, 8). Vgl. Pfld., S. 314 f. Wenn bei der Erwählung der Einzelnen eine solche Unwiderruflichkeit nicht stattfindet (§. 88, d), so liegt das eben daran, daß das freie Verhalten des Einzelnen ein schlechthin unberechenbares und nicht durch die geschichtlich erkannte Beschaffenheit desselben für alle Zukunft bedingt ist. Eben darum werden wir sehen, wie auch die Erwählung Israels keineswegs allen einzelnen Gliedern des Volks die Gelangung zum Ziele der Erwählung gewährleistet.

2) Daß dies ganz im Sinne der ATlichen Verheißung gedacht ist, erhellt daraus, daß die Propheten stets an der Verwirklichung des Heils für das Volk festhalten, wie vielen Einzelnen sie auch in den der messianischen Zeit vorhergehenden Gottesgerichten den Untergang drohen (Vgl. §. 42, c. 44, c). Wenn Beyschlag, S. 29, Schenkel, S. 273 wieder behaupten, die Verheißung gehe nach Paulus auf das geistliche (aus Juden und Heiden gemischte) Israel, so ist das doch nur wieder jenes Quidproquo, das dem Apostel alle die §. 90, c. d dargelegten Deduktionen erspart haben würde, wenn es ihm so nahe gelegen, wie uns. Wenn Paulus Röm. 2, 25 sagt, die Beschneidung, die das Gesetz nicht hält, sei zur Vorhaut geworden, so heißt das nicht „der gottlose Jude sei ebendamit auch entnationalisirt"; denn dann hätte, da alle Juden das Gesetz nicht hielten, die ganze Frage, die er Röm. 9—11 verhandelt, jede Bedeutung verloren, da es keinen nicht entnationalisirten Juden, also überhaupt keine Juden im Unterschiede von Heiden mehr gab. Vielmehr zeigt der Zusammenhang deutlich, daß es sich nur darum handelt, ob der Beschnittene als solcher einen Nutzen vor dem Heiden voraus habe hinsichtlich der Rechtfertigung vor Gott. Und Röm. 11, 17 ist die ideale Theokratie, in welche die Heiden aufgenommen, doch immer die aus der Wurzel der Erzväter erwachsene, also mit deutlicher Beziehung auf ihre nationale Grundlage gedacht.

Mutter, und doch bestimmte Gott schon vor ihrer Geburt, ehe sie also irgend etwas gethan hatten, daß der Erstgeborene dem Nachgeborenen dienen und so dieser allein das volle Kindesrecht erlangen solle (v. 10—12). Wenn also auch jetzt nicht Alle, die leiblich von Abraham stammen, das Heil erlangen, wenn Gott auch jetzt sich vorbehält, zu bestimmen, welche von den leiblichen Nachkommen der Erzväter Kindesrecht erhalten sollen, und wenn er bei dieser Bestimmung gar nicht nach ihren Werken fragt, sondern nur in Einzelnen aus Israel den Glauben wirkt und sie so das Heil erlangen läßt, so thut er nur, was er schon in der Urgeschichte des Volks gethan, wo er vor der Geburt der Kinder und ohne jede Rücksicht auf ihr Thun (v. 11) die Bestimmung über ihr Schicksal traf. Sofern nun das frühere Verfahren Gottes der beste Ausleger für den Sinn ist, in welchem er dem Samen Abrahams die Verheißung gegeben hat, so kann Paulus mit Recht behaupten, daß mit der Ausschließung vieler einzelnen Individuen vom Heil diese Verheißung nicht hinfällig geworden ist (v. 6).

c) Es könnte ungerecht erscheinen, wenn Gott ohne jede Rücksicht auf das unbestreitbare Gerechtigkeitsstreben (Röm. 9, 31. 10, 2) der leiblichen Nachkommen Abrahams, das sie vor den Heiden auszeichnet, ihnen die zum Heile führende Gnadenwirkung in der Berufung versagt und an ihrer Statt die Heiden beruft, die gar nicht einmal nach der Gerechtigkeit strebten (9, 30)[3]). Aber darin bestand ja gerade ihre Schuld, daß sie der Gerechtigkeit aus den Werken nachjagten (v. 31. 32) und so eine eigene Gerechtigkeit aufrichten wollten, statt sich der neuen Ordnung der Rechtfertigung unterzuordnen (10, 3), nachdem doch mit Christus das Ende des Gesetzes gekommen (v. 4) und an die Stelle der Werkgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit getreten war (v. 5—13). Sie können sich nicht damit entschuldigen, daß sie die Botschaft (von dieser neuen Gerechtigkeit) nicht gehört haben; denn dieselbe ist in alle Welt ergangen (v. 18), auch nicht damit, daß sie dieselbe nicht verstanden haben; denn die unverständigen Heiden haben sie gar wohl verstanden (v. 19. 20). Vielmehr sind sie ungehorsam gewesen dem Evangelium, das seine Annahme und den Glauben an das in ihm dargebotene Heil verlangte (v. 16), weil sie, wie schon der Prophet sie geschildert (Jesaj. 65, 2), ein ungehorsames und widerspenstiges Volk sind (v. 21.

3) Diesen Gedanken schlug Paulus freilich nach §. 88, b zunächst einfach damit nieder, daß er auf das absolute Recht provocirt, das der Schöpfer über sein Geschöpf hat (9, 20. 21); aber schon dort wies er darauf hin, wie gerade die Juden am wenigsten Anlaß zu solchem Hadern mit Gott haben, sofern er sich ihnen gegenüber keineswegs jenes absoluten Rechtes bedient, sondern sie, trotzdem sie als Zornesgefäße zum Verderben reif waren, dennoch mit vieler Langmuth getragen habe (v. 22), um sie dadurch zur Buße anzutreiben (2, 4). Damit war schon dort angedeutet, daß die Juden eine schwere Schuld auf sich geladen haben, durch welche sie dem Zorn Gottes und dem Verderben verfallen sind. Die gangbare Anschauung, daß Paulus 9, 30 ff. sich plötzlich auf einen ganz andern Standpunkt stelle und so bei ihm eine objectiv-theologische und subjectiv-anthropologische Betrachtungsweise unvermittelt nebeneinander herlaufen (Vgl. noch Pfleid., S. 248), bestätigt sich also nicht. Vielmehr geht er nun dazu über zu zeigen, welches denn die Schuld gewesen sei, um deretwillen Gott die Mehrzahl der leiblichen Abrahamskinder vom Heile ausgeschlossen habe, und da bewährt sich denn aufs Neue, daß dieselbe nicht etwa in einem Mangel an Werkverdienst bestand, da die Heiden zugestandenermaßen ein solches gar nicht einmal zu erringen versucht hatten.

Vgl. 15, 31: *οἱ ἀπειϑοῦντες*). Der tiefere Grund dieses Ungehorsams war aber, daß sie sich an dem Messias stießen, den das Evangelium verkündigte (9, 32), weil der Gekreuzigte kein Messias nach ihrem Sinne war (1 Cor. 1, 23). Darum haben sie das Heil nicht suchen wollen im Glauben an ihn (Röm. 9, 32), sondern sind über den Stein des Anstoßes gestrauchelt (11, 11), und nun ist das Verstockungsgericht über sie gekommen, wie es die Propheten schon geschildert haben (11, 7—10) und wie es Paulus vorgebildet sieht in der Decke Mosis, die dem Volke das Verschwinden des Glanzes auf dem Angesichte Mosis d. h. hier die Vergänglichkeit der Herrlichkeit des Gesetzesbundes verhüllte (2 Cor. 3, 13—15, vgl. §. 73, d). Nun ist das im Gesetzesdienst befangene, das Christenthum verfolgende Israel aus der Heilsgemeinschaft ausgestoßen (Gal. 4, 25—31, vgl. §. 90, d. Anm. 2). Aber diese Verstockung und die damit gesetzte Ausschließung vom Heil ist ihnen widerfahren durch eigene Schuld: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσϑησαν* (Röm. 11, 20)[4]). Freilich kann bei diesem Verstockungsgericht die letzte Absicht Gottes nach not. a unmöglich der definitive Fall d. h. das Verderben des Volkes gewesen sein, vielmehr hat Gott sich der menschlichen Sünde nur bedient, um seine Heilsabsichten an den Heiden hinauszuführen; das von den Juden verworfene Evangelium ist den Heiden gebracht und damit diesen die Errettung ermöglicht (v. 11: *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔϑνεσιν*). Um der Einpfropfung der Zweige des wilden Oelbaums Raum zu machen, sind die natürlichen Zweige ausgebrochen (v. 19); um der Heiden willen sind die Gottgeliebten Feinde Gottes geworden (v. 28, vgl. §. 80, d. Anm. 13); durch ihren Ungehorsam ist es geschehen, daß sich die Barmherzigkeit Gottes den Heiden zugewandt hat (v. 30). So ist die Uebertretung der Juden oder vielmehr das Gottesgericht, das sich in derselben über Israel vollzog, ein Reichthum für die Völkerwelt, der Verlust, den jene durch die Ausschließung vom Heil erlitten, ein Reichthum für die Heiden geworden (v. 12), die Verwerfung jener hat diesen die Versöhnung gebracht (v. 15).

d) Die somit in der Gegenwart eingetretene Verstockung Israels ist dem Volke doch immer nur theilweise widerfahren (Röm. 11, 25: *ἀπὸ μέρους*). Die Zahl der vom Heil Ausgeschlossenen mag so groß werden, wie sie will, so groß, daß man immerhin von der Verstockung Israels d. h. des Volkes nach der großen Mehrzahl seiner Glieder (v. 7) reden kann, es bleibt doch immer noch ein Rest übrig, und daß unter Umständen nur ein Rest Israels

4) Ganz so lehrt Petrus, daß die ungläubig bleibenden Israeliten wegen ihres Ungehorsams aus dem erwählten Volke ausgerottet werden, nachdem ihnen der Messias zum Stein des Anstoßes und Strauchelns geworden (§. 44, c). Allerdings wirkt ja auch in den Gläubigwerdenden Gott selbst den Glauben, aber doch nur sofern er an ihnen nach §. 88 die für solche Gnadenwirkung geeignete Beschaffenheit vorhererkannt und sie auf Grund dessen erwählt hat. So bleibt der Unglaube, auch wo er durch das Verstockungsgericht hervorgerufen ist, doch ein selbstverschuldeter, sofern dieses über die Verkehrtheit der damaligen jüdischen Denkart eben darum erging, weil dieselbe das Volk für die göttliche Gnadenwirkung unempfänglich machte. Gott straft eben Sünde mit Sünde (Vgl. §. 70, d), indem in dem Volke, das nach seiner ganzen jeweiligen Beschaffenheit sich dem Willen Gottes nicht fügen wollte, die Darbietung des Evangeliums nicht nur nicht Glaubenswilligkeit, sondern Widerwillen wirkte, so daß es zuletzt nicht mehr glauben kann.

gerettet wird, das hat ja schon Jesajas geweissagt (9, 27—29)[5]. Aber dabei bleibt freilich die Hoffnung des Apostels für sein Volk nicht stehen. Die Berufung der Heiden, welche durch die Verwerfung Israels ermöglicht ist, hat nicht bloß den Zweck, die Heiden des Heils theilhaftig zu machen, sondern sie zielt in letzter Instanz darauf ab, die Juden zur Nacheiferung zu reizen (11, 11: εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς) und so auf einem Umwege die ursprüngliche Heilsabsicht Gottes an seinem erwählten Volke dennoch zu erreichen. Bei allem Eifer, mit welchem der Heidenapostel der Erfüllung seines eigentlichen Berufes obliegt, behält er es dennoch als letztes Ziel im Auge, durch die Verwirklichung des Heils an den bekehrten Heiden seine Volksgenossen, deren Errettung seiner Seele heißester Wunsch und sein stetes Gebet ist (10, 1. Vgl. 9, 3), zur Nacheiferung zu reizen und so etliche von ihnen zu erretten (11, 13. 14). Es erhellt daraus, daß selbst das Verstockungsgericht über die für jetzt verworfenen Glieder des Volkes kein definitives ist und sie keineswegs schon an sich dem Verderben überweist (v. 11), vielmehr ihnen noch zur Buße Raum läßt, die in Folge der neuen wunderbaren Gottesführungen sehr wohl noch eintreten kann[6]. Sobald sie sich zum Herrn bekehren, wird die Decke der Verblendung, die jetzt auf ihren Herzen liegt, von ihnen genommen (2 Cor. 3, 16), und dann werden sie durch dieselbe Barmherzigkeit Gottes, die jetzt die Heiden erlangt haben, Erbarmung finden (Röm. 11, 31). Sobald sie aufhören ungläubig zu sein, werden sie, die ausgebrochenen Zweige, wieder eingepfropft werden; ja es ist jedenfalls relativ leichter, die natürlichen Zweige wieder einzupfropfen, als es die Einpfropfung der Zweige des wilden in den edlen Oelbaum war, und der, der dieses zu thun vermocht hat, wird jenes um so mehr können (v. 23. 24).

---

5) In der Geschichte des Elias ist es vorgebildet, daß selbst zu einer Zeit, wo Alles verloren schien, sich Gott doch noch einen Rest erhalten hatte von 7000, die ihre Knie dem Baal nicht gebeugt (11, 2—4). Und wenn es nur Er, der Heidenapostel selbst, wäre, dieser Israelite vom reinsten Geblüte (v. 1), der diesen Rest bildete, so läge der Beweis vor Augen, daß Gott das Volk als solches nicht verstoßen hat (v. 2). Es ist aber auch jetzt noch ein Rest vorhanden, den seine Gnade sich auserwählt hat (v. 5) und bei dessen Auswahl ebensowenig Werkverdienst berücksichtigt ist (v. 6), wie bei der Verstockung der Uebrigen (not. c), und dieser Rest hat das Heil erlangt (v. 7); er ist es also, der nach not. b. bestimmt ist zu demjenigen Theile des leiblichen σπέρμα, der das volle Kindesrecht empfangen soll, wie Isaak unter Abrahams, Jacob unter Isaaks leiblichen Söhnen, er ist das Israel Gottes (Gal. 6, 16, vgl. §. 90, d. Anm. 2) im Gegensatz zu dem Israel nach dem Fleische (1 Cor. 10, 18).

6) Keineswegs aber darf man aus dem, was Paulus über die mögliche, ja gewisse Bekehrung des jetzt verstockten Israel erörtert, allgemeine dogmatische Sätze über das Wesen der Erwählung ableiten (Vgl. dagegen §. 88, a. Anm. 3), da dasselbe sich auf die durchaus einzigartige Erwählung Israels als Volk gründet. Freilich findet dabei auch kein Widerspruch gegen die sonstige paulinische Erwählungslehre statt. Die endliche Bekehrung Israels erfolgt so wenig, wie irgendwo die Bekehrung, ohne Gottes Gnadenwirkung, die sich hier durch die wunderbaren Gottesführungen vollzieht, in welchen er nach seiner Verheißungstreue den Gliedern des erwählten Volkes, die jetzt verstockt sind, so lange nachgeht, bis es ihm gelingt, in dem Volke die jetzt fehlende Empfänglichkeit zu wirken, auf Grund deren es endlich zum Glauben kommt. Daß dies aber endlich gelingen muß, liegt darin, daß Gott das erwählte Volk als ein solches vorhererkannt hat (11, 2), das trotz hartnäckigen Widerstrebens doch endlich als solches gewonnen werden kann.

Und diese endliche Errettung Israels ist nicht nur möglich, sie ist dem Apostel auf Grund der göttlichen Verheißung (v. 26. 27) gewiß, so gewiß als die Erwählung des Volkes als solchen, das von den Erzvätern stammt, und die darin liegende Berufung zum Heile nicht rückgängig gemacht werden kann (v. 28. 29)[7]). Wenn die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird in die Gemeinschaft des auserwählten Volkes, dann wird ganz Israel gerettet werden (v. 25. 26). So wenig freilich jenes Eingehen des Heidenpleroma ausschließt, daß Einzelne im Unglauben zurückbleiben oder im Abfall sich die Strafe der Wiederausschließung zuziehen (v. 20—22), so wenig schließt die Errettung des ganzen Israel aus, daß Einzelne seiner Glieder unbekehrt bleiben und dem Verderben verfallen (not. b). Aber es wird dann nicht mehr, wie jetzt, ein kleiner Rest Geretteter dem seiner Mehrzahl nach verworfenen Israel gegenüberstehen (v. 7), sondern Israel als Volk wird, der Verheißung entsprechend, bekehrt und gerettet sein[8]).

Neuntes Capitel.

Die Lehre von der Gemeinde.

---

§. 92. Die Gemeinde und die Gnadengaben.

Aus den berufenen Juden und Heiden bildet sich eine neue Gemein-

7) In der Zeit der größten Spannung zwischen ihm und seinem Volke, in welcher Paulus nur den definitiven Abfall des Judenthums und das Kommen des Antichrist aus demselben erwartete (§. 63, b. c), hat er diese Hoffnung nicht zu fassen gewagt, und wir haben gesehen, daß er es mit der Weissagung zu vereinbaren wußte, wenn auch nur ein Rest Israels, so klein er immer sein mochte, gerettet wurde. Jetzt aber ist er zu der urapostolischen Hoffnung einer Gesammtbekehrung Israels (§. 42) zurückgekehrt. Freilich nicht so, daß nach der ursprünglich intendirten Ordnung Gottes, für deren Durchführung noch die Urapostel arbeiteten, Israel zuerst bekehrt werden sollte, damit dann von ihm das Heil zu den Heiden käme. Durch seine Schuld ist eine theilweise und zeitweise Verwerfung Israels dazwischen getreten, in Folge deren das Heil schon jetzt und zuerst zu den Heiden gekommen ist.

8) Paulus preist die Wunderwege der göttlichen Weisheit (Röm. 11, 33—36), die es ermöglicht hat, daß die Sünde der Menschen, die ihren Heilsplan zu durchkreuzen schien, gerade dazu dienen mußte, ihn in umfassenderer Weise zu verwirklichen, indem die Berufung der Heiden schon jetzt in denselben aufgenommen wurde. Die zeitweise Verstockung Israels hat es herbeigeführt, daß nun bereits das Heil von den Juden zu den Heiden gekommen ist, und doch muß dies zuletzt nur dazu dienen, daß das Heil von den Heiden zu den Juden zurückkehrt und so die Verheißung des auserwählten Volkes sich vollkommen erfüllt. Ja, schließlich muß diese Art der Erfüllung nur dazu beitragen, das göttliche Erbarmen herrlicher kundzuthun. Wäre Israel gleich gläubig geworden, so hätte es das Heil empfangen, weil Gott nach seiner Treue verpflichtet war, ihm seine Verheißung zu halten (15, 8). Nun es aber durch seinen Ungehorsam sich den ehemaligen Heiden gleichgestellt und die Erfüllung der Verheißung verscherzt hat, bleibt es ihnen gegenüber sein reines Erbarmen, das an Juden wie Heiden trotz ihres Ungehorsams das Heil verwirklicht hat (11, 30—32. Vgl. 9, 23. 24), wenn auch er selbst dasselbe auf Grund seiner Verheißungstreue übt (v. 28. 29).

schaft, die Gemeinde Gottes, in welcher Gott durch seinen Geist Wohnung macht und welche kraft ihrer realen Lebensgemeinschaft mit Christo dessen Leib bildet. a) Behufs der weiteren Erbauung der Gemeinde ist der Organismus derselben mit einer mannigfaltigen Vielheit von Gliedern ausgestattet durch die verschiedenen Gnadengaben, unter welchen die Prophetie für diesen Zweck die wichtigste ist. b) Daneben nennt Paulus die Lehrgabe in ihren verschiedenen Gestalten, die einfache Paraklese, das Zungenreden mit der Gabe der Auslegung und die Gabe des wunderwirkenden Glaubens. c) Wenn Paulus auch die Gabe der Diakonie und der Gemeindeleitung erwähnt, so schließt das nicht aus, daß die Träger derselben mit ihrer Ausübung auch amtlich beauftragt wurden, doch scheint das Verfahren des Apostels in Beziehung auf die Organisation der Gemeinden nicht überall ein gleiches gewesen zu sein. d)

a) Haben in der Lebensgemeinschaft mit Christo die Unterschiede der vorchristlichen Religionsgemeinschaften aufgehört (§. 90, a), so bildet sich aus den Christen jenen Gemeinschaften gegenüber eine neue Gemeinschaft, die 1 Cor. 10, 32 ausdrücklich neben Juden und Hellenen als die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* bezeichnet wird [1]). Diese Gemeinschaft gehört also Gott im specifischen Sinne an; denn sie ist ja dadurch zu Stande gekommen, daß Gott die Einzelnen sich erwählt und durch die glaubenwirkende Kraft, die er der Verkündigung des Evangeliums unter ihnen mittheilte, berufen d. h. zum Eintritt in dieselbe veranlaßt hat [2]), und besteht aus lauter solchen, welche durch die

---

1) Obwohl in den LXX. die israelitische Volksgemeinde als die ἐκκλησία schlechthin bezeichnet wird (Act. 7, 38) und hienach in den Reden Jesu (§. 31, b) die geschlossene Gemeinschaft der Jünger Jesu, so hängt doch dieser Name bei Paulus schwerlich damit zusammen, daß er in der Christengemeinde das wahre Israel sah (§. 90, c). Der Ausdruck ἐκκλησία bezeichnet nemlich bei ihm nicht zunächst die Gesammtgemeinde, sondern, entsprechend dem klassischen Gebrauche für die Volksversammlung (Act. 19, 32. 39. 41), die Versammlung der Gemeindeglieder (1 Cor. 11, 18. 14, 28. 35), wie sie sich an einem bestimmten Orte zusammenfindet (ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία: 1 Cor. 16, 19. Röm. 16, 5. Vgl. Col. 4, 15. Philem. v. 2). Hienächst heißt dann ἐκκλησία die Einzelgemeinde, wie Jac. 5, 14, d. h. die Gesammtheit der Christen in einer bestimmten Stadt (ἡ ἐκκλησία ἡ οὖσα ἐν Κορίνθῳ: 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1. Röm. 16, 1. Vgl. ἡ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων: 1 Thessal. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. Col. 4, 16) oder einer Landschaft (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας: Gal. 1, 2. 1 Cor. 16, 1. Vgl. Gal. 1, 22. 1 Cor. 16, 19. 2 Cor. 8, 1. 1 Thess. 2, 14: ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ). Doch kommt der Ausdruck auch bereits von der Gesammtgemeinde der Christen vor (1 Cor. 12, 28). In dem Ausdruck ἐκκλησία liegt hienach noch nichts, was die christliche Gemeinschaft als solche bezeichnet. Dies geschieht erst durch den Zusatz τοῦ θεοῦ, der bald die Einzelgemeinde (1 Cor. 1, 2. 11, 16. 22. 2 Cor. 1, 1. Vgl. 1 Thess. 2, 14. 2 Thess. 1, 4), bald die Gesammtgemeinde (Gal. 1, 13. 1 Cor. 10, 32. 15, 9) als ein Gott angehöriges Gemeinwesen charakterisirt.

2) Natürlich betrachtet daher Paulus alle Glieder der Gemeinde als Erwählte und Berufene, was nach §. 88, d keineswegs ausschließt, daß sie noch abfallen können. Hat sich ein Gemeindemitglied grober Sünden oder beharrlichen Ungehorsams gegen die apostoli-

Geistesmittheilung in der Taufe ihm geweiht (§. 84, d) oder ἅγιοι geworden sind. Indem aber der Geist Gottes in allen Gliedern der Gemeinde wohnt und mit ihm Gott selbst, weiht er nicht nur den Leib jedes Einzelnen (1 Cor. 6, 19), sondern auch die Gemeinde selbst (3, 16. Vgl. Eph. 2, 21. 22) zu seinem Tempel, der als solcher schon heilig ist (v. 17)[3]). Durch die Geistesmittheilung sind aber alle einzelnen Glieder der Gemeinde nach §. 84, b in eine reale Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt (1 Cor. 1, 2: *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), und gerade auf dieser beruht es ja nach Gal. 3, 28, daß alle, die Christum in der Taufe angezogen (v. 27), alle unterscheidenden Merkmale der vorchristlichen Religionsgemeinschaften aufgegeben haben und eins geworden sind (Vgl. 6, 15). Durch diese Lebensgemeinschaft nämlich sind alle in gleicher Weise mit einem lebendigen Mittelpunkte verbunden und dadurch ein Organismus (*σῶμα*) geworden, in welchem jedes Glied mit dem andern in lebendiger Gemeinschaft steht, jedes Glied dem Ganzen und somit allen Einzelnen dienstbar ist (Röm. 12, 5: *οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη*)[4]). Indem aber Christus in dieser Lebensgemeinschaft jeden Einzelnen durch seinen Geist regiert und sich so der *σώματα* derselben zur Ausrichtung seiner Zwecke bedient, können auch diese 1 Cor. 6, 15 als seine Glieder bezeichnet werden. Wie nun der natürliche Leib eine Einheit ist und doch viele Glieder hat, alle einzelnen Glieder aber, obwohl sie viele sind, doch nur einen einheitlichen Leib bilden, so verhält sichs auch mit Christo (12, 12). Auch er hat viele Glieder, aber diese vielen Glieder bilden doch nur Einen Leib und insofern kann die organische Einheit der Gemeinde als der Leib Christi bezeichnet werden, dessen Glieder die einzelnen Christen sind (v. 27)[5]).

---

schen Anordnungen schuldig gemacht, so wird jede gesellige Gemeinschaft mit ihm abgebrochen (1 Cor. 5, 11. Vgl. 2 Thess. 3, 14), ohne daß damit die Bemühungen, es zur Umkehr zu bewegen, aufhören (2 Thess. 3, 15). Dahin gehört namentlich auch die von Paulus gegen den Blutschänder intendirte disciplinarische Maßregel (1 Cor. 5, 5). Eventuell wird dasselbe förmlich aus der Gemeinde ausgeschlossen (v. 2. 13), bis es Buße thut (2 Cor. 2, 6—8).

3) Auch für Paulus, wie für Petrus (§. 45, a), erfüllt sich so die Weissagung von dem Wohnen Gottes inmitten seines Volks (Vgl. Levit. 26, 11. 12) erst vollkommen in der Christengemeinde (2 Cor. 6, 16); allein er hat diese urapostolische Vorstellung sich ausdrücklich vermittelt durch die Reflexion auf den Geistesbesitz der Christen und sie so mit seiner Heilslehre in nähere Beziehung gesetzt.

4) Durch die Taufe, welche in diese Lebensgemeinschaft versetzt, sind Alle, Juden und Heiden zu Einem Leibe getauft (1 Cor. 12, 13). In andrer Weise vermittelt das Brod im Abendmahl, das in die Gemeinschaft mit Christo (näher mit dem für uns dahingegebenen Leibe Christi) versetzt, die organische Einheit der Vielen (10, 17. Vgl. §. 85, c. Anm. 5), und von dieser Seite her kann man sagen, daß Paulus im Abendmahl ebenso ein constitutives Moment für das wahre Wesen der Gemeinde sieht, wie in der Taufe. Aber dieser Gesichtspunkt wird von dem Apostel nirgends sonst näher verfolgt, und es ist daher nicht angemessen, die Lehre von den Sacramenten der Lehre von der Gemeinde einzureihen (Vgl. §. 85, a. Anm. 1).

5) Als das Haupt dieses Leibes ist Christus in unsern Briefen noch nicht ausdrücklich bezeichnet; denn wenn er nach 1 Cor. 11, 3 das Haupt jedes Mannes ist, so bezeichnet dies nur wie unser „Oberhaupt" seine Herrscherstellung überhaupt. Diese ist aber die Folge seiner κυριότης, die er durch seinen Tod erworben (§. 76, a. 81, b). Doch wird

b) Im Wesen der christlichen Gemeinde liegt es, daß sie sich beständig nach außen hin weiter ausbreiten muß und daß in jedem einzelnen Mitgliede derselben das neue bei der Aufnahme in sie d. h. bei der Taufe erzeugte Leben sich nach allen Seiten hin immer mehr verwirklichen muß. In dieser Beziehung ist sie ein Gott angehöriges Ackerfeld, auf welchem Paulus und seine Mitarbeiter unausgesetzt arbeiten, ein ihm gehöriges Bauwerk, an welchem sie beständig fortzubauen haben (1 Cor. 3, 9). Der Grundstein zu diesem Gebäude ist ein für allemal von Gott gelegt (v. 11), indem er Jesum zum Messias und damit zum Eckstein der vollendeten Theokratie gemacht hat, (Vgl. schon §. 38, c. 50, a), wird aber durch die glaubenweckende und gemeindegründende Verkündigung von Christo immer aufs Neue gelegt als Fundament jeder Einzelgemeinde (v. 10. Röm. 15. 20. Vgl. Eph. 2, 20). Jede Förderung der Gemeinde in ihrer Ausbreitung wie in ihrer Lebensentwicklung ist, diesem Bilde entsprechend, eine Erbauung (*οἰκοδομή*: 1 Cor. 14, 12. 26. 2 Cor. 10, 8. 13, 10; *οἰκοδομεῖν*: 1 Cor. 14, 4)[6]). Wie nun die Gründung der Gemeinde nur dadurch zu Stande kommt, daß Gott durch seinen Geist in den Aposteln die Gnadengabe der glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums wirkt (§. 89, c), so kann auch ihre Erbauung nur zu Stande kommen durch eine gleiche Gotteswirkung, welche in gleicher Weise von dem Geiste ausgeht, den die einzelnen Glieder der Gemeinde haben, und der sich darin kundgiebt, daß er jedem Einzelnen eine Gabe verleiht zum Nutzen der Gemeinde (12, 7). Diese Gnadengaben (*χαρίσματα*: 7, 7. Röm. 12, 6. Vgl. Eph. 4, 7) d. h. die Fähigkeiten, welche der Eine Geist giebt (1 Cor. 12, 4. 11) oder worin sich die Eine Gnadengabe des Geistes je nach den verschiedenen Anlagen der Einzelnen besondert, werden aber der Natur des Organismus (*σῶμα*) entsprechend sehr mannigfaltige sein. Denn zu einem Organismus gehört nicht bloß die einheitliche Verbundenheit mit einem lebendigen Mittelpunkt (not. a), sondern auch eine lebensvolle Vielheit von Gliedern (v. 14. 19. 20), von denen jedes sein eigenthümliches Geschäft hat (Röm. 12, 4)[7]). Der einheitliche Zweck aller dieser Gaben mit Aus-

---

dieselbe nicht ausdrücklich zum Wesen der Gemeinde als solcher in Beziehung gesetzt. Daß aber im Gegensatz zu den späteren Briefen hier Christus als der den Leib beseelende Geist vorgestellt werde, wie neuerdings vielfach behauptet ist (Vgl. noch Pfleid., S. 374), läßt sich durchaus nicht nachweisen. Dagegen findet sich 2 Cor. 11, 2 bereits die Vorstellung angedeutet, wonach die Gemeinde die Braut Christi ist, die ihm als eine keusche Jungfrau darzustellen (behufs der ehelichen Verbindung mit ihr bei der Parusie) die Aufgabe des Apostels ist (Vgl. Röm. 7, 4: εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ scil. ἀνδρί).

6) Dieser bildliche Ausdruck ist dem Apostel so geläufig geworden, daß er ihn, ohne seines Ursprungs zu gedenken, auch auf die Förderung des christlichen Lebens im Einzelnen überträgt (1 Cor. 8, 10. 14, 4. 17. 2 Cor. 12, 19. Röm. 14, 19. 15, 2. Eph. 4, 29. Vgl. §. 86, d).

7) Der letzte Urheber dieser Gaben ist natürlich Gott selbst, der einem jeden gegeben hat (1 Cor. 3, 5) je nach dem Maß des Glaubens (Röm. 12, 3) und nun die verschiedenen Wirkungskräfte in dem Einzelnen wirkt (1 Cor. 12, 6: ἐνεργήματα), durch welche Christo als dem Einen Herrn, dessen nächstes Interesse die Erbauung der Gemeinde ist, gedient wird (v. 5: διακονίαι). Weil sie aber durch die Mittheilung seines Geistes vermittelt sind (Gal. 3, 5: ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν), heißen diese Gaben πνευματικά (1 Cor. 12, 1. 14, 1. 37. Vgl. §. 84, a. Anm. 3).

nahme des Apostolats (1 Cor. 12, 28) ist aber die Erbauung der Gemeinde, von ihrer Ausübung gilt: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γενέσθω (14, 26). Insbesondere ist dies der Zweck der προφητεία (14, 3. 4), die 12, 28 und Röm. 12, 6 als die höchste unter allen Gaben neben der des Apostolats erscheint (Vgl. 1 Theß. 5, 20). In der Regel scheint mit der Prophetengabe die Gabe der Geisterprüfung verbunden gewesen zu sein (1 Cor. 14, 29), die freilich auch als besondere Gabe vorkommt (12, 10) und 1 Theß. 5, 21 in gewissem Sinne von der ganzen Gemeinde gefordert wird. Es handelt sich dabei um die Beurtheilung, ob die höhere Begeisterung, welche den Propheten erfüllt, göttlichen oder dämonischen Ursprungs sei (2 Theß. 2, 2 und dazu §. 62, d) [8]).

c) Neben den Propheten stehen 1 Cor. 12, 28 die Lehrer, welche also ohne besondere theopneustische Erregung zur Belehrung der Gemeinde befähigt waren (14, 26: διδαχή, Röm. 12, 7: διδασκαλία). Ihre Rede wäre dann nach 1 Cor. 12, 8 neben dem λόγος σοφίας (s. Anm. 8) der λόγος γνώσεως, wie auch 13, 2 die γνῶσις neben der Erkenntniß der μυστήρια steht; doch wird 14, 6 das λαλεῖν ἐν γνώσει noch von dem λαλεῖν ἐν διδαχῇ unterschieden und scheint daher eine Lehrrede zu sein, die eine noch tiefer eindringende Erkenntniß der Heilswahrheiten erschließt als die gewöhnliche Lehrrede. Ebenso erscheint Röm. 12, 8 neben der Prophetie noch die Paraklese, die also auch ein an sich der prophetischen Rede eignendes Moment enthält (1 Cor. 14, 3. 31), nur daß sie als solche ebenfalls nicht auf Grund einer besonderen theopneustischen Erregung, sondern auf Grund einer allgemeinen durch den Geist

---

Einen Unterschied von natürlichen Gaben und Wundergaben im engeren Sinne giebt es hienach nicht. Alle diese Gaben sind schlechthin höheren Ursprungs, wenn auch bei ihrer Vertheilung an die Einzelnen überall die natürliche Anlage und Empfänglichkeit derselben berücksichtigt ist.

8) Der Inhalt der prophetischen Rede kann strafender (1 Cor. 14, 24. 25), ermahnender, tröstender (v. 3) und belehrender Art sein (v. 31), das Wesentliche an ihr ist, daß sie auf einen Impuls des Geistes erfolgt (v. 30: ἐὰν ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ). Dennoch beherrscht der Prophet sein theopneustisch erregtes Geistesleben soweit, daß er aufhören kann zu reden, wenn ein Anderer zu prophezeien beginnt (v. 30—32), was der Apostel der Ordnung wegen (v. 33) ausdrücklich verlangt. Auch sollen in der Regel nicht mehr als zwei oder drei Propheten in einer Gemeindeversammlung auftreten (v. 29). Neben dem λαλεῖν ἐν προφητείᾳ nennt Paulus 1 Cor. 14, 6 noch ein λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει und unterscheidet ebenso das ἀποκάλυψιν ἔχειν von dem ψαλμὸν ἔχειν (v. 26), das wie jenes nur eine Art der prophetischen Rede in dichterischer Form sein kann. Allerdings beruht nun jede prophetische Rede auf einer ἀποκάλυψις (v. 30); allein Paulus scheint hier speciell an die Offenbarung der μυστήρια zu denken, deren Erkenntniß auch 13, 2 neben der Prophetie als etwas besonderes genannt wird. Diese Erkenntniß der von Gott durch seinen Geist offenbarten Mysterien (2, 10) ist nun nach v. 6. 7 die Sache der christlichen σοφία (Vgl. Eph. 1, 17), und so dürfte der 12, 8 unter den Geistesgaben erwähnte λόγος σοφίας eine Rede sein, welche diese Mysterien der Gemeinde enthüllt und nicht der schlichte Vortrag der elementaren Glaubenswahrheiten (Pfleiderer, S. 238). Nach 1 Cor. 2, 9 denkt Paulus dabei wohl hauptsächlich an eschatologische Geheimnisse, wie 15, 51. Röm. 11, 25, und somit scheint er die Weissagung im engeren Sinne noch von der Prophetie unterschieden zu haben, weil in dieser mehr die Form, in jener auch der ganze Inhalt aus der ἀποκάλυψις stammt.

gewirkten Befähigung geübt wird. Das in Corinth so sehr überschätzte Zungenreden war nach den gelegentlichen Andeutungen des Apostels (1 Cor. 14) ein Gebet in ekstatischem Zustande gesprochen (*πνεύματι*: v. 2. 14), den Hörern völlig unverständlich (v. 2. 7—11. 16), das darum wohl in abgerissenen Exclamationen, vielleicht selbst in unartikulirten Lauten (Vgl. besonders v. 9) bestand, wobei die Zunge, durch den Geist in Bewegung gesetzt, allein thätig zu sein schien (*λαλεῖν γλώσσῃ* v. 2. 4. 18. 27. *διὰ τῆς γλώσσης* v. 9. *ἐν γλώσσῃ* v. 19)[9]). Zuweilen verband sich damit die Gabe der Zungenauslegung (v. 5. 13. 27. 28), namentlich scheinen die Zungenredner die Zungenrede Anderer verstanden zu haben (v. 16). Doch kommt die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* auch als eigene Gabe vor (12, 10. 30). Der Apostel will deshalb die Ausübung dieser Gabe in der Gemeindeversammlung nur gestatten, wenn zugleich ein Ausleger da ist, und auch dann nur in beschränktem Maße (14, 27. 28). Unter den praktischen Gaben steht 12, 9 voran die Gabe der *πίστις* d. h. des wunderwirkenden Gottvertrauens (§. 82, c. Anm. 10), das 13, 2 als bergeversetzendes charakterisirt wird (Vgl. Matth. 17, 20). Es werden dort (12, 9. 10) davon noch unterschieden die *χαρίσματα ἰαμάτων* d. h. die Gaben, Krankheiten verschiedener Art oder in verschiedener Art zu heilen, und die *ἐνεργήματα δυνάμεων*, bei denen wohl namentlich an Dämonenaustreibungen zu denken ist (Vgl. auch Pfld., S. 230). Da aber diese beiden 12, 28—30 ohne die Gabe der *πίστις* und umgekehrt 13, 2 die Gabe der *πίστις* ohne sie erscheint, so liegt es nahe, in ihnen nur die verschiedenen Formen des wunderwirkenden Glaubens zu sehen.

d) Eine Bethätigung der Gabe der Diakonie (Röm. 12, 7) waren jedenfalls die Hilfsleistungen (*ἀντιλήψεις*: 1 Cor. 12, 28), wozu das *μεταδιδόναι* und *ἐλεεῖν* (Röm. 12, 8) gehört, wenn dasselbe auch nicht gerade ausschließlich auf Almosenvertheilen und Krankenpflege zu beziehen ist. Endlich nennt Paulus 1 Cor. 12, 28 die Gaben der Gemeindeleitung (*κυβερνήσεις*), wenn auch allerdings alle *προϊστάμενοι* (Röm. 12, 8), auch die, welche in andern Verhältnissen einem Ganzen vorstehen sollten, diese Gaben anwenden konnten. Daß Paulus die Diakonie und die Kybernese als Gaben des Geistes aufführt, schließt natürlich an sich in keiner Weise aus, daß die also Begabten mit dem entsprechenden Dienst auch amtlich betraut wurden. Wenn Paulus mit Barnabas in den auf der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden Presbyter einsetzt (Act. 14, 23), wobei man wegen des Dat. schwerlich an Leitung der Gemeindewahl denken kann und nach 10, 41 es auch nicht braucht, so ist freilich zu erwägen, daß jene Reise von ihm nicht selbstständig unternommen war und jene Gemeinden auch in anderer Beziehung von der Urgemeinde abhängig blieben (Act. 16,4. Vgl. §. 43, c. Anm. 2). In den Gemeinden Galatiens und Corinths finden wir keine Spur von beamteten Vorstehern (auch nicht 1 Cor. 16, 15, vgl. Pfld., S. 231), ja die

9) Es gab verschiedene Arten von Zungenreden (γένη γλωσσῶν: 12, 10. 28, λαλεῖν γλώσσαις: 12, 30. 13, 1. 14, 5. 6. 23. 39. Vgl. Act. 10, 46. 19, 6. γλῶσσαν ἔχειν: 1 Cor. 14, 26), wovon wohl in der Unterscheidung des προσεύχεσθαι und ψάλλειν (v. 15) eine Andeutung zu finden. Den Idioten oder Heiden erschien der Zungenredner leicht als wahnsinnig (v. 23. Vgl. Act. 2, 13). Das Zungenreden konnte zur Selbsterbauung dienen (14, 4), aber für die Gemeinde brachte es keine Frucht der Erbauung (v. 17) und war höchstens ein σημεῖον für die Nichtchristen (v. 21. 22).

in der letzteren eingerissenen Unordnungen und die Art, wie Paulus nirgends die Vorsteher für dieselben oder ihre Abstellung verantwortlich macht, schließen das Vorhandensein solcher schlechthin aus. Dagegen scheinen die makedonischen Gemeinden beamtete Vorsteher und Helfer gehabt zu haben (1 Thess. 5, 12: προϊστάμενοι. Vgl. Phil. 1, 1: ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι), und in der Hafenstadt Corinths finden wir Röm. 16, 1 eine Diakonissin. Nur von einem eigenen Lehramt kann nach 1 Cor. 14 nicht die Rede sein.

§. 93. Die Gemeindepflichten.

Soll die Verschiedenheit der Gaben segensreich zusammenwirken, so bedarf es der christlichen Bescheidenheit, die sich der Stellung jeder einzelnen Gabe im Organismus des Ganzen, sowie des relativen Werths der Gaben überhaupt bewußt bleibt und die zuletzt in der christlichen Demuth wurzelt. a) Die erste christliche Grundtugend bleibt aber die Liebe gegen die Brüder und gegen alle Menschen, auch gegen die Feinde. b) Eine besondere Uebung der christlichen Liebe erforderte die Verschiedenheit der Ansichten über den Genuß des Götzenopferfleisches, sowie über andere Enthaltungen und Uebungen, die der Apostel für Adiaphora hielt, die aber einem Theil der Gemeinde Gewissenssache waren. c). Hier verlangt der Apostel, daß man sich gegenseitig in seiner verschiedenen Praxis anerkenne und daß der Freigesinnte in selbstloser Liebe auf seine Freiheit verzichte, um dem schwächeren Bruder keinen Anstoß zu geben. d)

a) Aus der Verschiedenheit der Begabung ergiebt sich als die erste christliche Grundpflicht, daß keiner mehr von sich halte, als er von sich halten darf, daß jeder bei der Selbstschätzung das rechte Maß halte (Röm. 12, 3. Vgl. 1 Cor. 4, 6), und daß er andererseits jedem die Ehrerbietung zu Theil werden lasse, die ihm nach seiner Begabung und Stellung in der Gemeinde zukommt (Röm. 12, 10. 13, 7. Vgl. Phil. 2, 3. Eph. 5, 21). Da der Organismus der Gemeinde der geringeren Gaben so gut bedarf wie der höheren, so soll keiner den Werth der ihm verliehenen Gabe geringschätzen (1 Cor. 12, 15—18), aber auch keiner die, welche geringere Gaben empfangen haben, als er (v. 21—26). Es sollen nicht Alle höher begabte sein wollen, nicht nach hohen Dingen trachten (Röm. 12, 16). Vor Allem aber soll man den Werth der Gaben an sich selbst nicht überschätzen; denn ohne die Liebe, welche sie ganz in den Dienst der Gemeinde stellt und zu ihrem Besten verwerthet, sind sie alle werthlos (1 Cor. 13, 1—3), ja sie können gefährlich werden, wenn sie den Einzelnen aufblähen (8, 1: ἡ γνῶσις φυσιοῖ). Dazu sind sie alle vergänglich (13, 8), weil sie immer nur unvollkommen sind und darum mit dem Eintritt der Vollendung aufhören (v. 9—12). Die christliche Bescheidenheit beruht aber auf der Demuth, welche nicht bei sich selbst klug sein will (Röm. 12, 16, vgl. 11, 25), sich nicht selbst einbildet, irgend etwas zu sein (Gal. 6, 3), welche weiß, daß sie überhaupt nichts hat, was sie nicht empfangen hätte (1 Cor. 4, 7), und daß die ganze Gnadenanstalt des Christenthums darauf angelegt ist, jeden menschlichen Selbstruhm auszuschließen (Röm. 3, 27. 1 Cor. 1, 29. 3, 21. 2 Cor. 10, 17). So ist die Demuth auch

hier, wie in der Lehre Jesu und bei Petrus (§. 25, d. 47, a), eine der beiden christlichen Cardinaltugenden, nur daß sie hier besonders in der Form der Bescheidenheit als Gemeindepflicht auftritt.

b) Sind die Gaben vergänglich, so ist die Liebe dagegen ihrem Wesen nach unvergänglich (1 Cor. 13, 8). Können die Gaben durch Mißbrauch gefährlich werden, so liegt es dagegen im Wesen der Liebe, daß sie auf die Förderung des geistlichen Lebens im Nächsten gerichtet ist (8, 1: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Vgl. 13, 4: οὐ φυσιοῦται). Sind die Gaben ohne die Liebe werthlos, so muß diese auch die Norm sein für das Streben nach den höheren Gaben (12, 31. 14, 1. 39), sie muß diejenigen Gaben für die höheren halten, welche am meisten zur Förderung der Gemeinde beitragen (Vgl. 1 Cor. 14, besonders v. 5. 12). In dieser Beziehung ist die Liebe sogar werthvoller als der Glaube und die Hoffnung (13, 13), sofern diese nur für das individuelle Leben des Einzelnen Bedeutung haben, jene aber zugleich für das Leben der Gemeinde [1]). Sie ist die Quelle aller Tugenden (v. 4—7), die erste Frucht des Geistes (Gal. 5, 22), durch die darum der Glaube, welcher die Geistesmittheilung bedingt, sich wirksam erweist (v. 6). Die Liebe, und zwar die ungeheuchelte (2 Cor. 6, 6), steht darum auch Röm. 12, 9 unter allen Ermahnungen voran und faßt sie 1 Cor. 16, 14 alle zusammen. Gemeint ist hiemit zunächst die Bruderliebe (Röm. 12, 10: ἡ φιλαδελφία ἡ εἰς ἀλλήλους. Vgl. 1 Theff. 4, 9. 10) d. h. die Liebe gegen die Glaubensgenossen (Gal. 6, 10); denn grade um dieser Liebe willen, welche sie unter einander verbindet, nennen sich die Christen Brüder (§. 83, a. Anm. 2). Sie wird erhalten durch die Einheit der Ansichten (1 Cor. 1, 10) und des Strebens (Röm. 15, 5. 2 Cor. 13, 11: τὸ αὐτὸ φρονεῖν), besonders durch das gleiche Trachten nach dem Besten der Andern (Röm. 12, 16), welches den Frieden der Eintracht sichert (2 Cor. 13, 11) und den Spaltungen (1 Cor. 1, 10. 11, 18. 12, 25) wehrt. Sie zeigt sich als gegenseitige Sympathie (1 Cor. 12, 26. Röm. 12, 15), in thätiger Handreichung (Röm. 12, 13. 16, 2), welche Paulus namentlich durch seine Collecte für Jerusalem beförderte (1 Cor. 16. 2 Cor. 8. 9. Röm. 15, 25—28), und in der Fürbitte (2 Cor. 1, 11. Röm. 1, 10. 15, 30). Aber sie soll sich nach §. 62, b auch auf alle Menschen erstrecken. Daher ermahnt Paulus, mit allen Menschen, so viel an uns ist und so lange es möglich, Frieden zu halten (Röm. 12, 18), wozu schon nach §. 25, c. 47, a. 56, d die Sanftmuth gehört (Gal. 5, 23. Vgl. 6, 1), die durch das Unrecht, das der Andere uns thut, nicht erbittert wird (οὐ παροξύνεται), sondern das Böse nicht anrechnet (1 Cor. 13, 5); ferner, sich selbst nicht zu rächen, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden (Röm. 12,

1) So kommt Paulus, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 62, b), übereinstimmend mit der Lehre Jesu und der Urapostel, dazu, die Liebe für die höchste unter den christlichen Tugenden zu erklären. Wie er aber hier ihren Primat ausdrücklich begründet, so weist er Röm. 13, 8—10 nach, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist (§. 87, d. Anm. 8), sofern sie dem Nächsten nichts Böses thut (v. 10) und also der im Gesetz ausgesprochene Wille Gottes, welcher darauf gerichtet ist, daß dem Nächsten keinerlei Unbill geschehe (v. 9), dadurch erfüllt wird, daß man sich beständig zur gegenseitigen Liebe verpflichtet fühlt und dieser Pflicht nie sich entledigt zu haben glaubt (v. 8). Ebenso ist nach Gal. 5, 13. 14 die Liebe von positiver Seite des Gesetzes Erfüllung, sofern man durch sie angetrieben wird, einander zu dienen.

—21) und die Verfolger zu segnen (v. 14. 1 Cor. 4, 12. 13. Vgl Matth. 5,
). Die Liebe ist ihrem Wesen nach langmüthig (1 Cor. 13, 4. 1 Thess. 5,
: μακροθυμεῖ. Vgl. Gal. 5, 22. 2 Cor. 6, 6: μακροθυμία) und huld-
ch, so daß sie Allen mit Wohlthun zuvorkommt (Röm. 12, 17. 1 Cor. 13,
χρηστεύεται. Vgl. Gal. 5, 22. 2 Cor. 6, 6: χρηστότης), wie die gött-
he Liebe (Röm. 2, 4). Symbolischer Ausdruck der Bruderliebe ist der
lige Kuß (φίλημα ἅγιον: 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16.
Thess. 5, 26. Vgl. §. 47, a).

c) Besondere Schwierigkeiten für das Gemeindeleben bereiteten die zum
heil aus der vorchristlichen Zeit herübergebrachten Verschiedenheiten in der
ffassung gewisser Fragen, welche die Einen für Adiaphora hielten, wäh-
nd die Anderen ihnen religiöse Bedeutung beilegten. Ein solcher Punkt
ar der Genuß des Götzenopferfleisches, in welchem die Einen eine götzen-
enerische Verunreinigung sahen, weil sie nicht von der Anschauung loskom-
en konnten, daß die Götter der Heiden, die unter den Idolen verehrt wur-
n, wirkliche Gottheiten seien, wenn auch falsche oder untergeordnete (1 Cor.
7, vgl. mit v. 4—6), während andere dies Fleisch ohne Scheu aßen [2]).
benso gab es solche in den Gemeinden, die aus ascetischen Gründen allen
eisch- und Weingenuß sich versagen zu müssen glaubten (Röm. 14, 2. 21)
d an die Feier gewisser Tage (wahrscheinlich Fasttage) sich gebunden hiel-
n (v. 5). Paulus bezeichnet sie als schwach im Glauben (v. 1), weil
r Vertrauen auf das in Christo gegebene Heil nicht stark genug war, um
erkennen, daß der Heilsbesitz durch solche Dinge nicht gefährdet werden
nne. Er ging von dem Grundsatz aus, daß weder der Genuß noch das
ichversagen einer Speise, die ja gleich dem Organ, für das sie bestimmt,
rgänglich ist (1 Cor. 6, 13), den Werth des Menschen vor Gott bestimmen
nne (8, 8). Er weiß, daß das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken
steht (Röm. 14, 17), und stimmt daher denen zu, die sich zutrauen, alles
essen und jeden Tag gleich zu achten (v. 2. 5). Er ist überzeugt, daß
ine Speise durch sich selbst unrein ist (v. 14. 20), sondern jede gleich gut,
bald sie mit Danksagung gegen Gott genossen wird (1 Cor. 10, 30. 31.
öm. 14, 6), und macht daher in dieser Beziehung mit Entschiedenheit den
rundsatz geltend, daß dem Christen Alles erlaubt ist (1 Cor. 6, 12. 10, 23.
gl. 3, 22). Aber er erkennt ebenso bestimmt an, daß für denjenigen, wel-
er etwas für unrein achtet, es unrein ist (Röm. 14, 14), weil er es nicht
sen kann, ohne daß sein schwaches Gewissen (conscientia consequens.
gl. §. 69, a) mit dem Bewußtsein einer Schuld befleckt wird (1 Cor. 8, 7).

---

2) Das Decret des Apostelconcils hatte zwar den Genuß des Götzenopferfleisches ver-
ten; aber theils galt dieser Beschluß gar nicht in dem paulinischen Missionsgebiet
. 37, b), theils zielte auch seine ursprüngliche Intention gar nicht auf die Regelung des
erhaltens in gemischten Christengemeinden. Wenn der Apostel, von der Ansicht aus-
hend, daß die Götter der Heiden zwar Dämonen, aber keine wirkliche Gottheiten seien
. 70, c), mit Allen, die diese Erkenntniß hatten (1 Cor. 8, 1. 4. 10), das εἰδωλόθυτον
cht für einer Gottheit geweihtes Fleisch halten konnte (1 Cor. 10, 19. Vgl. 8, 4), son-
rn nur für gemeine Speise (8, 8), die wie alle Speise Gottes Gabe ist (10, 26), so
at er damit gar nicht einmal in einen Gegensatz zum Aposteldecret, das keineswegs prin-
piell den Genuß des Götzenopferfleisches für sündhaft erklärt, sondern um der Synagoge
illen die Enthaltung davon verlangt hatte (§. 43, c).

Ißt er nun trotzdem, daß sein Gewissen an dem Genuß Anstoß nimmt (Röm. 14, 20), so ist dieses nicht aus seiner Glaubenszuversicht hervorgegangene Thun Sünde, wodurch er dem göttlichen Strafurtheil verfällt (v. 23), und ein solches gewissenswidriges Thun kann, indem es ihn an der tiefsten Wurzel seines religiösen Lebens verwundet (1 Cor. 8, 12, vgl. v. 10), ihm geradezu zum Verderben gereichen (8, 11. Röm. 14, 15. 20). Hienach konnte die bestehende Differenz der Anschauung nicht gehoben werden, und Paulus verlangt nur, daß jeder in seinem Sinn (νοῦς), der ja nach §. 86, b der Sitz dieser verschiedenen Ansichten ist, vollüberzeugt werden soll (Röm. 14, 5), so daß er nicht zweifelnd hin- und herschwankt (v. 23), und, was er auch für eine Observanz befolgt, dieselbe im Dienste Christi übe (v. 6. 7).

d) Konnten demnach gewisse in der Gemeinde vorhandene Differenzen der Ansichten nicht gehoben werden, so kam es doch nach not. b darauf an, auch in diesem Stücke die Bruderliebe zur höchsten Norm für sein Verhalten zu machen (Röm. 14, 15: *κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν*) und zu fragen, wie man am besten für den Frieden der Gemeinde und die Förderung der Anderen sorgen könne (v. 19). Dazu gehörte nun zunächst, daß der Stärkere d. h. der Freiergesinnte den Schwächeren nicht wegen seiner unnöthigen Scrupulosität verachte, und wiederum dieser jenen nicht verurtheile als einen, der durch seine freiere Praxis sich des Heils verlustig gemacht habe (v. 3. 10). Beide Theile sollen einander in brüderlicher Liebe aufnehmen (15, 7), ohne daß der Stärkere die Scrupel des Schwächeren seiner Kritik unterwirft (14, 1). Eine besondere Liebespflicht hat hiebei aber der Stärkere zu erfüllen; denn ihm allein ist die Sache, um die es sich handelt, ein Adiaphoron, er allein kann einen Genuß, den er für erlaubt hält, aufgeben, ohne seiner Ueberzeugung etwas zu vergeben (14, 22) und ohne dadurch in Gottes Augen etwas zu verlieren (1 Cor. 8, 8). Nun aber fordert die Liebe, daß er dem Bruder keinen Anstoß gebe (1 Cor. 8, 9. 13. 10, 32. Röm. 14, 13. 21) d. h. ihn nicht zu einem gewissenswidrigen Handeln verleite, das ihn ins Verderben bringen kann. Verleitet er ihn nemlich durch seine freiere Praxis zu gleichem Thun, ohne daß seine Ueberzeugung im tiefsten Grunde geändert wird, so ist das nur scheinbar eine Förderung des schwachen Bruders (1 Cor. 8, 10), in Wirklichkeit ein Verderben desselben. Er wird also um des fremden Gewissens willen unter Umständen einen ihm an sich erlaubten Genuß aufgeben müssen (1 Cor. 10, 28. 29), in diesem Falle wird für ihn die Entsagung das sittlich Lobenswerthe sein (Röm. 14, 21). Es gilt hier die Schwäche der Unvermögenden zu tragen (Röm. 15, 1. Vgl. Gal. 6, 2) und nicht sich selbst zu gefallen in rücksichtslosem Geltendmachen seiner freieren Ueberzeugung, sondern dem Nächsten zu gefallen, indem man ihn in seinem christlichen Leben fördert (15, 2. Vgl. 1 Cor. 10, 33). Die wahre Liebe sucht nicht das Ihre (1 Cor. 13, 5), sondern das, was des Andern ist (10, 24. Vgl. Phil. 2, 4)[3].

3) Paulus kann hiefür auf sein eigenes Beispiel verweisen, indem er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, den Schwachen ein Schwacher wurde und sich so Allen zum Knechte machte, um Alle zu gewinnen (1 Cor. 9, 19—22. Vgl. §. 87, b). Indem der Apostel die Forderung an die Freigesinnten gerade auf dieses Vorbild gründet, erhellt am klarsten, daß seine Behandlung dieser Frage von demselben Geiste geleitet war, wie der Beschluß des Apostelconcils (§. 43, c), wenn dieser auch zunächst durch andere Verhältnisse und andere Zwecke bestimmt wurde.

§. 94. Die Gemeinde und die Ordnungen des natürlichen Lebens.

Der Apostel erklärt die bestehende obrigkeitliche Ordnung als solche für eine göttliche und hält nur das Processiren vor heidnischen Tribunalen für des Christen unwürdig. a) Auch in dem bestehenden Sclavenverhältniß soll der Christ eine Ordnung sehen, der er sich als Knecht Christi mit wahrer Freiheit zu fügen hat und der er sich darum nicht entziehen soll, selbst wenn sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. b) Obwohl Mann und Weib in ihrem religiösen Verhältniß zu Christo einander völlig gleichstehen, so bleibt doch das Weib kraft der in der Schöpfung begründeten Gottesordnung dem Manne unterthan. c) Ein Ausdruck dieser Stellung des Weibes ist es, daß dasselbe die Kopfbedeckung, die ein Symbol seiner Unterthänigkeit ist, in öffentlicher Versammlung nicht ablegen und in der Gemeindeversammlung nicht das Wort ergreifen darf. d)

a) Die christliche Gemeinschaft konnte nicht ein Leben ganz abgeschlossen für sich führen, sie befand sich inmitten einer Welt, der sie sich ihrem eigensten Wesen nach entnommen wußte und mit der sie doch durch die Bande mannigfacher Verhältnisse und Lebensordnungen aufs Engste verflochten war. Nach dem Grundsatz, daß der Christ in den Verhältnissen, in welchen ihn die Berufung getroffen habe, bleiben solle (1 Cor. 7, 17. 20. 24, vgl. §. 87, b), darf er nicht die Bande zerreißen, welche ihn mit den Ordnungen des natürlichen Weltlebens verknüpfen, er soll vielmehr die Thatsache, daß ihn die Berufung in einem bestimmten Lebensverhältniß vorgefunden hat, als eine Aufforderung Gottes betrachten, gerade in den Ordnungen dieses Verhältnisses die Gebote Gottes zu erfüllen (v. 19) [1]. Die nächste Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes ergab sich im Blick auf die bestehende Staatsordnung, der Paulus schon nach §. 63, d eine hohe Bedeutung beilegt. Schon Petrus hatte dieselbe unter den Schutz des göttlichen Befehls gestellt, welcher die Unterordnung unter die menschlichen Ordnungen fordert. Paulus geht noch einen Schritt weiter. Er erklärt die bestehende obrigkeitliche Ordnung als solche (*αἱ οὖσαι* scil. *ἐξουσίαι*) ausdrücklich für eine von Gott geordnete, der sich zu widersetzen statt sich ihr unterzuordnen das Strafurtheil Gottes zuziehe (Röm. 13, 1. 2). Eine göttliche Ordnung ist sie aber zunächst insofern, als die Obrigkeit als Gottes Dienerin dem Gutesthuenden Lob, dem Uebelthäter Strafe zuerkennt, wie ihr denn eben behufs dieser Rechtsvollstreckung das Schwerdt und damit das Recht über Leben und Tod verliehen ist (v. 3. 4). Aber auch darin ist sie Gottes Dienerin, daß sie die Aufgabe hat, Zoll und Steuern einzunehmen und dieselben im Interesse des Gemeinwohls als *λειτουργός* d. h. als ein solcher, dem öffentliche Dienste

---

1) Paulus kommt damit auf dieselbe Unterordnung unter alle menschlichen Ordnungen hinaus, die auch Petrus nach §. 47, b um Gottes willen fordert, er steuert damit von vornherein jedem Versuche, die bestehenden Ordnungen des natürlichen Lebens im Namen des neuen christlichen Princips in revolutionärer Weise umzustürzen oder die specifischen Ziele des christlichen Gemeindelebens mit fremdartigen Weltverbesserungsplänen zu vermischen und durch sie zu compromittiren.

übertragen sind, zu verwenden (v. 6. 7). Eben darum muß ihr der Gehorsam um des Gewissens willen geleistet (v. 5) und die schuldige Ehrerbietung gezollt werden (v. 7). Diese volle Anerkennung der bestehenden obrigkeitlichen Ordnung schließt nicht aus, daß Paulus es der Christen für unwürdig erklärt, wenn sie ihre Civilstreitigkeiten vor heidnische Gerichte bringen (1 Cor. 6, 1—8) [2]). Es kann dies im Widerspruch damit zu stehen scheinen, daß die (heidnische) Obrigkeit als Gottes Dienerin die Strafrechtspflege übt; aber es ist nicht zu übersehen, daß in jenem Falle der Christ kraft der gottgesetzten obrigkeitlichen Ordnung ihrem Urtheilsspruch unterworfen ist, während er in dem unsern sich ihr freiwillig unterwirft. Wo sie als Gottes Dienerin handelt, hat der Christ sich ihr um Gottes Willen zu unterwerfen, auch wenn ihr Spruch nicht dem Rechte entspricht; wo er sie aber selbstbeliebig anruft, legt er selbst ihrem Spruch einen Werth bei, den derselbe nicht beanspruchen kann.

b) Eine besonders wichtige Anwendung erleidet der eben besprochene Grundsatz mit Beziehung auf das Sclavenverhältniß. Sollte der um theuren Preis aus seinem bisherigen Knechtszustande Erkaufte (§. 80, c) nicht ein Menschenknecht werden (1 Cor. 7, 23), so konnte darin die Aufforderung zu liegen scheinen, sich einem solchen des Christen unwürdigen Verhältnisse zu entziehen; hatte in der Gemeinschaft mit Christo der Unterschied von Herren und Sclaven aufgehört (Gal. 3, 28. 1 Cor. 12, 13), so konnte der christgewordene Sclave sich durch das Evangelium selbst emancipirt glauben. Allein auch hier gilt die Regel, daß der Sclave in der Thatsache des bestehenden Sclavenverhältnisses die Aufforderung Gottes sehen soll, gerade in dem Gehorsam gegen die Ordnungen dieses Verhältnisses seine Christenpflicht zu erfüllen. Er soll daher nicht nur kein Bedenken tragen Sclave zu bleiben, wenn er als Sclave bekehrt ist, sondern er soll selbst, wenn sich ihm die Gelegenheit bietet frei zu werden, es vorziehen, in dem Stande, in welchem ihn die Berufung getroffen hat, seinen Christenberuf zu erfüllen (1 Cor. 7, 21). Auch als Sclave ist er ja, wenn er Christ geworden, ein Freigelassener Christi, d. h. ein von Christo zur wahren Freiheit geführter, während er als Christ, auch wenn er frei würde, doch ein Knecht Christi bliebe (v. 22). Der Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit in den irdischen Lebensverhältnissen ist für den Christen in die höhere Einheit der wahren Knechtschaft und Freiheit aufgehoben, er bleibt für ihn etwas relativ gleichgültiges, da er in jedem Stande mit wahrer Freiheit Christo zu dienen hat durch Erfüllung der Pflichten, die ihm die bestehende Ordnung auflegt. Eine principielle Auf-

---

2) Es ist schon schlimm genug, wenn christliche Brüder es unter sich überhaupt zu Rechtsentscheidungen kommen lassen, weil dieses voraussetzt, daß der eine Theil dem Bruder Unrecht gethan oder ihn beraubt hat, und daß der andere, statt um des Friedens willen lieber Unrecht zu leiden, Streit und Prozeß begonnen hat (v. 7. 8). Es ist aber entwürdigend, wenn man solche Processe vor den Ungläubigen führt, als ob kein christlicher Bruder weise genug wäre, dergleichen im Wege des Schiedsgerichts zu entscheiden (v. 5. 6). Dadurch erachten die Christen, die doch berufen sind, die Welt, ja die Engel zu richten, sich selbst der Rechtsentscheidung in diesen kleinlichen irdischen Dingen unwerth (v. 2. 3) und setzen diejenigen auf die Richterstühle, die sie doch sonst so tief unter sich stehend achten (v. 4) und die ihrem Wesen nach ἄδικοι sind (v. 1), also zu Richtern über sie wenig geeignet.

hebung oder Umgestaltung des ganzen Verhältnisses durch die fortschreitende Herrschaft des Christenthums ins Auge zu fassen, konnte dem Apostel bei seiner Erwartung der nahen Parusie gar nicht in den Sinn kommen.

c) In der Lebensgemeinschaft mit Christo ist nicht nur der Unterschied der vorchristlichen Religionen und der natürlichen Standesverhältnisse, sondern auch der Unterschied der Geschlechter aufgehoben (Gal. 3, 28); aber diese Aufhebung gilt selbstverständlich nur auf dem religiösen Gebiete oder in dem Verhältniß zu Christo, in welchem jeder dem andern gleich, weil jeder in gleicher Weise von Christo allein abhängig ist [8]). Für die sociale Stellung der beiden Geschlechter zu einander bleibt Paulus bei dem durch die ursprüngliche Schöpfungsordnung gesetzten Abhängigkeitsverhältniß des Weibes stehen. Das Weib ist aus dem Manne geschaffen und zwar nicht zufällig, sondern weil es überhaupt um des Mannes willen geschaffen ist (1 Cor. 11, 8. 9. Vgl. Gen. 2, 18—22). Daher ist der Mann allein unmittelbar nach dem Bilde Gottes geschaffen und trägt darum die ihm Gen. 1, 26 verliehene Herrschermajestät Gottes abbildlich an sich (v. 7: *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*), während im Weibe nur der Abglanz dieser Herrschermajestät zur Erscheinung kommt (*ἡ γυνὴ δόξα ἀνδρός*), sofern sie alles, was sie ist, nur durch den Mann ist, alle Macht, die sie im Hause hat, nur von ihm empfängt und in seinem Namen ausübt. Daraus folgt nun, daß der Mann das Oberhaupt (v. 3: *κεφαλή*) des Weibes ist, das Weib ihm schlechthin untergeordnet. Wenn im Zusammenhange damit gesagt wird, daß Christus das Oberhaupt des Mannes sei (§. 92, a. Anm. 4), so ist damit natürlich nicht gemeint, daß er nur mittelbar, nemlich durch den Mann vermittelt, das Oberhaupt des Weibes und das Verhältniß dieses auch zu Christo ein anderes sei als das des Mannes, sondern es soll dies nur darauf hindeuten, daß der Mann deshalb doch kein absoluter Selbstherrscher über das Weib ist, sondern, daß auch er von Christo schlechthin abhängig ist, seine Herrschaft nur nach dessen Willen ausüben darf.

d) Das Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander realisirt sich allerdings vollständig erst in der Ehe, und der Apostel hat wohl bei diesen Auseinandersetzungen meist das verheirathete Weib und den Ehemann im Auge; doch bezieht er sich auf dasselbe auch in Fragen, die mit der Ehe nicht oder doch nicht ausschließlich zusammenhängen, und die wir daher zunächst zu betrachten haben. Die mit einem Schleier versehene Kopfbedeckung der Frauen betrachtet Paulus als ein Symbol der Herrschermacht (*ἐξουσία*), welche der Mann nach not. c über das Weib besitzt (1 Cor. 11, 10). Während daher der Mann das Haupt nicht verhüllen darf, weil er dadurch seine gottebenbildliche Herrschermajestät verleugnen würde, indem er das Zeichen der Abhängigkeit annimmt (v. 7), ja während er sein Haupt dadurch schänden würde

---

8) Allerdings kennt Paulus in gewissem Sinne auch eine natürliche Gleichstellung beider Geschlechter, wonach jedes des andern in gleicher Weise bedarf, keines also von dem andern schlechthin unabhängig ist, und er hebt ausdrücklich hervor, daß diese Gleichstellung auch im Christenstande (ἐν κυρίῳ: 1 Cor. 11, 11) fortbesteht. Denn das Weib ist bei der Schöpfung aus dem Manne entstanden und der Mann wird immer wieder aus dem Weibe geboren; beides aber beruht auf einer göttlichen Ordnung (v. 12: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ), nach welcher der Mann eben so wenig ohne das Weib sein kann, wie das Weib ohne den Mann (v. 11).

(v. 4), so schändet das Weib umgekehrt ihr Haupt durch Entschleierung (v. 5). Das gesunde Schicklichkeitsgefühl erklärt sich gegen diese Entblößung des Hauptes (v. 13: πρέπον ἐστίν) und zwar auf Grund der Naturordnung, die dem Weibe in dem langen Haarwuchs gleichsam einen natürlichen Schleier gegeben hat (v. 14. 15)[4]). Wenn der Apostel bei der Verhandlung dieser Frage von einem öffentlichen Auftreten der Weiber in den Gemeindeversammlungen redet, wobei sie vorbeteten oder prophetische Reden hielten, ohne dies ausdrücklich zu rügen (v. 5. 13), so geschieht das nur, weil mit der dort geforderten Verhüllung ein solches öffentliches Auftreten ja von vornherein abgeschnitten war. Dagegen erklärt er 14, 34 ausdrücklich, daß nach allgemein christlicher Sitte das Weib in der Gemeindeversammlung zu schweigen habe (Vgl. v. 36). Es widerspricht das Reden in der Gemeinde ebenso dem natürlichen Schicklichkeitsgefühl (v. 35: αἰσχρόν ἐστιν), wie der Gen. 3, 16 gebotenen Unterordnung des Weibes unter den Mann (v. 34). Denn der Redende oder Vorbetende ist wenigstens momentan der Leiter der Gemeindeversammlung (Vgl. §. 41, d), er beherrscht dieselbe, und da auch Männer in ihr sind, so ist damit das natürliche Unterordnungsverhältniß des Weibes verkehrt[5]).

§. 95. Die Ehe.

Die fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter außerhalb der Ehe ist kein Adiaphoron, sondern ein Mißbrauch und eine Entwürdigung des eigenen Leibes. a) Wenn der Apostel die Ehe der herrschenden Unzucht gegenüber als die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung des Geschlechtstriebes betrachtet, so schließt er damit keineswegs eine höhere Würdigung derselben als einer in Christo geschlossenen Gemeinschaft der Gottangehörigkeit aus. b) Die bestehende Ehe darf nicht gelöst und, wo eine Scheidung eingetreten, die Möglichkeit der Versöhnung nicht durch Wiederver-

4) Auf Grund derselben gilt das lange Haar beim Manne für eine Schande, beim Weibe für eine Ehre (v. 14. 15). Das Abscheeren desselben charakterisirt die schamlose Buhldirne (v. 5). Will das Weib also den Schleier der Kopfbedeckung ablegen, so möge sie auch diesen natürlichen Schleier ablegen; gilt dieses nach dem ganz allgemeinen Schicklichkeitsgefühl für einen Schimpf, so ist auch jenes ein solcher (v. 6: αἰσχρόν ἐστιν), indem es das Weib der Buhldirne gleichstellt (v. 5). Eigenthümlich ist an dieser Argumentation besonders, daß der Apostel die Kopfbedeckung des Weibes unter den doppelten Gesichtspunkt eines Zeichens der Abhängigkeit vom Manne und eines Zeichens der Schamhaftigkeit stellt. Ihm ist also das Emancipationsgelüste zugleich eine Verleugnung der natürlichen Schamhaftigkeit; nur in der Unterordnung unter den Ehemann ist die Ehre des Weibes gesichert, das nur im Interesse schamloser Buhlerei das Unterordnungsverhältniß in der Ehe verschmähen könnte.

5) Nicht einmal unter dem Vorwande, Fragen aufzuwerfen und Belehrung darüber zu empfangen, sollen sie in der Versammlung das Wort ergreifen. Wollen sie Belehrung empfangen, so ist ihr Haus die natürliche Stätte dazu; dort mögen sie ihre eigenen Männer fragen (v. 35), wobei der Apostel wohl voraussetzt, daß, falls diese ihre Fragen nicht zu beantworten wissen, die Männer sich ja in der Gemeindeversammlung Raths erholen können.

heirathung abgeschnitten werden, auch wenigstens Seitens des christlichen Theils nicht in gemischten Ehen. c) Paulus für seine Person zieht aus ascetischen Gründen und Angesichts der nahenden Endzeit die Ehelosigkeit vor, hält aber das Heirathen nicht nur für erlaubt, sondern unter Umständen für geboten. d)

a) Eine der schwierigsten Aufgaben hinsichtlich der geschlechtlichen Verhältnisse war es, die heidenchristlichen Gemeinden über die richtige Betrachtung der *πορνεία* d. h. der fleischlichen Geschlechtsgemeinschaft außerhalb der Ehe zu verständigen. Diese galt bei Griechen und Römern als ein Adiaphoron. Daher hatte schon das Apostelconcil (Act. 15, 20. 29) von den Heidenchristen die Enthaltung von der Hurerei gefordert (§. 43, c), weil dieselbe für sie zunächst noch auf gleicher Linie mit solchen Enthaltungen stand, welche lediglich die jüdische Sitte gebot. Aus 1 Cor. 6, 12. 13 erhellt, daß man auch in Corinth immer noch geneigt war, die so tief gewurzelte Neigung zur Hurerei durch Hinweisung auf ihren adiaphoristischen Charakter zu beschönigen. Daher hebt Paulus mit solchem Nachdruck hervor, daß die Hurerei nicht weniger wie Ehebruch und unnatürliche Wollustlaster vom Himmelreich ausschließe (v. 9), und stellt sie darin den andern specifisch heidnischen Lastern (§. 62, a. 69, d) ganz gleich (v. 10). Er will aber auch hier dieselbe nicht mit einer einfachen gesetzlichen Vorschrift bekämpfen, sondern er weist eingehend nach, daß die Hurerei kein Adiaphoron und mit den Voraussetzungen der christlichen Heilslehre unverträglich sei (§. 87, d. Anm. 9). Er zeigt nemlich, daß es sich mit der Hurerei anders verhalte, als mit dem allerdings adiaphoristischen Speisegenuß (1 Cor. 6, 13. Vgl. §. 93, c). Denn während bei diesem außer der vergänglichen Speise nur die *κοιλία* in Betracht kommt, die bei der Verklärung des Leibes wegfällt, wird bei der fleischlichen Vermischung (Gen. 2, 24) der ganze Leib dergestalt an die Hure hingegeben, daß der Mensch mit ihr *ἓν σῶμα* wird (v. 16), sein Leib also ein *μέλος πόρνης* (v. 15). Da nun der Leib nicht vergeht, wie die *κοιλία*, sondern bei der Auferstehung in verklärter Gestalt wieder hergestellt wird (v. 14), so hat derselbe nicht bloß eine vorübergehende Bedeutung wie jene, sondern eine ewige; er gehört dem Herrn an, ist bestimmt zum Organe zu werden, durch welches der Herr wirkt (v. 13: *τὸ σῶμα — τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι*). Der Leib soll nach §. 92, a ein *μέλος Χριστοῦ* werden, und dieser Bestimmung widerspricht es, wenn man ihn zum *μέλος πόρνης* macht (v. 15). Die Hurerei ist darum die specifische Versündigung an dem eigenen Leibe, weil derselbe durch solchen Mißbrauch befleckt und seiner hohen Bestimmung zuwider entwürdigt wird (v. 18). Dasselbe erhellt daraus, daß Gott den Leib durch die Einwohnung seines Geistes zu seinem Tempel geweiht (v. 19) und ihn dadurch solchem profanen Mißbrauch entnommen hat. Ihn, der uns erlöst hat und dem wir darum zu eigen gehören, gilt es auch in unserm Leibe zu verherrlichen, indem wir denselben vor solcher Befleckung bewahren (v. 20)[1].

---

1) Es scheint damit freilich zu viel und darum zu wenig bewiesen; denn wenn die in der fleischlichen Gemeinschaft sich vollziehende Hingabe des Leibes an einen Menschen statt an Gott und Christum das eigentlich Verwerfliche an der Hurerei ist, so scheint damit auch die Ehe verworfen zu sein, in welcher eine solche ebenfalls stattfindet. Es er-

b) Wenn die gottgestiftete Ordnung der Ehe der Hurerei darin gleichzustehen scheint, daß in beiden eine fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter stattfindet, so unterscheidet sich die mit der Ehe gegebene doch von vornherein dadurch, daß sie unter den Gesichtspunkt der gegenseitigen Pflicht gestellt ist, die der Mann dem Weibe und das Weib dem Manne in gleicher Weise schuldet (1 Cor. 7, 3). Findet dabei also eine Hingabe der Verfügungsgewalt über den eigenen Leib zu Gunsten des Andern statt (v. 4), so geschieht es kraft der göttlichen Ordnung, welche die fleischliche Gemeinschaft zu einem wesentlichen Moment in der Vollziehung der Ehe gemacht hat (Gen. 2, 24. Vgl. 1 Cor. 6, 16). Wie Paulus überhaupt die πρόνοια τῆς σαρκός an sich für berechtigt hält (Röm. 13, 14), so ist ihm auch der Geschlechtstrieb an sich ein berechtigter und die Ehe die gottgestiftete Ordnung zur Befriedigung desselben (1 Thess. 4, 4. 5 [2])). Die Fähigkeit zu völliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit hält er für eine besondere Gnadengabe, die nicht jeder hat (1 Cor. 7, 7). Daher verlangt Paulus in Corinth mit Rücksicht auf die factisch vorhandene Unenthaltsamkeit (v. 5), daß zur Vermeidung der Unzuchtvergehungen jeder (scil. dem die Gabe der Enthaltsamkeit fehlt) sein eigenes Gemahl habe (v. 2. 9), wobei der monogamische Charakter der Ehe schon im Ausdruck stark hervorgehoben wird. Wenn er aber so unter besonderen Verhältnissen diesen Zweck der Ehe besonders geltend macht, so folgt daraus natürlich nicht, daß dies ihr einziger Zweck ist, oder daß ihr ganzes Wesen in der fleischlichen Gemeinschaft aufgeht. Es kann keine tiefere Auffassung der Ehe geben, als wenn Paulus gegenüber dem Bedenken, das christliche Eheleute haben könnten, die Ehe mit dem ungläubig gebliebenen Theile fortzusetzen, geltend macht, daß nicht die Profanität des ungläubigen Theils die Heiligkeit des christlichen beflecke und schädige, sondern daß umgekehrt die Gottgeweihtheit des christlichen Theiles in Kraft der gottgeordneten Lebensgemeinschaft in der Ehe auf den nichtchristlichen übergeht und daß ebenso die Kinder christlicher Eltern, obwohl noch nicht getauft, in Kraft des gottgestifteten Familienbandes geheiligt seien d. h. an der Gottgeweihtheit der Eltern theilnehmen (7, 14. Vgl. §. 84,d. Anm. 15) [3]). Wenn ferner der Apostel bei der Wiederverheirathung der Wittwen nur die eine Bedingung stellt, daß dieselbe ἐν κυρίῳ geschehe (v. 39), so schließt er damit

---

hellt hieraus aber nur, daß der Apostel als durchaus selbstverständlich voraussetzt, daß die Ehe nach der 1 Cor. 6, 16 citirten Genesisstelle (2, 24) eine gottgestiftete Ordnung ist, welche die Hingabe des Leibes an den andern fordert (7, 4), innerhalb derer dieselbe also der Hingabe des Leibes an Gott und Christum nicht widersprechen kann. Vgl. not. b.

2) Er betrachtet hier die Ehe als das Mittel, wodurch der Einzelne sich sein eigenes Gefäß d. h. sein Organ zur Befriedigung des Geschlechtstriebes verschafft in einem Acte, in welchem er das Weib zur Vollziehung einer göttlichen Ordnung mit ihm weiht und ihm Ehre anthut (ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ), statt in der Leidenschaft der Begierde, wie es bei der Hurerei geschieht, es zu mißbrauchen und zu schänden. Daher verlangt er 1 Cor. 7, 5, daß in der Ehe höchstens auf kurze Zeit und in Folge gegenseitiger Uebereinkunft, etwa zu ascetischen Zwecken, der eheliche Umgang suspendirt werde, damit nicht die Unenthaltsamkeit zur Unzucht verführe.

3) Wenn diese Auffassung einerseits aufs Klarste das Nichtvorhandensein der Kindertaufe zur Zeit des Apostels voraussetzt, so ist sie doch andererseits der Anknüpfungspunkt, aus welchem fast nothwendig die Kindertaufe sich bilden mußte.

nicht nur aufs Bestimmteste die Schließung gemischter Ehen Seitens der Christen aus, sondern er läßt die Verheirathung ausdrücklich als einen in Christo vollzogenen, d. h. als einen unter die Weihe des religiösen Lebens zu stellenden Act erscheinen.

c) Wenn jeder in den Verhältnissen bleiben soll, in welchen ihn die Berufung getroffen hat, so gilt dies auch von den Verehelichten. Wie man auch sonst über das Schließen der Ehe denke; wer einmal verheirathet ist, darf sich nicht scheiden (1 Cor. 7, 27), weder der Mann vom Weibe, noch das Weib vom Manne, wofür sich der Apostel ausdrücklich auf einen Befehl des Herrn beruft (v. 10. 11. Vgl. Marc. 10, 9). Auch Röm. 7, 2 setzt der Apostel als selbstverständlich voraus, daß nur der Tod die Ehe löst. Auf demselben Herrenwort beruht unstreitig die Vorschrift, daß, wenn trotzdem eine Scheidung vorkommen sollte, der geschiedene Theil unvermählt bleiben soll (weil seine frühere Ehe in Gottes Augen noch fortbesteht) oder sich mit dem Gatten aussöhnen (1 Cor. 7, 11). Dieses absolute Verbot der Ehescheidung hatte eine besondere Bedeutung in dem Falle, wo von einem Ehepaare nur der eine Theil sich bekehrte und dem christgewordenen Theile wohl der Zweifel entstehen konnte, ob er mit dem nichtchristlichen das eheliche Leben fortsetzen müsse oder auch nur dürfe. Hier soll nun nach der apostolischen Anwendung des Gebotes Christi, das sich natürlich auf dergleichen Verhältnisse nicht direct beziehen konnte, der christliche Theil unbedingt bereit sein, das eheliche Verhältniß fortzusetzen, so lange der ungläubige irgend einwilligt (v. 12. 13). Trennte sich dagegen der nichtchristliche Theil vom christlichen, so sollte dieser sich durch jenes Gebot nicht geknechtet fühlen (v. 15). Dies kann nun weder heißen, er solle die Ehe nicht fortsetzen, was er ja, wenn der andere Theil ihn verließ, ohnehin nicht konnte, noch, er dürfe sich wieder verheirathen, was im directen Widerspruche mit v. 11 stehen würde, sondern er solle sich kein Gewissensbedenken darüber machen, daß seine Ehe dem Gebote Christi (v. 10) zuwider nun doch gelöst sei. Ausdrücklich deutet der Apostel an, er dürfe sich den Frieden, in dem er berufen sei (v. 15), dadurch nicht rauben lassen; denn auch die Möglichkeit, die ihm in Folge der Scheidung geraubt sei, eventuell den ungläubigen Theil noch zu bekehren bei der Fortsetzung der Ehe, sei doch eine sehr zweifelhafte (v. 16). Dem christlichen Theile bleibe nur übrig seinerseits nichts zu thun, um den Stand, in dem ihn die Berufung getroffen hat, zu ändern (v. 17). Es erhellt also, daß hier von keinem erlaubten Ehescheidungsgrunde die Rede ist, sondern lediglich von dem Verhalten des christlichen Theiles gegenüber der ihm angethanen Scheidung.

d) Paulus selbst war unverheirathet (1 Cor. 7, 7. 8. Vgl. 9, 5) und er für seine Person hält die völlige Enthaltung von allem geschlechtlichen Umgange für etwas lobenswerthes (καλόν: 7, 1), sofern ihm jede Uebung in der Ueberwindung eines natürlichen Triebes etwas sittlich werthvolles war (9, 24—27). Er sähe es gern, wenn alle Menschen unverheirathet wären, wie er selbst, also die ledigen ehelos blieben und die Verwittweten nicht wieder heiratheten (7, 7. 8), ja im Grunde ist dies nur die Consequenz der Vorschrift, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in dem ihn die Berufung getroffen hat (v. 27)[4]). Für diese Bevorzugung der Ehelosigkeit macht er

4) Die Rücksicht auf die Fortpflanzung des Geschlechts konnte ihn an diesem Wunsche

zunächst einen Grund allgemeinerer Art geltend. Die Ehe verwickelt nothwendig in eine Menge irdischer Angelegenheiten und zieht unsere Sorge auf sie. Dadurch wird das Interesse, das ganz Christo angehören soll, getheilt zwischen ihm und dem Gatten, während der Ehelose volle Freiheit hat, sich der Sache Christi und seinem Dienst allein mit Leib und Seele zu ergeben (v. 32—34. Vgl. Matth. 19, 12). Freilich weiß Paulus sehr wohl, daß es ein ἔχειν γυναῖκα ὡς μὴ ἔχοντες giebt d. h. ein solches, wobei der Mensch innerlich frei und unbehindert bleibt durch das eheliche Verhältniß (v. 29). Allein wenn die Weltperiode bis zur Parusie ausdrücklich abgekürzt ist, damit man lerne, sich innerlich von allen weltlichen Verhältnissen zu befreien und so auf die Parusie vorzubereiten (v. 29—31), so erschwert man sich diese Aufgabe nur, wenn man noch neue derartige Verhältnisse sich aufbürdet[5]). Dazu kam, daß der Parusie eine Zeit schwerer Bedrängnisse vorhergehen sollte, die natürlich in den gebundenen Verhältnissen des ehelichen Standes noch härter empfunden werden mußten, als im ledigen Stande (v. 26), so daß Paulus mit Recht sagen kann, es sei nur Schonung gegen sie, wenn er den Jungfrauen durch den Rath ehelos zu bleiben die Bedrängnisse, welche sie als Ehefrauen in jener Zeit würden zu erfahren haben (Vgl. Matth. 24, 19), ersparen wolle (v. 28). Es geschieht nur zu ihrem Besten, wenn er durch denselben die Drangsale der Endzeit und die ungetheilte Hingabe an den Herrn ihnen erleichtern will (v. 35), und hierin eben liegt es begründet, daß das Nichtheirathen besser und seliger ist (v. 38. 40). Sehen wir so die Anschauung des Apostels über die Stellung des Christen zu den Ordnungen des natürlichen Lebens überall bedingt durch den Blick auf den nahe bevorstehenden Abschluß der Weltentwicklung, so leitet dies naturgemäß zur Darstellung seiner Eschatologie über.

---

nicht hindern, da er ja die Parusie unmittelbar bevorstehend erwartete; aber dennoch giebt er denselben nur als seine immerhin sehr beachtenswerthe Meinung (1 Cor. 7, 25. 40), die aber für Niemanden schlechthin verbindlich sein soll (v. 35). Er verkennt nicht, daß eine allgemeine Erfüllung seines Wunsches unmöglich sei, da nicht alle die Gabe der Enthaltsamkeit haben und in diesem Falle das Heirathen sogar Pflicht sein kann (not. b). Aber Paulus konnte nach seiner Individualität nicht anders urtheilen, als daß Nichtheirathen besser (v. 38) und seliger (v. 40) sei. Handelt es sich also z. B. darum, ob ein Vater seine Tochter verheirathen soll, so kommt es zunächst darauf an, ob in dem Naturell derselben eine objective Nöthigung dazu liegt; ist diese nicht vorhanden und der Vater auch subjectiv fest überzeugt von dem Vorzug des ehelosen Standes, so thut er gut, wenn er sie nicht verheirathet (v. 36. 37). Das Heirathen aber ist nicht nur keine Sünde (v. 28. 36), es ist sogar ein καλῶς ποιεῖν (v. 38).

5) Offenbar ist es also hier, wie §. 94, b, der Glaube an die Nähe der Parusie, was den Apostel gar nicht dazu kommen ließ, die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Ehe, richtig aufgefaßt und geführt, die Ehegatten gegenseitig in dem μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου vielmehr fördern als hindern kann. Und so gewiß die Erfahrung tausendfältig das Gegentheil zeigt, so erkennen wir doch in der Art, wie Paulus dasselbe ausschließlich geltend macht, die Erfahrung seines eignen Lebens, in welchem grade seine Freiheit von Familienbanden ihm die ungetheilte Hingabe an die Sache seines Herrn ermöglichte.

Zehntes Capitel.

Die Eschatologie.

Vgl. R. Stähelin, Zur paulinischen Eschatologie (Jahrb. f. deutsche Theologie 1874, 2).

---

§. 96. Die Errettung und das Leben.

Auf die bereits in Christo erfahrene Gnade Gottes gründet sich die Hoffnung, die in dem Christen durch den heiligen Geist gewirkt wird. a) Ihr Gegenstand ist die Errettung vom ewigen Verderben, die freilich erst bei der Wiederkunft Christi erfolgt, aber dem Gläubigen in der Hoffnung so gewiß ist, daß er sich bereits errettet weiß. b) Als Erretteter empfängt er das ewige Leben, welches ebenso wegen der zugerechneten, wie wegen der factisch in ihm gewirkten Gerechtigkeit, ebenso wegen der Wirksamkeit des Geistes in ihm, wie wegen seiner Lebensgemeinschaft mit Christo dem Gläubigen zu Theil werden muß. c) Der leibliche Tod hat dadurch seine Bedeutung verloren, sofern er nur noch dazu dienen kann, die Christen zu einer höheren himmlischen Gemeinschaft mit dem Herrn zu führen. d)

a) Im Gegensatz zu dem ungläubigen Judenthum, das sich mit eitlen Hoffnungen täuscht (Röm. 2, 3), rühmt sich der Christ, in welchem die Trübsal nur immer aufs Neue Geduld und Bewährung gewirkt hat (5, 4. Vgl. §. 86, c), einer Hoffnung, die nicht beschämt, indem sie durch den Erfolg als nichtig dargethan wird (v. 5), weil sie auf die Liebe Gottes gegründet ist, deren bereits erfahrene Beweise auf ihre noch in der Hoffnung erwarteten ferneren Beweisungen sicher schließen lassen (5, 8—11. 8, 30—32). Es liegt nemlich im Wesen der Hoffnung, daß ihr Gegenstand nicht vor Augen liegt (Vgl. Col. 1, 5), sondern in Geduld erwartet werden muß (8, 24. 25); aber dennoch erfüllt sie das Herz mit Freude (12, 12) und Zuversicht (2 Cor. 3, 12), und umgekehrt, je mehr Gott, der allein die Hoffnung wirken kann, unsere Herzen im Glauben mit Freude und Friede erfüllt, um so mehr wächst die Hoffnung in uns (Röm. 15, 13), weil wir in dieser lebendigen Erfahrung unseres Heilsstandes das Unterpfand haben, daß wir das letzte Ziel desselben erreichen werden. Gott giebt also die Hoffnung, indem er uns in diesen Heilsstand versetzt (15, 13: ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος. Vgl. 2 Theff. 2, 16), und weil dies durch Christum geschieht, so ruht unsere Hoffnung auf ihm (v. 12). Als das dritte Hauptmoment des subjectiven Christenlebens (neben dem Glauben und der Liebe: 1 Cor. 13, 13. Vgl. 1 Theff. 1, 3. 5, 8. Col. 1, 4. 5) kann aber die Hoffnung, wie alles, was zum Bestande desselben gehört, nur gewirkt (Gal. 5, 5) und gemehrt (Röm. 15, 13) werden durch die Kraft des heiligen Geistes, der uns der göttlichen Liebe gewiß macht (5, 5) und selbst das Angeld der noch zu erwartenden Liebesbeweise Gottes ist (§. 83, c). Schon hienach liegt der Schwerpunkt des paulinischen Systems nicht in der Hoffnungslehre, sondern in dem bereits in Christo empfangenen und im Glauben angeeigneten Heil, und das Eigenthümlichste an der Gestal-

tung der Hoffnungslehre bei ihm ist die Art, wie er sie an die Grundthatsachen seiner Heilslehre anknüpft und aus ihnen ableitet.

b) Der Gegenstand der Christenhoffnung ist, wie wir es übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen fanden (§. 61, b), die messianische Errettung, da ATliche Stellen, die von dieser handeln, wie Jesaj. 10, 22. Joel 3, 5, unmittelbar auf die Christen angewandt werden (Röm. 9, 27. 10, 13). Diese Errettung (σωτηρία) ist nach 10, 9. 10 das Ziel des christlichen Glaubens und Bekenntnisses, wie nach 1 Cor. 1, 21. 15, 2. Röm. 1, 16 das Ziel aller Wirksamkeit des Evangeliums (Vgl. Eph. 1, 13). Auch hier ist diese Errettung eine Errettung vom göttlichen Zorn (Röm. 5, 9. Vgl. 1 Thess. 1, 10), vom Tode (2 Cor. 7, 10) oder von dem ewigen Verderben, das 1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15 ihren Gegensatz bildet (Vgl. Phil. 1, 28), also von dem Ende, das nach §. 66, d alle trifft, die nicht zur Gerechtigkeit gelangt sind. Sie erfolgt demnach am Tage der Wiederkunft Christi (1 Cor. 5, 5. Röm. 13, 11), wo durch ihn (5, 9. Vgl. 1 Thess. 5, 9) das Gericht Gottes entscheidet, wer dem Verderben verfallen und wer von demselben gerettet werden soll. Die Errettung ist also eine schlechthin zukünftige; aber es ist eben die Eigenthümlichkeit einer lebendigen, ihres Zieles ganz gewissen Hoffnung, daß sie dieses Ziel bereits anticipirt, daß es ihr ideell bereits gegenwärtig ist. Der Hoffnung nach kann sich der Christ bereits als errettet betrachten (8, 24: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Insbesondere liegt es aber im Wesen dieses rein negativen Begriffs, daß, wenn die Bedingungen der zukünftigen Errettung vollständig erfüllt sind, der Mensch sich gerettet weiß, obwohl dasjenige, wovon er errettet werden soll, erst in der Zukunft eintritt und damit auch erst die volle Realität der Errettung selbst. In diesem Sinne ist den Heiden bereits die Errettung zu Theil geworden (11, 11), der Tag der Errettung ist schon da (2 Cor. 6, 2); denn indem das Evangelium die Gerechtigkeit darbietet (Röm. 1, 17), deren Mangel allein dem Verderben verfallen läßt, muß es heilskräftig sein zur Errettung für den Gläubigen (v. 16). Wer darum durch die evangelische Verkündigung zum Glauben gebracht wird, der wird eben damit gerettet (1 Cor. 7, 16. 9, 22. 10, 33. Röm. 11, 14. 26. 10, 1). Wir haben hier nur dasselbe Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, das wir in der Lehre Jesu und Petri (§. 15, c. 51, c) beobachteten.

c) Das positive Correlat zu dem negativen Begriff der σωτηρία ist der Begriff der ζωή, die wir übereinstimmend mit der urapostolischen Verkündigung schon in den Thessalonicherbriefen als Gegenstand der Christenhoffnung fanden (§. 64, d). Daß das Evangelium eine Gotteskraft zur Errettung ist (Röm. 1, 16), wird v. 17 dadurch begründet, daß es eine Gerechtigkeit offenbart, deren Folge das Leben ist (Vgl. 5, 10: σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ), und nach 2 Cor. 2, 15. 16 ist die evangelische Verkündigung ἐν τοῖς σωζομένοις — ὀσμὴ εἰς ζωήν. Das Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit, wonach der Gerechtigkeit das Leben zu Theil wird (§. 65, d), ist also im Christenthum nicht nur nicht aufgehoben, sondern es wird gerade die Begründung für dieses Stück der Hoffnungslehre. Allerdings ist die Gerechtigkeit dem Menschen in der Rechtfertigung aus Gnaden geschenkt, aber nachdem dies geschehen, muß dem so gerecht Gesprochenen nach jenem Grundsatz auch das Leben zuerkannt werden (Röm. 5, 21: ἡ χάρις βασιλεύει διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον. Vgl. v. 17. 18: δικαίωσις ζωῆς). Die

Gerechtigkeit wird aber nicht bloß dem Menschen zugerechnet, sie wird auch wirklich im Menschen hergestellt, und auch das Ende, zu dem diese factische Gerechtigkeit führt, kann nach 6, 22 nur das ewige Leben sein; da sie aber lediglich durch die Gnade gewirkt ist, so bleibt auch dies mittelst ihrer erworbene ewige Leben eine Gnadengabe Gottes, die wir in Christo empfangen haben (v. 23)[1]). Nun wird aber die factische Gerechtigkeit im Menschen gewirkt durch den Geist und dadurch ergiebt sich eine neue Begründung für die Hoffnung des Lebens. Denn der Geist war es ja, nach welchem Christus im Tode nicht bleiben konnte (§. 78, d), zu seinem Wesen gehört es, daß er ζωοποιοῦν ist (1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 6), weshalb er Röm. 8, 2 der Geist des Lebens heißt. Weil darum der Gegenstand des Trachtens des Geistes, also auch das, was er durch seine Wirksamkeit in uns erzielen will, Leben ist (v. 6), so wird jeder, der sich der Herrschaft des Geistes hingiebt, leben (v. 13), vom Geiste her das ewige Leben ernten (Gal. 6, 8). Hat dieser Geist erst in uns ein neues Geistesleben gewirkt (§. 86, b), so trägt dasselbe um der ihm eignenden Gerechtigkeit willen ein Leben in sich, das über den Tod, dem der Leib um der Sünde willen verfällt, erhaben ist (Röm. 8, 10)[2]), und auch in diesem Sinne kann man sagen, daß der Geist das Angeld der zukünftigen Vollendung ist (not. a). Durch seinen Geist treten wir aber mit Christo in Lebensgemeinschaft, diese gewährleistet uns allerdings zunächst nur ein neues sittliches Leben (6, 8); aber ein Leben in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, der nicht mehr sterben kann (v. 9. 10), trägt in sich selbst die Gewähr seiner ewigen Dauer.

d) Schon Röm. 8, 10 sahen wir, daß der Apostel, indem er sich an das Ziel des menschlichen Lebens versetzt, wo das Resultat der vom Geiste (im Gegensatz zum Fleische) geleiteten Lebensentwicklung zu Tage treten muß, sagt, daß der Leib zwar todt sei um der Sünde willen, der Geist aber Leben

---

1) Es folgt schon aus der ausdrücklichen Nennung des ewigen Lebens, daß jene Correlation von Gerechtigkeit und Leben sich nicht auf das neue sittliche Leben bezieht, wie Schmid (II, S. 245) und Meßner (S. 200) annehmen, in welchem Sinne sie auch eine leere Tautologie ergäbe. Das neue sittliche Leben wird überhaupt in unseren Briefen nur im Gegensatz zu dem Gestorbensein mit Christo (Röm. 6, 4. 8. 11. 13) und höchstens etwa Gal. 5, 25 als Leben im prägnanten Sinne bezeichnet. Außerdem kommt ζῆν Röm. 7, 9 in metaphorischem Sinne vor, wo das Gedankenspiel, daß der Mensch lebt, so lange die Sünde in ihm todt ist, und stirbt, sobald diese auflebt, die Darstellung bestimmt. Weder 1 Cor. 15, 22, noch Röm. 5, 10 (Geß, S. 106. 191) ist von neuem sittlichen Leben die Rede, geschweige denn in dem ζωοποιῆσαι Gal. 3, 21 (Immer, S. 283). Nicht einmal ein Hinüberschweben des eschatologischen Begriffs in den ethischen (Pfleid., S. 206) kann man Röm. 8, 10 zugeben. (Vgl. dagegen §. 84, c. Anm. 13).

2) In dieser Stelle kann πνεῦμα nur das neue in uns durch den Geist gewirkte Geistesleben bezeichnen, nicht den empfangenen Geist selbst, wie v. Hofm. (z. d. St.) will, weil, wie R. Schmidt, S. 36 richtig bemerkt, dieser an sich Leben ist und nicht um Gerechtigkeit willen; aber auch nicht, wie dieser selbst will, den natürlichen Geist des Menschen, weil ja nur von solchen die Rede ist, in denen Christus ist. Daraus folgt dann aber auch, daß die δικαιοσύνη nicht mit ihm (Vgl. auch Geß, S. 192) von der zugerechneten Gerechtigkeit verstanden werden kann, sondern nur von der habituellen, weil nur diese, nie aber jene, von der Einwohnung Christi in uns (durch seinen Geist) abgeleitet wird (Vgl. §. 84, d).

sei d. h. seinem Wesen nach Leben in sich trage um der Gerechtigkeit willen (not. c). Es erhellt daraus, daß der leibliche Tod für den Christen seine Bedeutung verloren hat. Deshalb wird das Leben, dessen der Christ nach v. 13 theilhaftig wird, dem leiblichen Tode entgegengesetzt, als ob dieser für den Christen völlig fortfällt. Dieser Tod kann ihn nicht mehr von der Liebe Gottes scheiden (v. 38), er kann das Leben in der Gemeinschaft mit dem über den Tod erhabenen Christus nicht mehr aufheben (6, 8—10). Der leibliche Tod ist daher für den Christen kein Tod mehr, er ist nur noch ein Uebergangszustand, aus welchem er zu einem höheren Leben erwacht, ein Zustand seliger Ruhe, ein Schlaf (*κοιμᾶσθαι*: 1 Cor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 18. 20. 51. Vgl. 1 Thess. 4, 13—15).[3]) Auch abgesehen von der Auferstehung aus dem Tode nemlich beginnt mit dem leiblichen Tode für den Christen unmittelbar ein Zustand der Seligkeit in der durch das Fleischesleben nicht mehr gehemmten und getrübten Gemeinschaft mit Christo, sonst könnte der Apostel sich nicht sehnen, *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2 Cor. 5, 8), und mit dieser Sehnsucht das Verlangen, die Parusie zu erleben, um des leiblichen Todes überhoben zu werden (v. 4), stillen (Vgl. Phil. 1, 21. 23).[4]) Daß im Ganzen so selten auf diesen Zwi-

3) Bei dieser bildlichen Ausdrucksweise (Vgl. Matth. 9, 24) ist keineswegs mit Usteri, S. 368 an die Vorstellung eines wirklichen Seelenschlafs zu denken, da dasselbe nur den Gegensatz bildet zu dem thätigen Leben im Leibe (Vgl. Biedermann, S. 299). Ebendeshalb ist auch keineswegs damit nothwendig die Vorstellung eines trüben Schattenlebens verbunden (Pfld., S. 259), sodaß hier wieder ein unvereinbarer Widerspruch aufklaffte zwischen der von der jüdischen (?) Parusie-Hoffnung aus gebildeten Annahme eines Zwischenzustandes und der Vorstellung einer sofortigen Seligkeit in der Gemeinschaft mit Christo, in welcher Pfld. dann eine immanente Entwicklung des neuen (religiös sittlichen) Lebens zum ewigen sieht (S. 260 f.). Die Annahme von Sabatier (S. 153—57), daß dem Apostel erst unter der Todesgefahr, die ihn zwischen dem 1. und 2. Corintherbriefe bedrohte, der Gedanke an das Martyrium und damit an ein seliges Leben bei Christo unmittelbar nach dem Tode nahe trat und alle seine eschatologischen Ideen umgestaltete, ist ganz unerweislich. Auch 2 Cor. 5, 2. 4 noch sehnt er sich danach, die Parusie zu erleben, um durch die Verwandlung der Ablegung des Leibes im Tode überhoben zu werden.

4) Schwerlich dachte Paulus bei dieser Gemeinschaft mit Christo die Seele des Gläubigen im Hades, der nach Röm. 10, 7 im Abgrund gedacht wird (Vgl. Phil. 2, 10: καταχθόνιοι), da ja der erhöhte Christus im Himmel ist; eher wohl im Paradiese (2 Cor. 12, 4), das keinesfalls (wie Luc. 23, 43) im Hades, sondern jenseits des dritten Himmels (v. 2), also in der eigentlichen Wohnstätte Gottes zu suchen ist. Diese Gemeinschaft mit Christo ist aber keineswegs, wie Pfld., S. 259 annimmt, das συνδοξασθῆναι Röm. 8, 17, da hiezu eben ein σῶμα τῆς δόξης gehört. Daß Paulus 2 Cor. 5 die Bekleidung mit einem solchen gleich nach dem Tode eintretend denkt (was erst den von ihm angenommenen Widerspruch mit der Auferstehungslehre ergeben würde, wenn man nicht zu der Vorstellung einer Zwischenleiblichkeit greifen will, die er mit Recht verwirft), folgt weder aus v. 1, wo das Vorhandensein des Auferstehungsleibes im Himmel (ἔχομεν — ἐν τοῖς οὐρανοῖς) nur der Ausdruck für den der Hoffnung bereits ideell gegenwärtigen Besitz ist (Vgl. Matth. 5, 46. 6, 1), noch aus v. 3, wo nach der richtigen Lesart und dem Zusammenhang nur die Voraussetzung ausgedrückt sein kann, daß er noch angekleidet und nicht nackt (d. h. noch lebend) bei der Parusie werde erfunden werden. Aber auch wenn man die auf eine unhaltbare Lesart gestützte Deutung Pfld.'s acceptirt, so geht ja die ganze

schenzustand zwischen Tod und Auferstehung reflectirt wird, liegt daran, daß Paulus mit der damaligen Generation die Wiederkunft Christi noch zu erleben hofft (§. 63, d), für dieselbe also die Frage nach demselben höchstens hypothetisch in Betracht kam. Wenn Paulus 1 Cor. 15 gegen die Auferstehungsleugner so polemisirt, als sei mit der Leugnung der Auferstehung jede (wenigstens jede selige) Fortdauer nach dem Tode geleugnet (v. 18. 19. 32), so ist zu erwägen, daß ihm mit der Leugnung der Möglichkeit einer Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel (v. 13. 16) und daß dann auch von keiner Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus mehr die Rede sein konnte [5]).

§. 97. Die Auferstehung und das Erbe.

Vgl. Fr. Köstlin, d. Lehre des Ap. Paulus von der Auferstehung (Jhrb. f. d. Th. 1877, 2).

Die Besiegung des Todes vollendet sich erst durch die Auferweckung, welche wegen der Lebensgemeinschaft mit Christo, wie wegen des in ihnen wohnenden Geistes Gottes den Gläubigen zu Theil werden muß. a) Die Auferstehung aber bringt ihnen eine durchaus neue Art von Leiblichkeit, welche, von aller Vergänglichkeit und Schwachheit befreit, im Glanze himmlischer Herrlichkeit leuchtend, ganz Organ des Geistes geworden ist. b) Mit diesem verklärten Auferstehungsleibe empfangen die Christen Theil an der göttlichen Herrlichkeit und treten damit in die volle Erbschaft der Gotteskinder ein. c) Endlich empfangen sie auch das dem Abraham und seinem Samen zugesagte Besitzthum im vollendeten Gottesreich und in der Mitherrschaft mit Christo. d)

Erörterung von der Voraussetzung aus, daß die, welche die Parusie erleben, nicht ausgekleidet werden (d. h. sterben), sondern überkleidet (Vgl. §. 99, a), sie kann also nicht eine der Parusiehoffnung widersprechende Vorstellung von einer gleich mit dem Tode eintretenden Vollendung enthalten. Einer modernen Anschauung mag es unfaßlich sein, wie nicht mit der Befreiung vom Fleischesleibe gleich die Vollendung eintreten sollte (S. 260 f.); für Paulus, dem die Heilsvollendung eine göttliche Gnadenthat ist, die daher durch den wiederkehrenden Christus vermittelt sein muß, kann dieselbe nicht mit dem Tode eintreten.

5) Dann blieb freilich nur das trübe Schattenleben des Hades übrig, das schon ursprünglich im jüdischen Bewußtsein kein wahres Leben und kein Gut war. Dagegen konnte ein Leben in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus kein „unglückliches" mehr sein, wenn auch noch nicht die volle Seligkeit, und wenn Pfld., S. 259 Anm. fragt, wozu denn noch die Auferstehung nothwendig war, wenn die Seele schon in der Gemeinschaft mit dem verklärten Christus, so übersieht er, daß sich Paulus, wie seine ganze Zeit, ein geschöpfliches Leben im vollen Sinne ohne Leiblichkeit nicht vorstellen kann, daß also diese (nach Anm. 4) zunächst noch rein geistige Gemeinschaft mit Christo die gehoffte selige Vollendung noch nicht sein kann. Wenn Paulus die Thessalonicher über das Schicksal ihrer Verstorbenen nicht mit Verweisung auf jene vorläufige selige Gemeinschaft, sondern mit ihrer Auferstehung bei der Parusie tröstet, so liegt das daran, daß dieselben nach 1 Thess. 4, 15 hauptsächlich darüber besorgt waren, ob jene nicht gegen die, welche die Parusie erleben sollten, in Nachtheil kommen würden (§. 64, c). Er kann also nur von ihrem Schicksal *in diesem Zeitpunkte* reden.

a) In der rein geistigen Gemeinschaft mit Christo (§. 96, d) kann die letzte Vollendung des Christen noch nicht liegen; denn die Leiblichkeit ist eine wesentliche Bedingung vollen Lebens, und da ihre Auflösung im Tode Folge der Sünde ist, so muß dieselbe in der Vollendung der Erlösung wieder aufgehoben werden. Principiell ist der Erlöste von dem Tode als der Strafe der Sünde befreit, völlig fertig gemacht dazu, auch ohne den Tod der Vollendung theilhaftig zu werden (2 Cor. 5, 4. 5), wie denn auch alle, welche die Parusie erleben, den Tod nicht schmecken werden. Aber da der Tod erst als der letzte Feind besiegt wird (1 Cor. 15, 26), so müssen bis dahin noch alle sterben und können erst bei der Parusie auferweckt werden, wo dann mit der Wiederaufhebung des Todes bei den inzwischen Gestorbenen der volle Triumph der Erlösung errungen ist (v. 54. 55). In der Hoffnung auf eine Auferstehung stimmt nun zwar Paulus mit dem pharisäischen Judenthum überein (Vgl. Act. 23, 6. 24, 15. 21), aber auch diese Hoffnung hat doch erst in Christo eine feste Grundlage erhalten. Zunächst ist durch Einen Menschen die Todtenauferstehung gekommen, wie durch einen Menschen der Tod (1 Cor. 15, 21); denn durch die Thatsache der Auferstehung Christi ist dargethan, daß es eine Todtenauferstehung überhaupt giebt (v. 12), er ist der Erstling der Entschlafenen (v. 20. 23. Vgl. Col. 1, 18. Act. 26, 23), die auferweckt werden und deren Tod sich dadurch erst ganz als bloßer Uebergangszustand erweist. Dieselbe Allmacht, mit welcher Gott Christum auferweckt hat, wird auch uns auferwecken (1 Cor. 6, 14. Vgl. 1 Theß. 4, 14. Eph. 1, 19. 20). Der Grund dieser Hoffnung liegt aber näher, wie §. 96, c, in unserer Lebensgemeinschaft mit Christo. Wie in der Lebensgemeinschaft mit Adam alle sterben, so werden auch ἐν τῷ Χριστῷ Alle (d. h. natürlich alle, die mit ihm in Lebensgemeinschaft stehen) lebendig gemächt d. h. nach dem Zusammenhang mit v. 21 auferweckt werden (1 Cor. 15, 22); denn um mit dem Auferstandenen vollkommene Gemeinschaft zu haben, wie den Gläubigen schon in den Thessalonicherbriefen in Aussicht gestellt wird (§. 64, d), müssen auch sie auferweckt werden. So erst können sie an dem Leben des Auferstandenen vollkommen Antheil nehmen, in welchem sie sich nach Röm. 5, 10 als Gerettete befinden sollen (σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ). Andererseits kommt auch hier, wie §. 96, c, der Besitz des Geistes in Betracht, durch welchen die Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt wird. Wenn nemlich der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in uns wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt und deshalb auch die Macht hat, Andere zu erwecken, auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen um seines Geistes willen, der in uns wohnt (8, 11: διὰ τὸ πνεῦμα), d. h. weil ein σῶμα, das er trotz seiner Sterblichkeit gewürdigt hat, die Wohnung seines Geistes zu sein, nicht für immer dem Tode verfallen kann. So muß sich die Herrschaft des lebendigmachenden Geistes, nachdem er dem πνεῦμα des Gläubigen ein unvergängliches Leben mitgetheilt (8, 10), endlich auch bis auf die Leiblichkeit des Menschen erstrecken.

b) Die Auferstehung, welche Paulus erwartet, ist aber keineswegs, wie die von den Juden erwartete, eine bloße Wiederherstellung der diesseitigen Leiblichkeit. Was schon in der Lehre Christi angedeutet liegt (§. 34, b), hat er weiter entwickelt. Er veranschaulicht den Hergang derselben an dem Gleichniß vom Samenkorn, das der Verwesung verfallen muß, damit ein Pflanzenleib daraus hervorgehen könne, der ein ganz neuer ist (weil das Sa-

menkorn überhaupt noch keinen Leib hatte, sondern ein γυμνὸς κόκκος war) und doch ein dem bestimmten Samenkorn eigenthümlicher (1 Cor. 15, 36—38). So ist es der der Verwesung verfallene Leib des bestimmten Menschen, der in der Auferstehung wiederbelebt wird, und doch wird er seiner Beschaffenheit nach ein durchaus neuer, wie es ja auch sonst sehr verschiedene σώματα giebt nach den verschiedenen Stoffen, aus denen sie bestehen, und nach der verschiedenen Herrlichkeit, die ihnen eignet (v. 39—41). Die specifische Beschaffenheit des Auferstehungsleibes versucht der Apostel durch verschiedene Gegensätze anschaulich zu machen. An die Stelle der Vergänglichkeit, die in der Verwesung des Körpers im Grabe am grellsten zur Erscheinung kommt (φθορά), tritt nach v. 42 die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία), was Röm. 8, 23 als die Erlösung des Leibes von der δουλεία τῆς φθορᾶς (v. 21) bezeichnet wird. An die Stelle der Unehre, die dem gebrechlichen Körper an sich eignet und am stärksten den verwesenden Leichnam trifft, tritt nach 1 Cor. 15, 43 die δόξα, die auch Röm. 2, 7 mit der ἀφθαρσία verbunden wird, übrigens aber nicht die Ehre, sondern die der höchsten Ehre werthe himmlische Lichtsubstanz des Auferstehungsleibes bezeichnet (Vgl. Phil. 3, 21). An die Stelle der Schwachheit, die im Leichnam als völlige Kraftlosigkeit erscheint, tritt die Kraftfülle (1 Cor. 15, 43). Alles aber faßt sich v. 44 zusammen in den Grundgegensatz, wonach die von dem aus Erdenstoff geschaffenen Adam stammende Leiblichkeit irdischer (v. 47. 48) und darum psychischer (v. 45. 46) Art war, während die von dem himmlischen zweiten Menschen (§. 79, a) stammende himmlischer (v. 48) und darum, wie der Leib des auferstandenen Christus (v. 45) pneumatischer Art sein wird. Damit ist ebenso die Unvergänglichkeit wie die Kraftfülle, vor allem aber jener himmlische Lichtglanz gegeben, der den Geisteswesen, die den Himmel bewohnen, eignet (§. 76, d) [1]. In dieser verklärten Leiblichkeit hat erst der Geist ein ihm vollkommen entsprechendes Organ gefunden, sie ist ein von Gott selbst herrührendes Bauwerk, eine οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος (2 Cor. 5, 1). Für die Hoffnung ist sie bereits ideell im Himmel vorhanden (Vgl. §. 96, d. Anm. 4), um bei der Auferstehung zugetheilt zu werden (Vgl. Col. 3, 4).

c) Mit dieser verklärten Leiblichkeit aus himmlischer Lichtsubstanz ist der Gläubige zu der göttlichen Herrlichkeit (δόξα) gelangt, die schon bei Petrus und in den Thessalonicherbriefen (§. 64, d) das letzte Ziel der Chri-

1) Während Geß, S. 113 den Leib des auferstandenen Christus, dem die Leiber der Auferstandenen gleichartig werden sollen, der Substanz nach mit dem ins Grab gelegten identisch denkt, denkt Holsten, S. 132 f. Anm. denselben als einen ganz neuen, ohne reale Beziehung zu dem im Grabe gebliebenen alten. Mit Recht erklärt sich Pfld., S. 257 gegen dieses Dilemma. Da 1 Cor. 15, 50 unwiderleglich beweist, daß die irdisch-fleischliche Stofflichkeit (σὰρξ καὶ αἷμα) dem Auferstehungsleibe nicht mehr eignen kann, so bleibt nur die Vorstellung übrig, daß die individuelle Organisation, welche die Seele in dem irdisch-fleischlichen Leibe besaß, sich nun in dem Substrat der himmlischen Lichtsubstanz ausprägt, wobei es der Sache nach sich gleichbleibt, ob dies durch den Akt der Verwandlung (§. 99, a) oder durch die Wiederbelebung (Auferweckung) der im Grabe verwesten Leiblichkeit geschieht. Es handelt sich hier weder um eine völlige Neuschöpfung, noch um bloße Umbildung, was der Apostel eben durch das Gleichniß vom Samenkorn vorstellig zu machen sucht. Auch 2 Cor. 5, 1 involvirt nicht, wie Pfld., S. 258 meint, eine andre Vorstellung.

stenhoffnung bildet (Röm. 5, 2: ἐλπὶς τῆς δόξης), zu welchem die Christen von vornherein bestimmt sind (1 Cor. 2, 7. Röm. 9, 23. Vgl. 2 Cor. 4, 17. Röm. 8, 18. 30. Eph. 1, 18). Paulus hat hier, wie so oft, einer allgemeineren und unbestimmteren Vorstellung der urapostolischen Verkündigung (§. 50, c. Anm. 5) einen bestimmteren Sinn im Zusammenhange seines Systems aufgeprägt. Da nun Christus bei seiner Auferstehung diese göttliche Herrlichkeit zuerst empfangen hat, so werden die Auferstandenen, die das Bild des ἐπουράνιος tragen (1 Cor. 15, 49), damit gleichgestaltet dem Bilde des Sohnes Gottes, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei (Röm. 8, 29. Vgl. Phil. 3, 21). Wie Christus selbst, so sind auch sie damit in den Besitz des höchsten väterlichen Gutes und damit in das volle Recht der Kindschaft eingetreten (8, 23), so daß sie nun erst vollkommen als Söhne Gottes offenbar geworden (v. 19. Vgl. Col. 3, 4), weil sie vollkommen an Allem, was der Sohn Gottes hat, theilhaben (1 Cor. 1, 9: κοινωνία τοῦ υἱοῦ). Damit aber ergiebt sich eine neue Begründung für dieses Stück der Hoffnungslehre. Es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, namentlich wenn dasselbe wie im Begriff der Adoption vorwiegend von seiner rechtlichen Seite gefaßt wird (§. 83, a), daß dasselbe ein Anrecht auf das Erbe d. h. auf den Besitz der väterlichen Güter verleiht (Gal. 4, 7: εἰ υἱός, καὶ κληρονόμος). Danach sind die Christen Erben Gottes und Miterben Christi, der zuerst in den Besitz dieser Güter getreten ist (Röm. 8, 17), und daß der Apostel dabei hauptsächlich an die Theilnahme an der göttlichen δόξα denkt, erhellt aus dem Zusammenhange (ἵνα — συνδοξασθῶμεν). Wie die Rechtfertigung das Leben (§. 96, c), so verbürgt ihre Folge, die Adoption, die Theilnahme an der göttlichen δόξα als zweites Hauptstück der Christenhoffnung, in welchem sich die ganze Seligkeit und Herrlichkeit jenes ewigen Lebens in eine große Anschauung zusammenfaßt. Sofern aber der Geist es ist, der uns der Kindschaft gewiß macht, erhellt auch von dieser Seite, wie er das Siegel und Angeld der zukünftigen Vollendung ist.

d) Wenn Paulus den Begriff der κληρονομία, der bei Petrus (§. 50, c) nur das den Christen bestimmte Besitzthum bezeichnet, zur Bezeichnung des den Gotteskindern bestimmten Erbes zugespitzt hat, so zeigt sich hier nur derselbe Fortschritt lehrhafter Ausprägung urchristlicher Vorstellungen, die wir eben bei dem Begriffe der δόξα beobachteten. Es läßt sich aber auch der Uebergang von jener ursprünglichen zu dieser so zu sagen dogmatisch-technischen Bedeutung noch deutlich nachweisen. Nach §. 72, d war dem Abraham und seinem Samen der Besitz des messianischen Reiches zugesagt (Röm. 4, 13). Abraham war noch κληρονόμος kraft des ihm von Gott bestimmten Besitzthums (Gal. 3, 18); wenn nun aber seine Nachkommen als κληρονόμοι bezeichnet werden (Röm. 4, 14. Vgl. v. 16), so drängt sich hier bereits der Gedanke ein, daß der Same Abrahams kraft seines Kindesverhältnisses zu Abraham ein Anrecht an das dem Vater gehörige Besitzthum hat, also die Vorstellung des Erbes. Wird dagegen als der Same Abrahams Christus gedacht (Gal. 3, 16. 19), der ja auch als der erhöhte κύριος zuerst Herrscher und Besitzer des Messiasreichs geworden ist, so sind die Christen in Folge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo mit eingeschlossen in den Samen Abrahams und somit κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3, 28. 29. Vgl. Anm. 5. §. 84, b). In beiden Wendungen führt aber diese Gedankenreihe nicht auf den Besitz der göttlichen δόξα, sondern auf den des vollendeten

Gottesreichs (5, 21. 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Vgl. Eph. 5, 5), wie es Christus und die Urapostel (§. 34. 50, c. 57, d) verkündigt haben (Vgl. §. 64, d). Ja, da Christus in diesem Gottesreich herrscht, kann nach der zweiten Wendung die Lebensgemeinschaft mit ihm in ihrer Vollendung als ein Mitherrschen mit Christo (1 Cor. 4, 8. Röm. 5, 17) in diesem Reiche bezeichnet werden, und da die Function des Herrschers nach morgenländischen Begriffen auch die des Richtens einschließt, kann auch diese den Gläubigen beigelegt werden (1 Cor. 6, 2. 3. Vgl. Matth. 19, 28).

§. 98. Die Wiederkunft Christi und das Gericht.

Die Verwirklichung der Christenhoffnung knüpft sich an die Wiederkunft des Herrn in seiner Herrlichkeit, die Paulus immer noch mit der gegenwärtigen Generation zu erleben hofft, der aber eine schwere Drangsalszeit und die Ueberwindung aller gottfeindlichen Mächte vorhergeht. a) Der Tag der Parusie ist zugleich der messianische Gerichtstag, wo Gott durch Christum entscheiden wird, wer bewährt erfunden wird und wer nicht. b) Die Norm aber, nach welcher darüber entschieden wird, kann nur die von Gott geforderte Gerechtigkeit sein. c) Selbst der Gesichtspunkt der äquivalenten Vergeltung im Gericht steht mit der paulinischen Gnadenlehre nicht im Widerspruch, zumal derselben ausdrücklich ihr eigentlich rechtlicher Charakter abgestreift ist. d)

a) In dem Maße, in welchem es dem Apostel in seinen Hauptbriefen um die Darlegung des in Christo bereits erschienenen Heiles zu thun ist, tritt die Verkündigung der Wiederkunft Christi, wie wir sie in den Thessalonicherbriefen so farbenreich geschildert fanden (§. 64, a), zurück. Dennoch findet sich auch hier die Vorstellung von einem Kommen des Herrn (1 Cor. 4, 5. 11, 26. 16, 22. Vgl. 2 Theſſ. 1, 10. Phil. 4, 5), bei welchem er in seiner Herrlichkeit offenbar wird (1 Cor. 1, 7: ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. 2 Theſſ. 1, 7. Col. 3. 4) und mit welchem das Ende in absolutem Sinne (1 Cor. 1, 8. Vgl. 2 Cor. 1, 13. 14) und damit der Zeitpunkt für die Verwirklichung der Christenhoffnung gekommen ist[1]). Wie nahe der Apostel dies Kommen des Herrn erwartet, erhellt am deutlichsten aus Röm. 13, 11, wo die kurze Zeit, welche seit der Bekehrung der Christen verstrichen ist, bereits als eine solche betrachtet wird, während deren die mit der Parusie eintretende Errettung sich genähert hat, so daß nun der Tagesanbruch der Vollendungszeit unmittelbar nahe ist (v. 12). Der Apostel redet sogar, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 63, d), in der bestimmten Voraussetzung, daß er und die gegenwärtige Generation die Parusie noch erleben

1) Der Terminus παρουσία, der häufig von der Ankunft oder Anwesenheit eines Menschen vorkommt (1 Cor. 16. 17. 2 Cor. 7, 6. 7. 10, 10. Vgl. Phil. 1, 26. 2, 12), wird darauf nur 1 Cor. 15, 23 angewandt. Wenn nach Marc. 13, 20 die letzten Tage verkürzt werden, um die Auserwählten vor der immer steigenden Gefahr des Abfalls zu bewahren, so ist nach 1 Cor. 7, 29 der Zeitlauf bis zur Parusie verkürzt, damit im Blick auf die Nähe derselben sich jeder frei mache von Allem, was ihn in der Bereitschaft darauf hindern kann (Vgl. Phil. 4, 5).

werden (1 Cor. 15, 52: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται — καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*) [2]). Von den eschatologischen Katastrophen, welche er nach den Thessalonicherbriefen noch vor dem Eintritt der Parusie erwartete (§. 63), ist hier nicht mehr die Rede, doch erwartet er nach 7, 26. 28 auch jetzt noch schwere Bedrängnisse als die unmittelbaren Vorläufer des Endes nahe bevorstehend. Wie er hierin mit der Lehre Jesu und Petri (§. 33, b. 51, b) übereinstimmt, so schließt er sich jetzt auch darin an die urapostolische Verkündigung an, daß er den Eintritt der Endvollendung abhängig macht von der nach der Vollendung der Heidenmission (§. 91, d) gehofften Gesammtbekehrung Israels. Ausdrücklich sagt er, daß der Ersatz des durch die zeitweilige Verwerfung Israels erlittenen Schadens (Röm. 11, 12), nemlich die Wiederannahme des Volkes als solchen, nichts geringeres herbeiführen werde als die Todtenauferstehung (v. 15), die mit der Endvollendung eintritt. Dann sind alle gottfeindlichen Mächte, die bisher in der Heidenwelt wie in der ungläubigen Judenwelt wirkten, machtlos gemacht, weil die bekehrten Heiden und Juden aus ihrer Gewalt entnommen sind, und dann ist das Ende da (1 Cor. 15, 24. 25). Offenbar hofft also Paulus, daß die Mission, deren Werk er in so gewaltigen Dimensionen gefördert hatte, mit gleicher Schnelligkeit fortgehen und ihr Werk noch im laufenden Menschenalter vollenden werde.

b) Auch hier, wie in den Thessalonicherbriefen, (§. 64, b) ist der Tag der Wiederkunft Christi der in der Weissagung in Aussicht genommene große messianische Gerichtstag (*ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*: 1 Cor. 1, 8, vgl. v. 7. 5, 5: *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. 2 Cor. 1, 14. Vgl. Phil. 1, 6. 10. 2, 16) [3]). Es handelt sich aber, da Heiden und Juden bei der Parusie im Großen und Ganzen bekehrt sind (not. a), bei diesem Gericht wesentlich um die schon von Jesu wie von Petrus in Aussicht genommene Sichtung der

---

2) Wenn er v. 51 von Allen ohne Ausnahme dies zu behaupten scheint (lies: πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα), so ist zu erwägen, daß es ihm hier nach dem Context nur darauf ankommt hervorzuheben, daß keiner von den die Parusie Erlebenden ohne Verwandlung in das jenseitige Gottesreich übergehen wird (v. 50). Sollten Einzelne von den jetzt noch lebenden inzwischen entschlafen, so treten sie eben damit in die Kategorie der νεκροί, die er v. 52 den ἡμεῖς entgegenstellt. Daß auch er selbst möglicher Weise zu diesen Ausnahmen gehören könnte (Vgl. Phil. 1, 20. 2, 17), ist ihm so wenig verborgen, daß er 2 Cor. 5, 2—9 ausdrücklich darüber reflectirt, womit er sich in diesem Falle zu trösten habe (§. 96, d).

3) Wie in den Thessalonicherbriefen (§. 61, a), erscheint auch hier Christus als der Weltrichter (2 Cor. 5, 10: τὸ βῆμα τοῦ Χριστοῦ), den man eben darum zu fürchten hat (v. 11. Vgl. Eph. 5, 21), besonders überall da, wo sein Wiederkunftstag als Gerichtstag gedacht ist (s. o.). Aber eben so oft ist auch, wie 1 Thess. 1, 10. 3, 13. 2 Thess. 1, 5, das zu erwartende Gericht Gottes Gericht (Röm. 14, 10: τὸ βῆμα τοῦ θεοῦ. Vgl. v. 12. 2, 5. 6. 3, 6. 2 Cor. 7, 1). Die ausdrückliche Vermittlung beider Vorstellungsweisen bietet Röm. 2, 16, wo von dem Tage die Rede ist, an welchem Gott richten wird durch Jesum Christum, und 1 Cor. 4, 4. 5, wo Christus bei seinem Kommen das Urtheil fällt und Gott darauf hin die Belohnung ertheilt. In ächt ATlicher Weise wird auch hier dieser Tag im Feuer als dem Symbol des göttlichen Zorngerichts offenbar (1 Cor. 3, 13, vgl. 2 Thess. 1, 8), nur daß dies Feuer als Prüfungsfeuer gedacht wird, welches alles Unbewährte vernichtet und dadurch herausstellt, was als bewährt übrig bleibt (v. 13—15).

Gläubigen (§. 33, c. 51, b), bei denen am Ziele der Entwicklung entschieden werden muß, wer als bewährt erfunden wird. Denn die Erwählung schließt ja nach §. 88, d nicht aus, daß Gläubige abfallen oder sich anderswie während der irdischen Entwicklung als unbewährt erweisen können. Wegen verschiedener Sünden kann der Christ dem Gericht Gottes (1 Cor. 11, 29. 31. 32. 34. Röm. 13, 2. 14, 23) oder dem Verderben (1 Cor. 10, 5–11. Vgl. 8, 11. Röm. 14, 15) verfallen, heidnische Sünden schließen schlechthin vom Gottesreiche aus (Gal. 5, 21. 1 Cor. 6, 9. 10. Vgl. Eph. 5, 5). Ueber die, welche Jesum nicht lieb haben, spricht Paulus das Anathema aus (1 Cor. 16, 22), wie über die, welche falsche Lehre führen (Gal. 1, 9). Die Christen erweisen sich als unbewährt, wenn Christus nicht in ihnen ist (2 Cor. 13, 5), sie verfallen dem Tode, wenn sie nicht nach dem Geiste wandeln sondern nach dem Fleische (Röm. 8, 13), oder wenn sie begangene Sünden nur nach der Weise der Welt betrauern, ohne ihren Sinn zu ändern (2 Cor. 7, 10). Nur wer mit Christo leidet, kann mit ihm verherrlicht werden (Röm. 8, 17. Vgl. Phil. 3, 10. 11); daher kann man nur durch die Geduld und die Tröstung, welche die Schrift wirkt, die Hoffnung haben (Röm. 15, 4), darum bezweckt die Tröstung, welche in Geduld wirksam wird, die endliche Errettung (2 Cor. 1, 6. Vgl. Phil. 1, 19. 28) und die gegenwärtige Trübsal, indem sie Geduld wirkt, die zukünftige Herrlichkeit (2 Cor. 4, 17. Vgl. Röm. 5, 4). Auch die Erfüllung seines besonderen Berufs ist für den Einzelnen die Bedingung der Theilnahme an dem Heil, welches das Evangelium bietet (1 Cor. 9, 23. Vgl. Phil. 1, 19). Darum müssen Alle dargestellt werden vor dem Richterstuhle Gottes, damit ein jeder über sich selbst Rechenschaft ablege (Röm. 14, 10. 12. Vgl. 1 Cor. 8, 8), ob sein Leben das eines der Heilsvollendung würdigen Gläubigen gewesen ist oder nicht.

c) Auffallen kann nur, daß bei diesem Gerichte die Urnorm der göttlichen Gerechtigkeit (Röm. 2, 6. Vgl. §. 65, c) zur Anwendung kommt, wonach jeder davontragen wird, was er gethan hat, es sei gut oder böse (2 Cor. 5, 10), und nicht der Glaube, der doch nach §. 86, d das Einzige ist, wodurch der Mensch seinerseits seine Heilsvollendung schaffen kann. Wirklich hat Baur, S. 178. 181 deshalb gemeint, die ganze Rechtfertigungslehre mit ihrem Gegensatz von Glauben und Werken durchaus nur auf den Gegensatz von Judenthum und Christenthum beziehen zu müssen als einen abstract gedachten principiell allgemeinen Gegensatz, der, auf die concreten Verhältnisse des Lebens angewandt, sofort wieder zu einem relativen werde, und umgekehrt sieht Pfleiderer, S. 264 in der Vorstellung eines Gerichtstages einen mit dem übrigen Paulinismus unvermittelten Rest jüdischer Dogmatik (Vgl. Immer, S. 355). Allein die Gnadenanstalt des Christenthums hat keineswegs den Zweck, die ursprüngliche Forderung der Gerechtigkeit (oder des εὐάρεστον αὐτῷ εἶναι: 2 Cor. 5, 9) aufzuheben oder abzuschwächen, sondern nur ihre Erfüllung zu ermöglichen. Hat der Mensch die dazu dargebotenen Mittel nicht benutzt und dieses Ziel nicht erreicht, so bleibt er dafür verantwortlich; im letzten Gericht kann nur gefragt werden, ob der Zweck Gottes, den er durch seine Heilsanstalt erreichen wollte, an dem Einzelnen erreicht ist oder nicht. Im Blick auf dieses Gericht soll der Christ danach streben, ganz und allseitig den Willen Gottes zu erfüllen, weil jedes Nachlassen in solchem Streben zeigen würde, daß er den Zweck der göttlichen Gnadenanstalt verkennt und die ihm dargebotenen Mittel zur Gerechtigkeit

zu gelangen nicht gebraucht. Das schließt aber keineswegs aus, daß solche Mängel an seiner sittlichen Vollendung, welche mit dem Verharren im Glauben nicht unverträglich sind, weil sie nur aus der noch zurückgebliebenen Schwachheit des Fleisches hervorgingen und demnach ein solches Verkennen und Mißbrauchen nicht constatiren, ebenso im Gericht wie in der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens zugedeckt werden [4]).

d) Besonders schwierig erscheint es, wenn auch das Gericht über die Christen unter den Gesichtspunkt der äquivalenten Vergeltung gestellt wird, wie wir sie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, b) wohl in Uebereinstimmung mit der urapostolischen Lehrweise hervorgehoben fanden, und doch liegt dieser Gesichtspunkt deutlich darin, wenn jeder das davonträgt, was er gethan hat (2 Cor. 5, 10) [5]). Allein diese Aequivalenz ist nicht im streng rechtlichen Sinne als äußerliche Abwägung von Lohn und Leistung, sondern nach Gal. 6, 7. 8 als die natürliche Congruenz von Ernte und Aussaat gedacht. Weil alles Thun des Christen vom Geiste her bestimmt war, so muß auch der Erfolg desselben durch denselben Geist bestimmt werden, in welchem ja nach §. 96, c. 97, a die gehoffte Heilsvollendung beruht. Und wenn auf den göttlichen Segen, der das Geben belohnt, selbst im strengsten Sinne der Grundsatz der Aequivalenz von Lohn und Leistung angewandt scheint (2 Cor. 9, 6. Vgl. Phil. 4, 19 mit v. 18), so zeigt hier schon das Bild, daß der Lohn nicht als rechtlich zu fordernder gedacht ist, sondern als Folge derselben naturnothwendigen Congruenz von Saat und Ernte, und aus dem Zusam-

4) Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint das Gericht nach den Werken, wie es auch Petrus und Jacobus (§. 51, d. 57, b) lehren, nicht unvereinbar mit den Prämissen der paulinischen Gnadenlehre, obwohl zugestanden werden muß, daß dem Apostel eine ausdrückliche Vermittlung mit denselben nicht Bedürfniß gewesen ist. Man muß Ritschl (II. S. 363) zugestehen, daß Paulus nirgends direct auf die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Christen, welche das Bedürfniß erweckte, die Ergänzung in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen, reflectirt. Aber wenn er mit Recht S. 364 f. die Meyer'sche Auslegung von 1 Cor. 4, 4 ablehnt, wonach Paulus seine Rechtfertigung im Gericht nur dem Glauben verdanken will, so ist doch mit der Ablehnung jeder auf die bloße Abwesenheit der eigenen Gewissensrüge begründeten Gewißheit des Bestehens im Gericht nothwendig auch die Möglichkeit gegeben, daß ihm verborgene Mängel und Untreuen in seiner Amtsführung durch ein barmherziges Gericht (Vgl. Jac. 2, 13) werden zugedeckt werden müssen.

5) Zwar die zukünftige Strafvergeltung (2 Cor. 11, 15: ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν) ist die natürliche Folge davon, daß der Mensch dafür verantwortlich bleibt, wenn er die Mittel, zum Ziel zu gelangen, nicht benutzt hat (not. c); und wenn auch hierauf 1 Cor. 3, 17 der Grundsatz der Aequivalenz angewandt wird (εἴ τις φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός), so liegt doch kein Grund vor, mit Ritschl II. S. 315. Anm. anzunehmen, dies sei mehr scheinbar, als wirklich gemeint. Selbst der Gedanke einer irdischen Vergeltung ist dem Apostel so wenig fremd, daß gerade wie in der Lehre Jesu und bei Jacobus (§. 32, d. Anm. 4. 57, c) Krankheit und früher Tod gelegentlich als Strafe besonderer Versündigungen vorkommen (1 Cor. 11, 30). Da aber die Gnade den ausschließenden Gegensatz gegen das Lohnverhältniß bildet (Röm. 4, 4) und nach 11, 35 (aus Hiob 41, 2) schon das ursprüngliche Verhältniß zu Gott jeden Anspruch auf Vergeltung ausschließt, so scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen, den Reuß (II, S. 236) nur so heben zu können meint, daß Paulus für die praktischen Zwecke der Paränese die populäre Redeweise adoptire, die eigentlich seinem System widerspreche.

menhange erhellt, daß die Ernte dieser Liebesaussaat in den Mitteln und der Lust zu erhöhter Liebesthätigkeit besteht (v. 8—11). Noch weniger Schwierigkeit macht das Bild vom Wettkämpfer, der um den unvergänglichen Kranz ringt (1 Cor. 9, 24. 25. Vgl. Phil. 3, 14). Hat Gott einmal dem Menschen das Ziel der Heilsvollendung vorgesteckt und Bedingungen gesetzt, an welche die Erreichung desselben geknüpft ist, so kann der Christ durch Erfüllung derselben danach streben, wie der Wettkämpfer nach dem Siegespreis, obwohl es die Gnade ist, die denselben aussetzt und die ihn zur Erlangung desselben befähigt (Vgl. §. 32, a). Das schließt aber keineswegs aus, daß die Zuerkennung dieses Siegespreises oder jener Ernte in dem letzten Gerichtsacte erfolgt, was Pfleiderer, S. 263 f. übersieht. Ja es kann sogar alles Thun, welches auf die Erfüllung der Bedingungen dafür gerichtet ist, unter den Gesichtspunkt eines gewinn- oder nutzenbringenden gestellt werden (1 Cor. 13, 3. 15, 32). Der Eudämonismus, der scheinbar darin liegt (Vgl. 15, 19), ist durchaus nicht verwerflich, weil die durch solches Thun erstrebte Heilsvollendung ebenso das höchste Gut, wie die höchste Verwirklichung des göttlichen Willens am Menschen ist (Vgl. §. 32, c)[6]).

§. 99. Die Endvollendung.

Als der letzte aller Feinde wird der Tod besiegt, indem bei der Wiederkunft Christi die Todten auferweckt und die Ueberlebenden verwandelt werden. a) Die Auferstehung und Verwandlung stellt eine Leiblichkeit her, welche für ein himmlisches Leben in der neuen Welt bestimmt ist, während die Ungläubigen im Tode bleiben. b) Das Ziel der Endvollendung ist das jenseitige Gottesreich, in welchem sich die unmittelbare Gottesherrschaft auf vollkommene Weise verwirklicht. c) Damit ist das Ziel der Weltentwicklung, die höchste Verherrlichung Gottes erreicht, welche durch sein Vorbild und

6) Etwas anders steht es mit denen, die als Mitarbeiter Gottes (1 Cor. 3, 9) zu ihm gleichsam in ein freies Vertragsverhältniß getreten sind. In diesem Verhältniß empfängt wirklich jeder seinen besonderen Lohn nach seiner besonderen Arbeit (v. 8), vorausgesetzt, daß dieselbe bewährt erfunden wird (v. 14. 15). In diesem Sinne kann alle Christenarbeit in Christo, sofern dieser als der Auferstandene auch ihnen das ewige Leben verbürgt, in welchem der Lohn ertheilt wird, nicht vergeblich sein (15, 58). Dieser Lohn aber besteht nach 4, 5 nur in der Belobung, welche Gott nach v. 2 dem treu erfundenen Haushalter ertheilt. So gereicht dem Apostel seine erfolgreiche Arbeit zum Ruhme am Tage Christi (2 Cor. 1, 14), weil dieser Erfolg eben zeigt, daß Gott seine Arbeit bewährt erfunden hat (1 Theff. 2, 19. 20: στέφανος καυχήσεως. Vgl. Phil. 2, 16. 4, 1). Uebrigens betrachtet Paulus für seine Person seine evangelische Verkündigung nicht als einen freiwilligen Dienst, sondern als eine pflichtmäßige Leistung, für die er keinen Lohn erwarten kann (1 Cor. 9, 16. 17), und sucht daher sein καύχημα, das eben hier nach dem Context deutlich als sein μισθός erscheint, darin, daß er auf die Unterstützung durch die Gemeinden, auf welche er ein Recht hat, verzichtet und so unentgeltlich arbeitet (v. 15. 18). Aber mit Recht hebt Ritschl II, S. 366 hervor, daß er nach v. 23 doch zuletzt damit keinen andern Lohn erstrebt, als den für Alle gleichen Heilserfolg, der nur für ihn an besondere Bedingungen geknüpft ist (not. b).

seine Aufforderung zur Danksagung zu fördern der Apostel sich zur steten Aufgabe macht. d)

a) Der letzte aller Feinde, die nach §. 98, a vor dem Eintritt der Endvollendung besiegt und aller Macht beraubt werden, ist der Tod (1 Cor. 15, 26). Soll also diese Endvollendung mit der Parusie eintreten, so müssen die entschlafenen Christen, über welche der Tod noch herrscht, obwohl sie doch im Princip bereits von der Sünde und ihren Folgen erlöst sind (§. 97, a), bei der Parusie auferweckt werden (v. 23), und es erfolgt diese Auferweckung in einem Moment auf das mit der letzten Posaune gegebene Signal (v. 52), welches nach 1 Thess. 4, 16 zugleich die Wiederkunft Christi ankündigt. Allein auch die dann noch Lebenden tragen ja eine Leiblichkeit an sich, welche noch nicht von der Knechtschaft der φθορά (Röm. 8, 21) erlöst (v. 23) und darum sterblich ist (v. 11: τὰ θνητὰ σώματα). Diese Leiblichkeit ist zur Theilnahme an dem vollendeten Gottesreiche nicht geschickt (1 Cor. 15, 50); allein da der Tod jetzt keine Gewalt mehr hat, werden diese Ueberlebenden nicht etwa sterben, um sofort wieder auferweckt zu werden, sondern in demselben Moment, in welchem die Todten auferstehen, verwandelt werden (v. 52 vgl. v. 51), so daß ihre Leiblichkeit unmittelbar statt der Verweslichkeit und Sterblichkeit die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit anzieht (v. 53), oder daß sie unmittelbar mit der aus dem Himmel stammenden Wohnung d. h. mit dem verklärten Leibe, welcher den Christen als Hoffnungsbesitz im Himmel aufbewahrt ist (2 Cor. 5, 1. Vgl. §. 96, d. Anm. 4), überkleidet werden (v. 2). Da sie auf diese Weise der Entkleidung vom Leibe, wie sie im Tode stattfindet, vollständig überhoben werden, indem das Sterbliche unmittelbar vom Leben verschlungen wird, so sehnt sich der Apostel danach, die Parusie zu erleben (v. 4). Von diesem Act der Verwandlung sagen die Thessalonicherbriefe noch nichts; aber die dort verheißene Entrückung der Ueberlebenden zur ewigen Gemeinschaft mit dem verklärten Herrn (§. 64, c) setzt dieselbe nothwendig voraus. Erst durch sie ist auch die Leiblichkeit der Ueberlebenden für alle Zukunft der Herrschaft des Todes entnommen und damit der volle Sieg über den Tod errungen (1 Cor. 15, 54. 55).

b) Da nach der Ueberwindung aller Feinde, deren letzter nach v. 26 der Tod ist, sofort die Reichsübergabe an den Vater eintreten soll (1 Cor. 15, 24), so ist für ein irdisches Reich Christi in chiliastischem Sinne bei Paulus schlechterdings kein Raum da [1]). Vielmehr beginnt unmittelbar mit der

1) Wenn Pfleiderer, S. 265 behauptet, daß nach allgemein NTlicher Anschauung Christus erst mit der Parusie die βασιλεία antritt (Vgl. dagegen Geß, S. 114), so zeigt unsre ganze bisherige Darstellung, daß dies vielmehr mit seiner Erhöhung geschieht, in der eben darum erst seine Erhebung zur vollen Messiaswürde, zu der unleugbar das βασιλεύειν gehört, sich vollendet. Da nun die Röm. 11, 25 f. erhoffte Bekehrung von Heiden und Juden nach v. 15 unzweifelhaft vor die Todtenerweckung und damit vor die Parusie fällt und da mit dieser die größtmögliche Ausdehnung der Herrschaft Christi, also die Bewältigung aller Feinde erfolgt ist, so ist schlechterdings nicht abzusehen, welche Feinde noch zwischen Parusie und Ende besiegt oder welche nach Geß, S. 116 noch zur seligen Lebendigmachung bereitet werden sollen. Da nun auch das Gericht sonst immer mit der Parusie verknüpft wird (§. 98), so liegt kein Grund vor, dem Apostel eine allen seinen Anschauungen widersprechende chiliastische Vorstellung zuzuschreiben (Pfld., S. 266 f. Vgl. auch Immer, S. 355), wenn man dieselbe auch mit Bieder-

Auferweckung und Verwandlung der Gläubigen das vollendete Gottesreich, in welchem, wenn es auch nicht, wie bei Petrus (§. 50, c), direct als himmlisches bezeichnet wird, jedenfalls, wie in der Lehre Jesu (§. 34, a. b), der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben ist [2]). Dann ist das Vollkommene (*τὸ τέλειον*) gekommen (1 Cor. 13, 10), wo die Gaben (v. 8) und alles Stückwerk der Erkenntniß (v. 9) aufhört. Es beginnt das Schauen von Angesicht zu Angesicht in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft (v. 12. Vgl. §. 34, b). Damit hängt zusammen, daß Paulus auch von einer doppelten Auferstehung nichts weiß. Wenn er 1 Cor. 15, 23 sagt, daß jeder von denen, die in Christo lebendig gemacht werden, es in der Heerschaar (*τάγμα*) wird, zu der er gehört, und dies dahin erläutert wird, daß die *οἱ τοῦ Χριστοῦ* gemeinsam bei seiner Parusie auferstehen, so ist damit nur der Frage vorgebeugt, warum denn noch keiner der Entschlafenen auferstanden sei, da doch Christus, der Erstling, schon auferstanden und nach der bisherigen Darlegung lediglich an seine Auferstehung die unsrige geknüpft ist [3]). Paulus

mann, S. 299 soweit spiritualisirt sein läßt, daß in ihr nur noch die successive Weltüberwindung durch den Geist Christi in jüdischer Form angeschaut wird.

2) Dies erhellt unfehlbar daraus, daß eben weil Fleisch und Blut das Gottesreich nicht erben kann, nach 1 Cor. 15, 50 ff. mit der Auferweckung zugleich die Verwandlung der Ueberlebenden eintritt, daß nach v. 48. 49 (Vgl. 2 Cor. 5, 1. 2) die Auferstandenen eine himmlische Leiblichkeit empfangen und daß auf den damit eintretenden Zeitpunkt der vollen Offenbarung der Gotteskinder (Vgl. §. 97, c) die ganze (vernunftlose) Schöpfung wartet, weil damit auch ihre Befreiung von der δουλεία τῆς φθορᾶς gekommen ist (Röm. 8, 19). Denn diese ist, wahrscheinlich in Folge des Fluches, den Gott nach dem Sündenfall über die Erde aussprach (Gen. 3, 17. 18), der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unterworfen, und zwar unfreiwillig, ohne ihr Zuthun oder eigene Verschuldung, sondern nur um Gottes willen, der sie in Folge der adamitischen Sünde der Vergänglichkeit unterwarf (v. 20). Darum aber ist ihr auch die Hoffnung gelassen, daß sie von dieser Knechtschaft der Vergänglichkeit wieder frei werden und zu einer der Herrlichkeit der Gotteskinder entsprechenden Freiheit gelangen soll (v. 21), nach der sie sich jetzt schon insgesammt seufzend sehnt und die sie gleichsam in den schmerzlichen Wehen, die sie durchschauern, herauszugebären trachtet (v. 22). Dann erscheint eine neue herrliche Weltgestalt an Stelle der jetzigen, die nach 1 Cor. 7, 31 bereits im Vergehen begriffen ist. Schon in den Thessalonicherbriefen sahen wir die Gläubigen der Erde entrückt und von dem erhöhten Herrn zur himmlischen Gemeinschaft mit ihm heimgeholt werden (Vgl. §. 64, d).

3) Diese Tendenz erkennt auch R. Schmidt, S. 137 an, dann aber macht es gar keine Schwierigkeit, daß durch das ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι die πάντες v. 22 von dem Christus, in dem sie auferstehen, gesondert werden, und es bedarf der gewaltsamen Trennung dieses Satzes vom Folgenden (S. 135) nicht, die immer wieder auf die unnachweisliche und mit not. a unvereinbare Vorstellung einer Auferstehung in verschiedenen Abtheilungen (τάγματα) führt. Wenn Paulus hinzufügt, daß auf die Auferstehung der Christen das Ende folge (v. 24: εἶτα τὸ τέλος), so ist es willkürlich, dies anders zu verstehen als 1 Cor. 1, 8. 2 Cor. 1, 13, wo es die mit der Parusie eintretende Endvollendung bezeichnet (Vgl. §. 98, a), und das εἶτα ist keineswegs gleich τότε, was Geß, S. 116 einwendet, wenn die dadurch bezeichnete Folge eine unmittelbare ist. An das Ende der Auferstehung und somit an die Auferstehung derjenigen, die nicht Christen sind, zu denken, ist schon darum ganz unmöglich, weil Paulus kein dazwischenliegendes chiliastisches Reich kennt (Vgl. Anm. 1. 2) und weil die πάντες in 15, 22, auf welche das

redet hier, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 64, c), nach §. 97 immer nur von einer Auferstehung, welche an die Bedingung der Lebensgemeinschaft mit Christo und des Geistesbesitzes geknüpft ist (Vgl. Phil. 3, 11), und nur von einer Beschaffenheit der Auferstehungsleiber (Vgl. Phil. 3, 21), welche zu dem Erbtheil der Gotteskinder gehört. Für die, welche an dem christlichen Heile keinen Antheil haben, giebt es also keine Auferstehung (Vgl. §. 34, d)[4]).

c) Wie schon in den Thessalonicherbriefen nach dem Vorgange Christi und der Urapostel (§. 64, d), wird der Zustand der himmlischen Endvollendung, an welchem Theil zu nehmen die Gläubigen durch die Auferstehung und Verklärung befähigt werden (not. b), als das Gottesreich schlechthin bezeichnet (1 Cor. 15, 50). Von diesem Gottesreiche sind alle Sünder ausgeschlossen (6, 9. 10. Gal. 5, 21. Vgl. Eph. 5, 5)[5]). In ihm verwirklicht sich die Gottesherrschaft in vollkommener Weise. Christus welcher als Heilsmittler bis dahin die Herrschaft über die Gläubigen geführt hat (§. 76, c.) und welchem noch schließlich nach §. 98, a alle seine Feinde unter-

---

ἕκαστος in v. 23 sich bezieht, nur solche sind, die in Christo lebendig gemacht werden und somit gläubige Christen sind, also weder Christus noch die Ungläubigen in das ἕκαστος eingeschlossen werden können. Dies auch gegen Pfleiderer, S. 264 f. Auch erfolgt nach 1 Cor. 15, 24—26 die Reichsübergabe an den Vater unmittelbar nach Besiegung aller Feinde, deren letzter der Tod ist. Diese Besiegung ist aber mit der Auferweckung und Verwandlung der Gläubigen vollendet (v. 54. 55), es kann also nicht noch eine neue Besiegung des Todes bei der Auferweckung der Ungläubigen jenseits einer wie auch immer gedachten Zwischenperiode rückständig sein.

4) Während die ganze Schöpfung am Auferstehungstage von der Knechtschaft der φθορά frei wird, verfallen sie derselben (Gal. 6, 8. Vgl. 1 Cor. 3, 17). Ihr Loos ist das Verderben, das nach §. 66, d in dem Tode besteht, welcher den Gegensatz gegen das ewige Leben bildet (Röm. 6, 21. 23. Vgl. 2 Cor. 2, 15. 16. Röm. 8, 13), also nie wieder aufgehoben wird. Die Auferstehung könnte aber nur den Zweck haben, ihren Todeszustand aufzuheben, welchen Paulus nur als ein beständiges Schattenleben im Hades (§. 34, c) gedacht haben kann, das auch ihm ein unseliges war. Mit dem Bleiben der Ungläubigen im Tode steht das καταργεῖσθαι des Todes als des letzten Feindes (1 Cor. 15, 26) nicht im Widerspruch. Wenn der Tod nur noch über die herrscht, welche nach dem definitiven göttlichen Richterspruche dem Tode verfallen sind, so ist der Tod keine Gott widerstrebende Macht mehr, er ist wie alle anderen Mächte dem Willen Gottes unterworfen und muß ihm dienen (v. 27. 28). Nur in diesem Sinne heißt es ja auch v. 24 von allen anderen gottfeindlichen Mächten, daß sie vernichtet d. h. all ihrer selbstständigen Macht und Wirksamkeit beraubt werden (Vgl. §. 98, a), was gleich darauf dahin erklärt wird, daß sie unter die Füße Christi gethan, seinem Willen dienen müssen (v. 25).

5) Paulus braucht den Ausdruck ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ nur von diesem Reiche der Vollendung, nie von der irdischen Gemeinschaft der Gläubigen. In Stellen wie Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20 (Vgl. Col. 4, 11), wo es so scheinen könnte, ist nicht von dem Gottesreiche in seiner thatsächlichen Verwirklichung die Rede, sondern von dem Gottesreiche seinem Wesen nach, welches natürlich schon jetzt für die Christen die Norm ihres Verhaltens abgeben muß. Ueber die Frage, warum bei Paulus und in den NTlichen Briefen überhaupt die Vorstellung des schon gegenwärtig sich verwirklichenden Gottesreichs (§. 14) zurücktritt, vgl. Ritschl II, S. 293 - 299.

worfen sind (1 Cor. 15, 24—28), übergiebt dann die Herrschaft Gott (v. 24), weil nunmehr der Zweck seines Mittlerregiments, die durch die Sünde gestörte Herrschaft Gottes auf Erden wiederherzustellen, erfüllt ist. Fortan ist Gott Alles in Allen (v. 28) d. h. er ist im Gegensatz zu dem von dem Sohne geführten Mittlerregiment der unmittelbar in Allen herrschende geworden. Schon der Zusammenhang dieser Stelle schließt die Beziehung derselben auf eine Apokatastasis aus; denn die Herrschaft, welche fortan Gott unmittelbar führt, kann keine andere sein, als die, welche Christus empfangen und ihm übergeben hat, und diese besteht nicht darin, daß alle feindlichen Mächte vernichtet oder bekehrt sind, sondern darin, daß sie machtlos geworden und seinem Willen unterworfen sind [6]). Doch erhellt allerdings aus §. 91, d, in wie umfassendem Maße Paulus die Gesammtbekehrung der Heiden und Juden hoffte und daß er auch den an sich möglichen Abfall der einmal Bekehrten der bewahrenden Treue Gottes gegenüber nur in den seltensten Ausnahmefällen eintretend dachte (§. 88, a).

d) Das letzte Ziel der ganzen Weltentwicklung ist die Verherrlichung Gottes; denn wie Alles aus ihm hervorgegangen und Alles durch ihn vermittelt ist, so ist er auch das Ziel, auf welches Alles abzweckt (Röm. 11, 36: *τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*), und dieses gilt insbesondere von der erlösten Menschenwelt (1 Cor. 8, 6: *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*). Ihm gebührt daher die Ehre in alle Ewigkeit (Gal. 1, 5. Röm. 11, 36. 16, 27. Vgl. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20), die der Apostel ihm in seinen Doxologieen darbringt (2 Cor. 11, 31. 1, 3. Röm. 1, 25. Vgl. Eph. 1, 3). Dieses letzte Ziel muß schon in der irdischen Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses beständig ins Auge gefaßt werden. Wenn die Gemeinde in Eintracht verbunden ist nach dem Willen Christi (Röm. 15, 5), so erstrebt sie das Eine Ziel, daß Alle einmüthig und mit Einem Munde Gott preisen (v. 6). Um diesen Preis Gottes zu fördern hat sich Christus unserer (v. 7) und insbesondere der Heiden angenommen (v. 9), auf ihn zielt

---

6) Schon Neander hielt es für wahrscheinlich, daß in dieser Stelle die Vorstellung von der Apokatastasis liege, und neuerdings macht dies Pfleiderer, S. 271 f. wieder sehr nachdrücklich geltend (Vgl. noch Immer, S. 356). Gewiß freilich wird man nicht mit Geß, S. 118 f. ἐν πᾶσιν neutrisch nehmen und sich dabei beruhigen dürfen, daß Paulus lediglich von der Wirkung der Auferstehung rede. Aber wie v. 22, worauf sich Pfleiderer beruft, für Paulus sich von selbst versteht, daß nur Gläubige, die in Christo sind, in Christo lebendig gemacht werden können, so hier, daß im vollendeten Gottesreich, wo Gott Alles in Allen ist, nur die zur Heilsvollendung Gelangten sind. In den Mächten, die bloß widerwillig ihm unterworfen sind, ist Gott freilich nicht τὰ πάντα, aber sie kommen in diesem Context auch nur insofern in Betracht, als sie nicht mehr hindern können, daß in dem Gottesreich, an dem sie selbstverständlich keinen Theil haben, die volle Gottesherrschaft sich verwirklicht. Pfleiderer selbst weist nach, daß Paulus sonst überall einen doppelten Ausgang für das Endschicksal der Menschen in Aussicht nimmt und würde nicht bestreiten, daß die Erwählungslehre insbesondere einen solchen voraussetzt, wenn er diese nicht selbst erst auf Grund eines Mißverständnisses von Röm. 11, 32 umgedeutet hätte (Vgl. §. 88, a. Anm. 3. §. 91, d. Anm. 6). Dann bleibt also weiter nichts übrig, als bei Paulus ein Schweben zwischen ganz heterogenen Vorstellungen (Biedermann, S. 300) und somit wieder eine ungelöste Antinomie (Pfleid.) anzunehmen, wozu wir doch nirgends bei ihm Anlaß gefunden haben.

die Erfüllung aller Gottesverheißungen in Christo ab (2 Cor. 1, 20. Vgl. Eph. 1, 6. 12. 14. 3, 21, Phil. 1, 11. 2, 11). Ebenso soll alles Thun der Christen zur Verherrlichung Gottes gereichen (1 Cor. 6, 20. 10, 31: *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε*. Vgl. Gal. 1, 24. 2 Cor. 9, 13). Insbesondere geschieht dies aber durch die beständige Danksagung (*εὐχαριστία*) für alle gegenwärtigen Gnadenthaten Gottes (2 Cor. 4, 15). Daher strömt der Mund des Apostels über von Danksagungen für das, was Gottes Gnade an den Gemeinden (1 Cor. 1, 4. 2 Cor. 8, 16. 9, 15. Röm. 1, 8. 6, 17. Vgl. 1 Theff. 1, 2. 2, 13. 2 Theff. 1, 3. 2, 13. Col. 1, 3. Eph. 1, 16. Philem. v. 4. Phil. 1, 3) und an ihm selber gethan hat (1 Cor. 1, 14. 14, 18. 15, 57. 2 Cor. 2, 14. Röm. 7, 25). Daher läßt er nicht ab, sie zu gleicher Danksagung zu ermahnen (2 Cor. 1, 11. 4, 15. 9, 11. 12. Vgl. 1 Theff. 5, 18. Phil. 4, 6. Col. 1. 12. 2, 7. 3, 17. 4, 2. Eph. 5, 4. 20).

Dritter Abschnitt.

Die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen.

Elftes Capitel.

Die paulinische Grundlage.

---

§. 100. Die Rechtfertigungslehre.

Obwohl in den Gefangenschaftsbriefen die Erörterung der Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre zurücktritt, so gehen doch auch sie von denselben Grundbegriffen und insbesondere von denselben anthropologischen Vorstellungen aus, wie die älteren Briefe a), und von derselben religionsgeschichtlichen Betrachtung des Heiden- und Judenthums. b) Auch hier ist die Zeit der durch Christum vermittelten Gnade angebrochen, deren Heilsveranstaltung auf seinem Tode ruht. c) Endlich erscheint die Rechtfertigungsthese selbst gelegentlich in aller Schärfe und mit ihr die Lehre von dem neuen Kindschaftsverhältniß zu Gott. d)

a) Mit der Polemik gegen den Judaismus (Vgl. §. 59, c) mußte in den Gefangenschaftsbriefen nothwendig die eingehendere Erörterung und Begründung der Voraussetzungen, auf welchen die Rechtfertigungslehre ruht, zurücktreten. Dennoch fehlen dieselben nicht. Schon der Begriff der Gerechtigkeit (Vgl. §. 65) ist ebenso gefaßt, wie in den älteren Briefen [1]), und sein Verhältniß zur *ἀλήθεια* ist ganz das paulinische. Die *δικαιοσύνη*, als der normale Zustand des nach Gott geschaffenen Menschen, entspricht der Wahrheit als dem sittlichen Princip (Eph. 4, 24: *δικαιοσύνη — τῆς ἀλη-*

---

1) Was Col. 3, 20 als das εὐάρεστον schlechthin, das Gottwohlgefällige (Röm. 12, 1. 2. Vgl. 14, 18. 2 Cor. 5, 9), bezeichnet wird (Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18), heißt in der Parallelstelle (Eph. 6, 1) δίκαιον. Ein Nachlassen der strengeren Lehrsprache zeigt sich nur darin, daß Col. 4, 1. Phil. 1, 7 das δίκαιον mehr dem classischen Sprachgebrauch entsprechend dasjenige bezeichnet, was dem Verhältniß des Menschen zu anderen Menschen entspricht. Wenn dagegen ἀδικεῖν Col. 3, 25. Philem. v. 18 von dem Unrechtthun gegen den Anderen in engerem Sinne vorkommt, so ist das nach §. 65, b. Anm. 2 auch in den älteren Briefen der Fall.

θείας), das Gerechte ist zugleich das Wahre (Phil. 4, 8), Gerechtigkeit und Wahrheit sind Synonymbegriffe (Eph. 5, 9. 6, 14)[2]). Gottes Gerechtigkeit erscheint als Unparteilichkeit (Eph. 6, 9. Col. 3, 25); sein Zorn ist es, der über die Söhne des Ungehorsams kommt (Eph. 5, 6. 2, 2. 3. Col. 3, 6) und ihnen das Verderben bringt (Phil. 3, 19. Vgl. 1, 28). An sich giebt es nun auch hier wohl einen Weg, auf welchem der Mensch sich selbst die Gerechtigkeit verschaffen kann, indem er das Gesetz befolgt (Phil. 3, 9: ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου. Vgl. §. 66, a); aber auch hier wird die Gerechtigkeit auf diesem Wege thatsächlich nirgends verwirklicht[3]). Heiden und Juden wandeln in den Begierden, die den Menschen täuschen, indem sie ihm eine Befriedigung und damit ein Glück vorspiegeln (Eph. 4, 22) und ihn statt dessen der Leidenschaft (πάθος: Col. 3, 5) und dem Zorne Gottes verfallen (Eph. 2, 2. 3) lassen. Diesen empirischen Zustand charakterisirt auch hier der Ausdruck ὁ κόσμος, der selten das Universum (Eph. 1, 4), gewöhnlich die Menschenwelt (Col. 1, 6) und zwar die nichtchristliche (2, 8. 20), die ungöttliche (Eph. 2, 12), von der Sünde beherrschte (Phil. 2, 15 = γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη) bezeichnet, wie sie dem vormessianischen Weltalter (Eph. 2, 2: ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου) im Gegensatz zu dem messianischen (1, 21: ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι) angehört. Vor Allem aber ist die anthropologische Grundlage, auf welcher die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit ruht, in unsern Briefen ganz die specifisch paulinische (Vgl. §. 68). Auch hier bilden die dem ganzen N. T. gemeinsamen Begriffe von σάρξ, ψυχή, καρδία die Voraussetzung, wie bereits §. 67, d (Vgl. bes. Anm. 6 u. 7) und §. 68, d. Anm. 12 gezeigt ist; aber es tritt nun die eigenthümliche Umbildung ein, wonach die beseelte σάρξ das natürlich menschliche Wesen überhaupt (Vgl. Phil. 1, 22. 3, 3 und dazu §. 68, b. Anm. 5) und in diesem Sinne Sitz der Sünde ist (Eph. 2, 3: ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός)[4]). Damit hängt zusammen, daß die ψυχή oder das

---

2) Daneben bezeichnet ἀλήθεια, wie §. 65, b. Anm. 3, die Wahrheit einer Aussage (Eph. 4, 25) oder die Aufrichtigkeit eines Strebens (Phil. 1, 18), die Wahrheit als Inhalt des Evangeliums (Col. 1, 5. Eph. 1, 13) oder daß das Unterrichtetwerden in Christo das wahre (ἀλήθεια = τὸ ἀληθινόν: Eph. 4, 21), die Erkenntniß der Leser in Wahrheit Erkenntniß (Col. 1, 6) sei. Mit der Antithese gegen die Gesetzeslehre verschwindet dagegen hier die Bezeichnung der Sünden (ἁμαρτίαι: Eph. 2, 1. Col. 1, 14; παραπτώματα: Eph. 1, 7. 2, 1. 5. Col. 2, 13; ἔργα πονηρά: Col. 1, 21. Vgl. Eph. 5, 16) als παραβάσεις und ihres Princips als der ἀνομία. Umgekehrt wird das Wesen der Gerechtigkeit oft allgemeiner bezeichnet als das Thun des göttlichen Willens (Eph. 6, 6, vgl. 5, 17. Col. 1, 9. 4, 12) oder des Gottwohlgefälligen (Col. 3, 20, vgl. Eph. 5, 10), als die guten Werke (Col. 1, 10. Eph. 2, 10) oder die Gutheit überhaupt (ἀγαθωσύνη: Eph. 5, 9. Vgl. 2 Thess. 1, 11. Gal. 5, 22. Röm. 15, 14).

3) Wenn der Apostel Phil. 3, 6 sagt, er sei nach der δικαιοσύνη ἡ ἐν τῷ νόμῳ untadelig gewesen, so erhellt aus dem Zusammenhange, daß es sich hier nur um das Ideal des Pharisäerthums handelt, dem er allerdings vollkommen genügt hat, daß diese Tadellosigkeit nicht vom Standpunkte Gottes, sondern seiner Sectengenossen aus gemeint ist. Doch mag zugegeben werden, daß er sich in dem Kampf mit der judaistischen Gesetzeslehre eines solchen Ausdrucks der möglichen Mißdeutung wegen nicht bedient haben würde.

4) Das zeigt sich am deutlichsten Col. 2, 11, wo das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6) ein σῶμα τῆς σαρκός heißt, Eph. 2, 3. Col. 2, 18, wo von den θελήματα und einem

natürlich-menschliche πνεῦμα (zu Col. 2, 5 vgl. §. 68, c. Anm. 9) nirgends mehr als Träger des höheren Lebens im Menschen erscheint; vielmehr ist Eph. 3, 16, ganz wie §. 68, d, von dem ἔσω ἄνθρωπος die Rede, der durch den Geist gekräftigt werden muß, also im natürlichen Menschen ohnmächtig ist, weil es ihm an diesem Geiste fehlt, und v. 17 zeigt, daß dieser ἔσω ἄνθρωπος seinen Sitz im Herzen hat, wie Phil. 4, 7 der damit identische νοῦς mit seinen νοήματα[5]).

b) Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Heidenthums bietet in unseren Briefen die interessantesten Parallelen zu der Darstellung der älteren Briefe (Vgl. §. 69. 70). Die Heiden oder Hellenen (Col. 3, 11) wandeln in der ματαιότης ihres νοῦς (Eph. 4, 17), weil sie durch ihre Abkehr von Gott denselben seines wahren Inhalts entleert (Vgl. Röm. 1, 21), und dadurch ihre Herzen immer mehr verhärtet haben, d. h. für die Erkenntniß des Göttlichen unempfänglich geworden und so in eine selbstverschuldete Unwissenheit (v. 18: διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς διὰ τὴν πώρωσιν τ. καρδίας αὐτῶν, was Pfld., S. 435 übersieht, vgl. Act. 17, 30) gerathen sind, durch welche sie in ihrer gesammten Denkthätigkeit verfinstert (v. 18: ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ. Vgl. 5, 8: ἦτε — πότε σκότος). Von praktischer Seite war die Folge jener Abkehr von Gott der principielle Ungehorsam (2, 2. 5, 6: υἱοὶ τῆς ἀπειθείας), der ihm entfremdet und feindselig gesinnt ist (Col. 1, 21), und die specifisch heidnischen Laster der Habgier und Unzucht, die hier als εἰδωλολατρεία d. h. als Vergötterung der

---

νοῦς τῆς σαρκός die Rede ist, und 2, 23, wo die Schonungslosigkeit gegen den Leib eine Sättigung des Fleisches bewirkt, beides also einen relativen Gegensatz bildet. Besonders merkwürdig ist noch, wie hier die menschlichen Herrn κύριοι κατὰ σάρκα heißen im Gegensatz zu dem höheren Herrn, den der Gläubige in Christo hat (Eph. 6, 5. Col. 3, 22. Vgl. Philem. v. 16), wo ebensowenig wie in ähnlichen Ausdrücken der älteren Briefe an die Herrschaft innerhalb der Sphäre dieser gegenwärtigen sichtbaren Welt gedacht sein kann (Vgl. R. Schmidt, S. 23 und dazu §. 68, a. Anm. 3).

5) Es ist nur scheinbar ein Widerspruch mit der paulinischen Entgegensetzung des νοῦς und der σάρξ, wenn der Christ, der sich einer selbstgemachten Menschenweisheit hingiebt, nach Col. 2, 18 aufgeblasen wird von dem νοῦς seines Fleisches. Vielmehr erhellt hieraus aufs Deutlichste, wie die σάρξ das natürlich-menschliche Wesen in seiner Entgegensetzung gegen das Göttliche ist, dem auch geistige Sünden, wie der Hochmuth, angehören. Da die σάρξ auch im Christen bleibt und selbst mit dem πνεῦμα im Kampfe liegt, so kann sie natürlich noch viel leichter sich des durch den Geist erst widerstandsfähig gemachten νοῦς bemächtigen und es ist ein Zeichen, daß derselbe wieder ganz der Macht der σάρξ anheimgefallen (Vgl. das σῶμα τ. σαρκός: Col. 2, 11), wenn der Christ von ihm aufgeblasen wird in sündlichem Hochmuth. Ebenso erklärt sich der Ausdruck πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν (Eph. 4, 23), wie selbst Pfld., S. 456 nicht ganz bestreiten kann, einfach dadurch, daß der νοῦς des natürlichen Menschen den Anknüpfungspunkt für das göttliche πνεῦμα bietet, durch welches der innere Mensch oder der νοῦς gekräftigt (3, 16) und erneuert wird (Vgl. Röm. 12, 2), nachdem er durch die Sünde geschwächt und seines wahren Inhalts entleert war (4, 17). Auch hier bleibt übrigens der νοῦς im Christen der Sitz des verständig reflectirenden Bewußtseins (Vgl. §. 86, b), welches nicht begreifen kann, wie man allen Schicksalen gegenüber ruhig und freudig sein kann (Vgl. Eph. 3, 20), und daher der Quell der durch den Frieden Gottes zu überwindenden Sorgen ist (Phil. 4, 7. Vgl. v. 6.)

irdischen Lust und des irdischen Guts bezeichnet werden (Col. 3, 5. Eph. 5, 5) und als heimliche Greuel, von denen zu reden schon die Schicklichkeit verbietet (v. 12). Auch hier ist der Götzendienst einerseits Verehrung von Wesen, die nicht Götter sind (ἄθεοι: 2, 12), andererseits Knechtschaft unter die Mächte der Finsterniß (Col. 1, 13. Act. 26, 18), welche als Weltbeherrscher (Eph. 6, 12) die Söhne des Ungehorsams regieren (2, 2). Das Resultat der sittlichen Entwicklung im Heidenthum, das auch hier gelegentlich als Zorngericht Gottes (5, 6) erscheint, ist die vollendete Gefühllosigkeit gegen jede Gewissensrüge (4, 19: ἀπηλγηκότες), in der sie sich der zügel- und schamlosen Unzucht (ἀσέλγεια) hingeben. Von der anderen Seite wird auch hier das Heidenthum als eine Anfängerreligion betrachtet, da die heidenchristlichen Colosser nach Col. 2, 20 durch das Gestorbensein mit Christo von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου losgekommen sind. Von ihm ist das Judenthum (die Beschneidung im Gegensatz zur Vorhaut: Eph. 2. 11. Col. 3, 11. 4, 11) geschieden durch das Gesetz, welches seine ganze Lebensweise in bestimmte Schranken einschließt, wie ein Zaun (Eph. 2, 14. 15). Trotzdem wandeln die Juden factisch in den Lüsten des Fleisches gleich den Söhnen des Ungehorsams und sind darum wie sie Kinder des Zorns (v. 3. Vgl. §. 71, d). Wenn aber hier das φύσει hinzugefügt wird, so involvirt das bereits den Gegensatz dessen, was sie θέσει, d. h. auf Grund der Bündnisse der Verheißung (v. 12) geworden sind. Auch hier, wie §. 72, d, ist nämlich die Beschneidung und die Abstammung von den Vätern (Phil. 3, 5) als ein hoher Gewinn bezeichnet (v. 7), sofern sie die Theilnahme an der Verheißung bedingt, auf Grund derer die Juden bereits auf den Messias hofften (Eph. 1, 12), während die Heiden ohne Hoffnung dahinlebten (2, 12). Ueber den Schriftgebrauch im Epheserbrief vgl. §. 73. 74.

c) Der göttliche Heilsrathschluß wird auch hier, wie §. 75, a, bezeichnet als τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων (Col. 1, 26. Eph. 3, 9. Vgl. v. 3. 4), das zwar in der Weissagung vorherverkündigt, aber, weil diese doch erst für die christliche Gegenwart bestimmt war und im Lichte der Erfüllung allein vollkommen verstanden werden konnte, in anderen Generationen den Menschenkindern nicht so kundgethan ist, wie es jetzt den Aposteln und Propheten offenbart worden (v. 5), worin also durchaus keine Herabsetzung der ATlichen Prophetie (Pfld., S. 436) liegt. Jetzt nämlich hat Gott das Geheimniß seines Willens kundgethan in Gemäßheit des Planes, den er bei sich selbst gefaßt mit Rücksicht auf die Veranstaltung (οἰκονομία) des πλήρωμα τῶν καιρῶν d. h. eines bestimmten Zeitpunkts, in welchem das Maß der bisher verflossenen Zeitabschnitte voll werden und so die Zeit zur Ausführung seines Rathschlusses reif sein sollte (1, 9. 10. Vgl. Gal. 4, 4). Das Princip dieser Ausführung ist auch hier die göttliche Gnade, die den Inhalt des Evangeliums bildet (Act. 20, 24: τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, vgl. v. 32), die darum gehört und anerkannt wird (Col. 1, 6), deren Wirkung eine Gottesgabe ist, welche den Gegensatz zu allen menschlichen Werken bildet (Eph. 2, 8. 9)[6]. Nach 4, 7 ist es Chri-

6) Durch sie sind wir errettet (Eph. 2, 5) und erlöst (1, 7), von ihr ist nach 1, 3—6 bereits die ewige Erwählung ausgegangen, und sie wird auch hier in allen Briefeingängen (Col. 1, 2. Philem. v. 3. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2) den Lesern gewünscht. Auch hier wird das mitleidige Erbarmen Gottes (Vgl. Phil. 2, 27) mit der Noth der im

stus, der durch die Austheilung seiner Gaben den Besitz der Gnade vermittelt, weshalb er (mit Ausnahme von Col. 1, 2) in den Eingangsgrüßen neben Gott als Urheber des Gnadenbesitzes erscheint und Phil. 4, 23. Philem. v. 25, wie in den älteren Briefen, den Lesern das Geleit seiner Gnade gewünscht wird [7]). Nach Col. 2, 6 ist den Christen dieser Jesus Christus als der Herr verkündigt (Vgl. §. 76, a), und sie bekennen ihn darum als solchen (Phil. 2, 11. Vgl. Eph. 5, 20. Col. 3, 17); die solenne Bezeichnung des Heilsmittlers ist: *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* (Eph. 1, 3. 17. 5, 20. 6, 24. Col. 1, 3. Philem. v. 25. Vgl. Phil. 3, 8: *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριός μου*) [8]). Der Mittler der göttlichen Gnade ist

---

Sündentode liegenden Menschen und die Liebe als die Gesinnung, um deretwillen sich solches Erbarmen in ihm regt, von der Gnade, durch welche dies Erbarmen sich bethätigt (Eph. 2, 4. Vgl. 1, 4), sowie die wohlthuende Güte, in welcher sich die Gnade ihre Erweisung schafft, von dieser selbst unterschieden (2, 7). Auch hier bezeichnet ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι (3, 2. 8. Vgl. Phil. 1, 7) wohl die einzelne Gnadenwirkung, den bestimmten Huldbeweis (Vgl. Eph. 4, 29 von menschlichem Liebesbeweis), ohne daß deshalb χάρις ohne weiteres im Sinne von χάρισμα-stünde, das 3, 7 ausdrücklich durch δωρεὰ τῆς χάριτος umschrieben wird.

7) Durch ihn ist alles vermittelt, was der Christ Gott zu danken hat (Col. 3, 17), die Versöhnung (1, 20), die Kindschaft (Eph. 1, 5), der Zugang zu Gott (2, 18), die Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11); in ihm ist es begründet, daß Gott uns seine Gnade hat zu Theil werden lassen (Eph. 1, 6. 2, 7), in ihm haben wir die Erlösung (1, 7), die Sündenvergebung (4, 32), die Versöhnung mit Gott (2, 16), in ihm empfangen wir jede Segnung (1, 3. Vgl. Phil. 4, 19) von der ewigen Erwählung an (Eph. 1, 4. 3, 11); daher jeder Preis Gottes in ihm begründet ist (3, 21).

8) Sehr bemerkenswerth ist, daß die verschiedenen Bezeichnungen Christi in unseren Briefen aufs Genaueste dieselben Erscheinungen zeigen, wie die älteren Briefe. Der Name Ἰησοῦς allein kommt nur noch Eph. 4, 21. Phil. 2, 10 vor, am häufigsten Χριστός (etwa zweiunddreißig Mal) und ὁ Χριστός (etwa siebenunddreißig Mal). Bei der Zusammensetzung der Namen schwanken die Codd. Eph. 2, 20. Phil. 1, 6. Philem. v. 1. 9 besonders stark zwischen Ἰησοῦς Χριστός, das aber hier ohne Zusatz auch nur selten (Eph. 1, 5. Phil. 1. 11. 19. 2, 11), und Χριστὸς Ἰησοῦς, das ohne Varianten nur im Anschluß an das etwa elf Mal stehende ἐν Χριστῷ (oder τῷ Χριστῷ) vorkommt (etwa neunzehn Mal. Vgl. Eph. 3, 11: ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν), aber auch hier Col. 1, 1. 2, 6. 4, 12. Eph. 1, 1. 3, 1. Phil. 1, 8 wohl gesichert ist. Häufig heißt Christus ὁ κύριος schlechthin (etwa zehn Mal) oder κύριος (fünf Mal), besonders in der Formel ἐν κυρίῳ (etwa einundzwanzig Mal), weshalb Christus Eph. 4, 5. 6 als der εἷς κύριος dem εἷς θεός gegenübergestellt wird, obwohl auch hier noch zuweilen Gott als der κύριος (Eph. 5, 10. 17. 19. Col. 3, 13, lies: ὁ κύριος) bezeichnet zu werden scheint. Unter den Zusammenstellungen dieses Würdenamens mit dem Personnamen findet sich außer der im Texte erwähnten solennen Formel ebenfalls hauptsächlich in den Briefeingängen κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Eph. 1, 2. 6, 23. Philem. v. 3. Phil. 1, 2. 3, 20. Vgl. ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός: Phil. 4, 23); κύριος Ἰησοῦς findet sich mit Varianten Col. 3, 17, ist aber wohl gesichert Philem. v. 5 und in der Formel ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ (Eph. 1, 15. Phil. 2, 19). Einzigartig ist auch hier ὁ κύριος Χριστός (Col. 3, 24). Je weniger sich in diesen Unterschieden eine bestimmte, für einen Nachahmer durchschaubare Regel entdecken läßt, um so mehr muß diese Uebereinstimmung auf die Identität des Verfassers zurückgeführt werden. Wie wenig sich umgekehrt aus

aber Christus auch hier (Vgl. §. 80) durch seinen Tod (Col. 1, 22), der gern als Kreuzestod qualificirt (Col. 1, 20. 2, 14. Eph. 2, 16. Phil. 2, 8) und auch hier bald als Gehorsamsthat Christi (Phil. 2, 8) aufgefaßt wird, bald als Liebesthat zu unserm Besten (Eph. 5, 2. 25: ὑπὲρ ἡμῶν). Wenn wir in Christo die Loskaufung aus der Schuldhaft haben (Col. 1, 14), welche ausdrücklich mit der Sündenvergebung identisch gesetzt wird, so nöthigt nichts, hierin mit Pfld., S. 383 eine subjective Wendung der paulinischen ἀπολύτρωσις (§. 80, c) zu sehen, da dieselbe nach Eph. 1, 7 durch das Blut Christi vermittelt ist und Col. 2, 14 bildlich so dargestellt wird, daß Gott durch den Tod Christi die wider uns lautende Handschrift des Gesetzes auslöschte, also die Schuld, welche die Uebertreter desselben contrahirt hatten, dadurch gesühnt erachtete [9]). Genau wie in den älteren Briefen ist es der Tod Christi, durch welchen Christus die Versöhnung der Welt mit Gott vermittelte (Eph. 2, 16. Col. 1, 21 f.) oder Gott selbst seinen Frieden mit der Welt machte (v. 20), ganz wie er 2 Cor. 5, 18 f. die Welt durch Christum mit sich versöhnt, so daß auch hier an eine subjective Wendung (Pfld., S. 381) oder gar an eine Uebertragung der Versöhnung auf Christum (S. 444), die dann auch schon Col. 1, 21 f. stattfände, nicht zu denken ist. Wenn aber auch hier erst recht aus dem beständigen Wechsel von σταυρός und αἷμα erhellt, daß beides zunächst nur den gewaltsamen Tod Christi bezeichnet (Vgl. §. 80, c. Anm. 9), so wird doch in unsern Briefen allerdings zuerst direct der Tod Christi unter den Gesichtspunkt des ATlichen Opfers gestellt (Eph. 5, 2) [10]). Dagegen ist auch hier, wie §. 81, b, das neue sündenreine Leben nur die mittelbare, von Christo intendirte Folge

---

kleineren Schwankungen gegen dieselbe beweisen läßt, zeigt die Thatsache, daß in dem am wenigsten angefochtenen Philipperbrief die solenne Formel ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός gar nicht vorkommt und im Brief an Philemon, der sonst fast alle Formen zeigt, gerade das einfache Χριστός nur v. 6 steht.

9) Ausdrücklich erscheint ja dies Auslöschen als die Vermittlung des χαρίζεσθαι τὰ παραπτώματα (2, 13. Vgl. 3, 13. Eph. 4, 32 und schon 2 Cor. 2, 7. 10. 12, 13) für die Judenchristen. Dagegen ist davon, daß einer Forderung des Gesetzes genug gethan wurde (Geß, S. 239. Pfld., S. 381), hier so wenig wie Gal. 3, 13 die Rede. Das Gesetz kommt hier nicht in Betracht, sofern es eine Strafe für seine Uebertreter fordert, sondern sofern es uns seiner Uebertretung schuldig erklärt. Auch ist nicht von einem durch die Uebertreter selbst ausgestellten Schuldbrief (Ritschl II, S. 250 nach v. Hofmann. Vgl. dagegen Geß, S. 238) die Rede, da im Folgenden ausdrücklich das Gesetz, welches durch seine (unerfüllten) Satzungen uns immer feindlich gegenüberstand, als ἐκ μέσου geschafft erklärt wird durch seine Annagelung an das Kreuz, was nur bildlicher Ausdruck für die öffentliche Proklamirung seiner Abschaffung durch den Kreuzestod Christi sein kann. Um so weniger kann davon die Rede sein, daß die Annagelung ans Kreuz, wie Ritschl will (indem er das Gesetz mit Christo angenagelt sein läßt), sofern sie zur Blutvergießung dient, den Tod Christi als Opfer darstellt. Selbst darin stimmt die Lehrsprache unsrer Briefe mit der der älteren, daß Eph. 4, 30 (ἡμέρα ἀπολυτρώσεως) wie 1 Cor. 1, 30 diese Erlösung von der Schuld als eine definitiv im Gericht erfolgende betrachtet wird und Eph. 1, 14 ἀπολύτρωσις mit einem Genitiv der näheren Bestimmung (wie Röm. 8, 23) in einem anderen als diesem technischen Sinne vorkommt.

10) Nicht die Selbsthingabe Christi (das παραδοῦναι ἑαυτόν) wird hier als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet, da ausdrücklich gesagt werden soll, als was Christus sich selbst zu unserm Besten hingab, und die Apposition zu ἑαυτόν, nicht zum ganzen Satze

seines Todes (5, 25—27. Col. 1, 22), die dadurch vermittelt ist, daß er sich die Gemeinde durch sein eigenes Blut zum Eigenthum erworben hat (Act. 20, 28). Es gehört zu der praktisch-paränetischen Richtung unserer Briefe, daß dieser intendirte Erfolg der Liebesthat Christi stärker noch als in den älteren hervorgehoben wird. Mit der *δύναμις τῆς ἀναστάσεως* (Phil. 3, 10) ist endlich auch hier die Versiegelung der Heilsbedeutung des Todes Christi im Sinne von §. 81, d gemeint, weshalb Eph. 1, 19. 20 die in der Auferweckung und Erhöhung Christi bewiesene Machtwirkung der Grund aller Heilsgewißheit ist und der Glaube sogar Col. 2, 12 gradezu als Vertrauen auf diese Wirkungskraft Gottes characterisirt wird. Denn das „erfahrungsmäßige Innewerden" der in Christo beschlossenen Kräfte (Geß, S. 306) kann doch nicht die Kraft seiner Auferstehung genannt werden.

d) Allerdings wird in unsern Briefen die Rechtfertigungslehre (§. 82) nirgends ausdrücklich exponirt; allein wenn Phil. 3, 9 der eigenen Gerechtigkeit, die man vom Gesetz her (scil. durch seine Befolgung) erwirbt, entgegengestellt wird die Gerechtigkeit, welche man von Gott her (*ἐκ θεοῦ*) auf Grund des Glaubens (*ἐπὶ τῇ πίστει*) erlangt und die daher durch den Glauben vermittelt ist (*ἡ διὰ πίστεως*), so ist damit das Wesen der paulinischen Rechtfertigung aufs Präciseste ausgedrückt. Ebenso ist Eph. 2, 8. 9. die echt paulinische Antithese des *διὰ πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων* ausgeprägt mit Beziehung auf die aus Gnaden erfolgte Errettung, welche die Gerechtsprechung voraussetzt. Der Glaube ist auch hier wohl zunächst oft die zuversichtliche Ueberzeugung von der Heilswahrheit (Eph. 1, 13. 19. 4, 5. Phil. 1, 25. 2, 17), aber doch überwiegend das Heilsvertrauen auf Gott (Col. 2, 12) oder Christum [11]). An den späteren objectiv-kirchlichen Glaubensbegriff zu denken (Pfld., S. 455), erlaubt weder Eph. 4, 5, wo das nothwendig subjectiv zu nehmende *ἐν μιᾷ ἐλπίδι* (v. 4) vorhergeht, noch v. 13, wo das ebenfalls subjective *καὶ τῆς ἐπιγνώσεως* folgt. Nach 1, 5 sind die Christen zur Kindesannahme (*υἱοθεσία*, vgl. §. 83) und damit zu allem Heil vorherbestimmt und das Wesen der Kindschaft besteht auch hier darin, daß sie von Gott als ihrem Gott (Phil. 1, 3. 4, 19) geliebt (Eph. 5, 1. Col. 3, 12: *ἠγαπημένοι*) sind und zu ihm Zutrauen fassen, nur daß hier noch ausdrücklicher der in diesem Zutrauen begründete freie Zutritt zu Gott hervorgehoben wird (Eph. 3, 12. 2, 18), was aber der Sache nach auch in Röm. 8, 15. Gal. 4, 6 liegt und mit dem priesterlichen Nahen zu Gott (Ritschl II,

---

gehört. Der allgemeine Begriff des Opfers (προσφορά) wird aber durch θυσία näher als ein blutiges Opfer und, da es sich um ein zum Besten Anderer dargebrachtes handelt, als Sühnopfer charakterisirt, was Pfld., S. 449 übersieht. Der von den freiwilligen Opfern entlehnte term. technicus (Levit. 1, 9: רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה) soll nur die schon in dem ἑαυτόν liegende Freiwilligkeit dieses Opfers und damit den Grund, weshalb ihm Gott die Bedeutung eines Sühnmittels beilegen konnte, noch stärker hervorheben, aber schwerlich das charakteristische Moment der Verbrennung des Opferthiers auf Christum übertragen, wie Ritschl, II S. 182 will.

11) Auch hier haben wir die Formeln πίστις und πιστεύειν εἰς Χριστόν (Col. 2, 5. Phil. 1, 29. Vgl. Act. 20, 21. 26, 18), πίστις und πιστὸς ἐν Χριστῷ (Col. 1, 2. 4. Eph. 1, 1. 15), πίστις Χριστοῦ (Phil. 3, 9. Eph. 3, 12). Ueber die πίστις τοῦ εὐαγγελίου Phil. 1, 27 vgl. §. 82, d. Anm. 11. Oft bleibt es auch hier zweifelhaft, welcher der beiden Begriffe vorwiegt, wo keine nähere Bestimmung dabei steht (Col. 1, 23. 2, 7. Eph. 3, 17. 4, 13. 6, 16. 23).

S. 210) nichts zu thun hat[12]). Auch hier bezeichnet εἰρήνη bald die Fülle des christlichen Heils überhaupt (Col. 1, 2. Philem. v. 3. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Vgl. Eph. 2, 17. 6, 15. 23), bald den Frieden der Eintracht (Col. 3, 15. Eph. 2, 14. 4, 3), bald den inneren Seelenfrieden, der jede irdische Sorge ausschließt (Phil. 4, 7. 9), und Hand in Hand damit geht die Freude (Col. 1, 11. Phil. 1, 18. 25. 2, 2. 17. 18), zu welcher der Apostel besonders im Philipperbrief ermahnt (3, 1. 4, 4). Auch hier endlich ist das Bewußtsein dieses neuen Verhältnisses zu Gott vermittelt durch den Geist Gottes (Eph. 2, 18: *ἐν ἑνὶ πνεύματι*), der ebendarum das Siegel der Heilsvollendung ist (Eph. 1, 13. 4, 30. Vgl. §. 83, c).

§. 101. Die Heilslehre.

Die Lehre von der durch die Geistesmittheilung in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit Christo, durch welche die Heiligkeit und Gerechtigkeit auch factisch hergestellt wird, ist in unsern Briefen dieselbe, wie in den älteren. a) Auch hier beruht die gesunde Entwicklung des Christenlebens auf der immer volleren Realisirung jener Lebensgemeinschaft und auf der ungehemmten Wirksamkeit des Geistes im Gläubigen, durch welchen die göttliche Gnadenwirkung sich vermittelt. b). Die Hoffnungslehre ist, soweit sie bestimmter formulirt wird, ganz die der älteren Briefe. c) Auch hier beruht das Heil zuletzt auf der Erwählung und der Berufung durch das Evangelium, dessen Verkündiger an die Leser der durch Offenbarung dazu befähigte Heidenapostel ist. d)

a) Die Taufe ist zunächst, wie §. 84, vollzogen auf Grund des Glaubens an den Einen Herrn (Eph. 4, 5: *εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα*) und bringt mit sich die Reinigung von der Schuldbefleckung (5, 26: *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*. Vgl. Act. 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*) freilich unter Voraussetzung der Todeshingabe Christi (v. 25) und auf Grund eines (göttlichen) Verheißungswortes (*ἐν ῥήματι*), das keineswegs in mystischer Gemeinschaft mit dem Taufwasser (Pfld., S. 454) gedacht ist. Zugleich aber ist der Christ vom Anfang seines Christseins d. h. von der Taufe an in der Lebensgemeinschaft mit Christo

---

12) Wenn Röm. 8, 14 die metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffs nur anklingt (§. 83, d), so wird dieselbe Eph. 5, 1 ausdrücklich zum Motiv für die Aufforderung, Gott nachzuahmen, d. h. ihm im sittlichen Wesen ähnlich zu werden (Vgl. §. 21, c). Wie dieses, so hängt es mit der paränetischen Richtung unserer Briefe zusammen, daß Phil. 2, 15 die Hervorhebung der Kindschaft die Verpflichtung zum tadellosen Gehorsam involvirt, wie bei Petrus (§. 45, d). Auch hier wird Gott fast nur in den stehenden Segenswünschen am Eingange der Briefe als unser Vater bezeichnet (Eph. 1, 2. Col. 1, 2. Philem. v. 3. Phil. 1, 2), außerdem noch Phil. 4, 20. Eph. 4, 6, wo die πάντες nach dem Zusammenhange mit v. 7 jedenfalls nur alle Christen sind; doch werden die Christen als Brüder angeredet (Eph. 6, 10. Philem. v. 7. 20. Phil. 1, 12. 3, 1. 13. 17. 4, 1. 8) und bezeichnet (Col. 1, 2. 4, 15. Eph. 6, 23. Phil. 1, 14. 4, 21). Die Bezeichnung Gottes als πατὴρ τῆς δόξης (Eph. 1, 17) hat ihre Analogie in 2 Cor. 1, 3 (πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν).

(Eph. 2, 13: *νυνὶ — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Vgl. 5, 8); die Folge der Aneignung Christi im Glauben (Phil. 3, 8: *Χριστὸν κερδαίνειν*) ist, daß man in Christo erfunden wird (v. 9) und in ihm mit der Fülle aller Heilsgüter erfüllt ist (Col. 2, 10). Diese dem Apostel so eigenthümliche Lehrbildung findet sich in unsern Briefen vollkommen in der Weise der älteren Briefe durchgeführt. Der Christ ist mit Christo gestorben (Col. 2, 20) und in der Taufe mit ihm begraben (2, 12), nur daß hier ausdrücklich noch das Mitauferwecktwerden hinzutritt (3, 1. 2, 12. Vgl. Eph. 2, 6)[1]). Denn unmöglich kann dies hier wegen des Folgenden eine religiöse Neubelebung durch Versetzung in den Heilsstand (Pfld., S. 387) bedeuten, da das *χαρισάμενος ἡμῖν* ein Thun Gottes bezeichnet, das sich nicht einmal ausschließlich auf die Subjecte des *συνηγέρθητε* bezieht, also nicht die Art und Weise dieses exponiren, sondern nur mit „nachdem" aufgelöst werden kann. Von der andern Seite wohnt Christus durch seinen Geist (Phil. 1, 19) im Herzen (Eph. 3, 17), so daß das Leben des Christen nur noch ein Leben Christi in ihm ist (Phil. 1, 21. Vgl. Gal. 2, 20), Christi Herz in seinem Herzen schlägt (v. 8)[2]). Ausdrücklich aber ist es hier gesagt, daß nicht nur die Geistesmittheilung (Eph. 1, 13. Vgl. Phil. 1, 27), sondern auch die dadurch vermittelte Lebensgemeinschaft mit Christo (Col. 2, 12) oder das Wohnen Christi in uns (Eph. 3, 17) durch den Glauben bedingt ist, in dem also diese Lebensgemeinschaft nicht schon gegeben ist. Das Resultat davon ist eine Neuschöpfung, die sich in der Lebensgemeinschaft mit Christo vollzieht (Eph. 2, 10: (*θεοῦ*) *ἐσμὲν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησ.* Vgl. v. 15. 4, 24). Auch hier sind die Christen die Heiligen (Col. 3, 12. Vgl. 1, 2. 4. 12. 26. Eph. 1, 1. 15. 18. 2, 19. 3, 8. 18. 4, 12. 5, 3. 6, 18. Phil. 4, 21. 22) und zwar auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo (*ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: Phil. 1, 1. Vgl. Eph. 2, 21: *αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*), auch hier ist die Gerechtigkeit factisch in ihnen hergestellt (Eph. 4, 24. 5, 9. Phil. 1, 11); und daß man nicht die sittliche Neuschöpfung des Menschen mit der Versöhnung oder Recht-

---

1) Die Christen sind daher Brüder in Christo (Col. 1, 2. Philem. v. 16. Phil. 1, 14. Vgl. Col. 4, 7: σύνδουλος ἐν κυρίῳ. Eph. 6, 21: διάκονος ἐν κυρίῳ), der Apostel ist ein δέσμιος ἐν κυρίῳ (Eph. 4, 1. Vgl. Philem. v. 23. Phil. 1, 13), und auch hier geht die Formel allmählig über in die Bezeichnung des Christenstandes als solchen (Col. 3, 18. 20. Phil. 2, 1: εἴ τις παράκλησις ἐν Χριστῷ). Grade diese Stelle, in der das ἐν Χριστῷ durch die κοινωνία τοῦ πνεύματος aufgenommen wird, zeigt aber deutlich, wie diese Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Geistesmittheilung vermittelt ist. Vgl. auch Eph. 2, 21. 22, wo das ἐν κυρίῳ im Parallelismus durch ἐν πνεύματι ersetzt und in der Gemeinschaft mit Christo die Gemeinde zu einer Behausung Gottes im Geiste aufgebaut wird.

2) Auch hier können die trinitarisch klingenden Zusammenstellungen Christi oder des Herrn, des Geistes und des Vaters (Eph. 4, 4—6. 2, 18. 22) nicht beweisen, daß der Geist persönlich gedacht ist, da er vielmehr 3, 20 (Vgl. v. 16) deutlich als die Kraft Gottes dargestellt wird, die in uns wirkt und zu jeder christlichen Lebensthätigkeit uns kräftigt, von der daher jede Segnung (1, 3: εὐλογία πνευματική), jede Einsicht (Col. 1, 9: σύνεσις πνευματική. Vgl. Eph. 1, 17: ἵνα δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας) und jede Bethätigung christlicher Frömmigkeit (Col. 3, 16. Eph. 5, 19: ᾠδαὶ πνευματικαί) ausgeht und an der man Antheil empfängt (Phil. 2, 1. Vgl. 2 Cor. 13, 13 und dazu §. 84, a. Anm. 4).

fertigung in einen Causalnexus setzen darf, lehrt auch hier Eph. 2, 15. 16, wo jene dieser vorangestellt ist, wie 1 Cor. 6, 11 (Vgl. §. 84, d. Anm. 18).

b) Der normale Entwicklungsgang des christlichen Lebens ist, wie §. 86, dadurch bedingt, daß das in der Taufe gesetzte neue Princip sich immer allseitiger verwirkliche. Obwohl jeder Gläubige in Christo ist und Christus in ihm, so muß doch Christus immer wieder Wohnung machen in ihren Herzen (Eph. 3, 17), bis er Alles in Allen geworden (Col. 3, 11); sie müssen in der Lebensgemeinschaft mit Christo bewahrt werden (Phil. 4, 7) und stehen bleiben (4, 1), ja sie müssen aus *νήπιοι ἐν Χριστῷ* zu *τέλειοι ἐν Χριστῷ* (Col. 1, 28) werden, die, festgewurzelt in ihm (2, 7), fortdauernd in ihm wandeln (v. 6) [3]). Insbesondere ist es auch hier die Theilnahme an den Leiden Christi, welche der Christ an sich erfahren muß (Phil. 3, 10), bis das Maß der Trübsale, welche Christus erduldet, auch an ihm vollgeworden (Col. 1, 24). In wem aber Christus wohnt, der wird beständig gestärkt (Eph. 3, 16. 17) und erneuert (4, 23) durch seinen Geist, nur durch die Handreichung dieses Geistes kann man alles empfangen, was man zur Bewährung des Christenlebens bedarf (Phil. 1, 19), nur durch ihn kann man Gott wahrhaft dienen (3, 3) [4]). Einer fortgehenden Erneuerung bedarf es auch hier. Obwohl das *σῶμα τῆς σαρκός* in der Taufe ausgezogen ist (Col. 2, 11), muß doch der alte Mensch immer wieder aus-, der neue immer mehr angezogen (3, 9. 10. Eph. 4, 22. 24), die Heiligkeit, die der Christ besitzt, immer mehr realisirt werden (5, 26. 27. Vgl. 1, 4), bis er ganz lauter und unanstößig wird, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11). Deshalb freilich muß der Christ immer von Neuem den Unterschied von Gut und Böse prüfen (v. 10) und den Willen Gottes (Col. 1, 9. 4, 12. Eph. 5, 10. 17) erkennen lernen (Vgl. die schöne Ausführung bei Ritschl II, S. 287). Dazu leitet ihn der Apostel an durch Verweisung auf sein Beispiel (Phil. 3, 17. 4, 9. Vgl. 1, 30), wie auf das Vorbild Christi (Eph. 5, 2. Phil. 2, 5), durch seine Anordnungen, denen die Gemeinden Gehorsam zu leisten haben (Phil. 2, 12. Philem. v. 21), wie durch Verweisung auf die Schrift (Eph. 5, 14), und es ist nach §. 87, d nicht unpaulinisch, wenn 6, 2 geradezu auf ein Gebot des Dekalog provocirt wird. Auch hier entnimmt die Paränese des Apostels aus den Grundthatsachen des Heils ihre Motive; sie sollen

---

3) Dann vollzieht der Christ alle seine Lebensfunctionen in ihm, in ihm oder der Gemeinschaft mit ihm wurzelt das Vertrauen (Phil. 2, 24), die Hoffnung (v. 19), die Freude (3, 1. 4, 4. 10), der Freimuth (Philem. v. 8) und die Erquickung des Christen (v. 20). In ihm redet man (Eph. 4, 17), in ihm thut man seinen Dienst (Col. 4, 17), in ihm nimmt man einander auf (Phil. 2, 29), in ihm pflegt man die Eintracht untereinander (4, 2), in ihm gehorcht man einander (Eph. 6, 1), in ihm wird man gestärkt (v. 10) und vermag Alles (Phil. 4, 13).

4) Es kommt nur darauf an, daß man in diesem Geiste sein Lebenselement habe und behalte (Phil. 1, 27: στήκετε ἐν — πνεύματι. Vgl. Eph. 6, 18: προσευχεσθαι ἐν πνεύματι. Col. 1, 8: ἀγάπη ἐν πνεύματι), die Einheit dieses Geistes bewahre, indem man keinem andern Geist Einfluß auf sich gestattet (Eph. 4, 3). Auch hier bezeichnet πνεῦμα das neue Geistesleben des Christen (Philem. v. 25. Phil. 4, 23), aber daneben bleibt doch der in uns wohnende Gottesgeist ganz objectiv gedacht, da derselbe nach Eph. 4, 30 betrübt werden kann, und nach 5, 18 immer aufs Neue mitgetheilt wird, bis der Gläubige davon ganz erfüllt ist.

vergeben, wie ihnen vergeben ist (4, 32), sollen würdig ihrer Christenberufung (4, 1) oder Christi (Col. 1, 10) und des Evangeliums von ihm (Phil. 1, 27) wandeln; sie sollen erwägen, daß sie geschaffen sind zu guten Werken, die Gott zuvor bestimmt hat als das neue Lebenselement, in dem sie fortan wandeln und Frucht bringen sollen (Eph. 2, 10. Col. 1, 10). Aber so sehr gerade bei der paränetischen Tendenz unserer Briefe hervortritt, daß der Apostel die Leser selbst für den Fortgang ihres christlichen Lebens verantwortlich macht, so sehr der Christ stets vorwärts streben muß (Phil. 3, 12. 13), so deutlich ist es doch auch hier überall die göttliche Gnade, welche zuletzt alles in ihm wirkt. Er, der das gute Werk in ihnen angefangen, wird es auch vollenden (1, 6)[5]. Auch hier also kann der Christ zuletzt nichts anderes thun, als die Gnade in sich wirken lassen, indem er verharrt im Glauben (Col. 1, 23) und in ihm befestigt wird (2, 7), und er bleibt nur dafür verantwortlich, wenn er sich dieser Wirksamkeit verschließt oder sie hindert.

c) Neben dem Glauben und der Liebe ist, wie 1 Cor. 13, 13, die Hoffnung (Vgl. §. 96), deren Gegenstand, wie Röm. 8, 24, noch nicht vor Augen liegt, weil er im Himmel deponirt ist, ein Hauptmoment des subjectiven Christenlebens (Col. 1, 4. 5), Christus ist ihr Urheber (1, 27: ἡ ἐλπίς) und der heilige Geist ihr Unterpfand (Eph. 1, 14. 4, 30). Der Gegenstand der Hoffnung ist auch hier zunächst die Errettung (1, 13) von dem Verderben (Phil. 1, 28. Vgl. 2, 12), die der vom Himmel her erwartete Herr, dessen Ankunft nahe ist (4, 5. Vgl. §. 98, a), bringen wird (3, 20) als der Erretter (Eph. 5, 23). Auch hier ist die Errettung ideell bereits damit erfolgt, daß der Christ aus dem Sündentode zu einem neuen Leben mit Christo erweckt ist (2, 5. 6), weil damit die Ursache des Verderbens weggefallen. Das positive Correlat der Errettung ist auch hier die ζωή (Phil. 2, 16. 4, 3). Das Leben, wie es einst die Christen mit dem erhöhten Christus führen werden, ist noch verborgen, wie der erhöhte Christus noch verborgen ist, weil es ihnen erst in Gottes Rathschluß bestimmt ist (Col. 3, 3. Vgl. 1, 5); es wird aber offenbar werden, wenn Christus, der Urheber dieses Lebens, in Herrlichkeit offenbar werden wird (§. 98, a), da sie dann mit ihm gemeinsam diese Herrlichkeit an sich tragen werden (3, 4), die auch 1, 27 als Gegenstand der Hoffnung genannt wird. Die dann erfolgende Verwandlung des der irdischen Niedrigkeit entsprechenden Leibes in die Lichtgestalt des ver-

5) Die überschwängliche Größe der Kraft Gottes ist es, welche den Gläubigen zu ihrer Heilsvollendung verhilft (Col. 1, 11. Eph. 1, 19), indem Gott sie mit allen erforderlichen Mitteln zum Siege im Christenkampfe (6, 10—13) und zur Erfüllung ihres Berufes (Col. 1, 29) ausrüstet. Er stärkt die Kraft zur Geduld und ausdauerndem Ertragen (1, 11: μακροθυμία. Vgl. Jac. 5, 10), und das rechte Leiden ist seine Gnadengabe (Phil. 1, 29). Er wirkt aber solches auf Grund des Gebets (Col. 4, 2. Eph. 3, 20. Phil. 4, 6) und der christlichen Fürbitte (1, 19), weshalb alles Erfreuliche in dem christlichen Zustande der Leser ihm gedankt wird (Col. 1, 3. Philem. v. 4. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. Vgl. 4, 7. 9). Wie wenig dies für den Apostel ein Widerspruch mit jener Selbstverantwortlichkeit der Christen ist, zeigt Phil. 2, 12. 13, wo die Ermahnung, ihre Heilsvollendung mit Furcht und Zittern zu beschaffen, gerade dadurch begründet wird, daß Gott Alles in Allen wirkt, das Wollen und das Wirken, daß er ihnen Alles darreicht, was sie brauchen, und somit keine Entschuldigung für sie übrig bleibt, wenn sie das Ziel nicht erreichen.

klärten Leibes Christi (§. 97, b) bildet auch Phil. 3, 21 das Correlat zu der v. 20 erwarteten Errettung. Wie §. 99, b, so weiß Paulus auch Phil. 3, 11 nur von einer Auferstehung der in der Lebensgemeinschaft mit Christo (v. 9) bewährten Gläubigen, die in Christo, der ἀρχή (scil. τῶν ἐγερθέντων) oder dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1, 18. Vgl. Act. 26, 23) begründet ist. Wie §. 97, c, so steht auch hier das Erbtheil der Gläubigen (Eph. 1, 14. 18) in Beziehung zu ihrer Adoption (v. 5. 17); doch scheint Col. 3, 24 (Vgl. Act. 20, 32. 26, 18) κληρονομία noch in dem allgemeineren Sinne des den Christen zugesprochenen Heilsbesitzes vorzukommen, der sich in dem vollendeten Gottesreich verwirklicht (4, 11. Eph. 5, 5)[6]). Auch hier, wie §. 98, b, bringt der Tag Christi (Phil. 1, 6. 10. 2, 16) die Entscheidung, wer von den Christen bewährt erfunden wird[7]), und Eph. 5, 21 ist offenbar Christus als der Richter gedacht, den der Christ zu fürchten hat. Auch hier ist von der Vergeltung (ἀνταπόδοσις) die Rede, die sie dann vom Herrn empfangen werden (Col. 3, 24); Eph. 6, 8. Col. 3, 25 wird die Aequivalenz derselben aufs schärfste dadurch ausgedrückt, daß man davon trägt, was man gethan hat (Vgl. Phil. 4, 18: πεπλήρωμαι — v. 19: ὁ θεός μου πληρώσει), und Eph. 6, 3 wird eine ATliche, auf das irdische Leben sich beziehende Vergeltungsverheißung reproducirt. Auch hier erscheint der Lohn unter dem Bilde der Frucht, die gebracht wird und zugleich Segen bringt (Phil. 4, 17), oder des Siegespreises, den Gott den Kämpfern im Christenlauf am Ziele vorgesteckt hat (3, 14), und der Lohn, den Paulus speciell für seine Arbeit erwartet, ist der Ruhm, der ihm am Tage Christi zu Theil wird (2, 16. 4, 1. Vgl. §. 98, d. Anm. 6).

d) Der Epheserbrief beginnt mit der Danksagung für die Erwählung der Christen (1, 4) und zeigt, daß der Zweck derselben auch hier die Realisi-

---

6) Zwar hofft der Apostel, falls er den Märtyrertod erleiden sollte (Phil. 1, 20. 2, 17), auch hier unmittelbar nach dem Tode (aber gewiß nicht mittelst der Auferstehung, wie Schenkel, S. 294 f. will) zu Christo zu kommen, da nur unter dieser Voraussetzung das sofortige Abscheiden aus dem Leben ihm Gewinn sein kann (1, 21. 23. Vgl. §. 96, d), und die Ansicht, daß dies nur als ein Prärogativ der Märtyrer betrachtet werde (Zeller, in den Theolog. Jahrbüchern 1847, 3. S. 402—407), ist völlig willkürlich (Vgl. Köstlin, S. 286). Dennoch ist auch hier dies σὺν Χριστῷ εἶναι das höchste Ziel der Christenhoffnung noch nicht. Wenn übrigens schon in den vier Hauptbriefen das speciellere Eingehen auf die eschatologischen Vorgänge zurücktrat, so ist das in unseren Briefen in noch höherem Maße der Fall, ohne daß doch irgend eine wesentliche Aenderung in der Vorstellung von denselben sich nachweisen ließe.

7) Nicht nur heidnische Sünden schließen vom Gottesreich aus (Eph. 5, 5), sondern es bedarf auch einer ununterbrochenen Bewährung in der Erfüllung des speciellen Christenberufs, durch welche Christus verherrlicht wird (Phil. 1, 20), wenn das Ende des Christenlebens die Errettung sein soll (v. 19), wie auch nach 4, 3 die Namen der treuen Mitarbeiter am Evangelio im Buch des Lebens stehen. Insbesondere ist es auch hier die Standhaftigkeit, welche sich in keinem Stück von den Widersachern einschüchtern läßt, was den treuen Kämpfern als die gottgeordnete Anzeige ihrer gewissen Errettung gelten soll (1, 28. Vgl. v. 20), da sie hierin die höchste Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Christo in der Gemeinschaft seiner Leiden erfahren, die seinem Tode gleichgestaltet werden läßt (3, 10) und darum auch die Aussicht auf die Erfahrung der Todtenauferweckung eröffnet (v. 11).

rung der Heiligkeit und des mit der Kindschaft gegebenen Heiles der Christen (v. 4. 5) ist (Vgl. Col. 3, 12: ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, vgl. §. 100, d), das Gott ihnen in Liebe vorherbestimmt hat. Die Namen der so Erwählten stehen nach Phil. 4, 3 im Buche des Lebens, zu dem sie bestimmt sind. Auch hier ist die Erwählung erfolgt nach dem freien Wohlgefallen des göttlichen Willens (Eph. 1, 5) durch seine Gnade (v. 6). Auch hier sind die Christen, wie §. 88, d, berufen von Gott (Phil. 3, 14: ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ) und zwar so, daß sie durch die Berufung zu Einem Leibe vereinigt sind (Col. 3, 15. Eph. 4, 4). Die Berufung ist also auch hier die Hinzuführung zur Christengemeinde und involvirt ebenso die Bestimmung zu einem heiligen Wandel (4, 1), wie die Hoffnung auf die Heilsvollendung (1, 18. 4, 4. Vgl. Phil. 3, 14). Die Berufung wird auch hier vermittelt durch das Evangelium (Eph. 3, 6) oder das Wort Gottes[8]), welches als das Schwert des Geistes, d. h. als das Werkzeug, wodurch der Gottesgeist wirkt (6, 17), den Glauben erzeugt. Denn dieser wird Phil. 1, 29 ausdrücklich als ein χάρισμα bezeichnet und Gott für den Glauben der Leser gedankt (Col. 1, 3. 4. Eph. 1, 15. 16). Auch hier, wie §. 89, ist Paulus der durch den Willen Gottes (Col. 1, 1. Eph. 1, 1) berufene Apostel Jesu Christi (Eph. 3, 5. Vgl. Act. 20, 24) und zwar speciell für die Heiden (v. 1. Vgl. Col. 1, 23—28. Act. 26, 17), worin er die ihm als dem geringsten aller Heiligen speciell zu Theil gewordene Gnade sieht (Eph. 3, 2. 8)[9]). Diese Berufung war ein unmittelbares Ergriffenwerden von dem Herrn (Phil. 3, 12). Endlich ist dem Apostel das Heilsgeheimniß offenbarungsmäßig durch den Geist kundgethan (Eph. 3, 3: κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη. Vgl. v. 5), damit er selbst dann wieder dies Geheimniß kundthun könne (6, 19. 1, 9. Col. 1, 27). An die Art, wie dieses Geheimniß in unsern Briefen aufgefaßt wird, knüpft sich zunächst die Eigenthümlichkeit derselben.

§. 102. Die Weisheitslehre.

Die Heilsbotschaft des Apostels ist zwar in den älteren Briefen zunächst der Gegensatz gegen alle menschliche Weisheit; aber sie enthält doch die wahre Weisheit, sofern sie allein den in Christo gegebenen Heilsweg zeigt. a) Daneben gibt es auch im Christenthum eine höhere Weisheit und Erkenntniß, die aber freilich in diesem Weltlauf immer noch unvollkommen

---

8) Daher heißt es auch das Wort schlechthin (Col. 4, 3. Phil. 1, 14) oder das Wort der Wahrheit (Col. 1, 5. Eph. 1, 13), das durch menschliche Organe verkündigt wird (κηρύσσειν: Col. 1, 23. Phil. 1, 15). Sein Inhalt ist Christus (Col. 3, 16: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, Phil. 1, 27: εὐαγγ. τ. Χρ. Vgl. 1, 15. 17. 18. Col. 1, 28) oder das in ihm gegebene Heil (Eph. 1, 13 εὐαγγ. τ. σωτηρίας, 6, 15 τῆς εἰρήνης. Vgl. 2, 17. 3, 8. Phil. 2, 16: λόγος ζωῆς) und die göttliche Gnade (Act. 20, 24. 32).

9) Auch hier nennt sich Paulus einen δοῦλος Christi (Phil. 1, 1), und zwar zusammen mit einem seiner Mitarbeiter (συνεργός: Col. 4, 11. Philem. v. 1. 24. Phil. 2, 25. 4, 3), die er auch sonst δοῦλοι (Col. 4, 12) oder διάκονοι (Col. 1, 7. 4, 7) Christi nennt. Wenn die Bestimmung des Heils für die Heiden nach Eph. 3, 5 auch andern Aposteln kundgemacht ist, so zeigt Gal. 2, 7. 8, daß dies nicht unpaulinisch sein kann, wie Pfld., S. 446 meint.

bleibt. b) Im Gegensatze zu einer falschen Weisheitslehre wird nun in den Gefangenschaftsbriefen das Evangelium mit besonderem Nachdruck als die wahre Weisheitslehre gefaßt und die Beförderung der rechten Erkenntniß als die Aufgabe der normalen christlichen Lebensentwicklung hingestellt. c) Diese wahre Weisheit und Erkenntniß ist aber auch hier zugleich eine auf die praktischen Aufgaben des sittlichen Lebens hingerichtete, deren richtige Lösung als eine zweite Hauptaufgabe unserer Briefe mit ihrem vorwiegend paränetischen Charakter erscheint. d)

a) Die Heilsbotschaft war dem Apostel zunächst der äußerste Gegensatz zu aller Weisheit dieser Welt, mochte dieselbe nun als jüdische Schriftgelehrsamkeit oder als heidnische Disputirkunst auftreten (1 Cor. 1, 20). Gott hat diese Weisheit eben dadurch zur Thorheit gemacht, daß er sie in ihrer völligen Unfähigkeit, den Heilsweg zu finden, darstellte (Vgl. §. 69, c) und dagegen beschloß, die Gläubigen zu erretten durch eine Verkündigung, welche von dieser Weisheit nichts an sich trug und darum von ihrem Standpunkte aus Thorheit war (v. 21: *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*. Vgl. v. 18), ja welche nach §. 89, a principiell sich aller Vermengung mit menschlicher Weisheit entschlug und entschlagen mußte (4, 10: *μωροὶ διὰ Χριστόν*. Vgl. 3, 18). Allein dennoch brauchte diese Heilsbotschaft sich auch den Weisen dieser Welt gegenüber nicht zu schämen (Röm. 1, 16. Vgl. v. 14); denn sie vermochte, was zuletzt doch jede Weisheit erstrebt und keine menschliche Weisheit zu erreichen vermochte (1 Cor. 2, 8), den Menschen den Weg zum Heile zu zeigen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Evangelium nicht nur Gotteskraft, sondern auch Gottesweisheit (1, 24), weil es den verkündet, der uns von Gott zur Weisheit gemacht ist (v. 30) und zwar so, daß es in der schlichtesten Form seiner Verkündigung immer noch weiser ist (v. 25) als die vergeblich nach Weisheit strebenden (v. 22) Menschen. Diese Weisheit bringt aber nicht eine theoretische Erkenntniß von Gottes Wesen und von den göttlichen Dingen, sondern die Erkenntniß des in Christo gegebenen Heiles [1]). Die Wahrheit, welche das Evangelium kundmacht (2 Cor. 6, 7. 4, 2. Vgl. 2 Thess. 2, 10. 12. 13), ist im Gegensatz zu der judaistischen Irrlehre (Gal. 2, 5. 14. Vgl. 5, 7) der wahre Heilsweg, und die Juden, die

---

1) Im Gegensatz zum Heidenthum hat das Christenthum allerdings die Erkenntniß Gottes (Gal. 4, 9) und ist damit Licht im Gegensatz zur Finsterniß (2 Cor. 6, 14. Vgl. 1 Thess. 5, 4. 5: οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει = υἱοὶ φωτός ἐστε), wie es in gewissem Sinne schon die Juden den Heiden gegenüber sein wollten (Röm. 2, 19). Allein wenn der Apostel seine Verkündigung als eine Kundmachung des Duftes von der Erkenntniß Gottes beschreibt (2 Cor. 2, 14), so fügt er hinzu, daß der Träger dieses Wohlgeruchs von Christo duftet (v. 15), d. h. daß es sich dabei um eine Erkenntniß Gottes handelt, wie sie in Christo gegeben ist. Denn die Beziehung dieser Stelle auf die Selbstdarbringung Christi im Opferfeuer (Ritschl II, S. 183) ist doch dem ganzen Context zuwider. Und wenn 2 Cor. 4, 6 die Wirksamkeit Gottes, wonach er die wahre Erkenntniß in den Herzen aufleuchten läßt, verglichen wird mit der Erschaffung des Lichtes (Gen. 1, 3), so wird als Gegenstand dieser Erkenntniß ausdrücklich die Herrlichkeit Gottes genannt, die sich im Angesichte Christi offenbart, welchen das Evangelium als das Abbild Gottes in seiner Herrlichkeit verkündet (v. 4).

ihn nicht annehmen, weil sie im Gesetz die ausreichende *μόρφωσις τῆς γνώσεως κ. τ. ἀληθείας* (Röm. 2, 20) zu haben wähnen, eifern um Gott, *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (10, 2). Die wahre Erkenntniß Gottes, die alle menschlichen Gedanken niederwirft, führt zum Gehorsam gegen Christum (2 Cor. 10, 5, vgl. §. 82, d), wie zur immer herrlicheren pneumatischen Lebensgestalt (3, 18, vgl. §. 86, c. Anm. 7), und befähigt dazu, einander praktisch zurechtzuweisen (Röm. 15, 14). Wenn der Apostel seinen Lesern wünscht, daß sie *σοφοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν* seien (16, 19), so bezieht sich dies nach dem Zusammenhange zunächst auf das Festhalten der rechten Lehre (v. 17), das aber selbst dazu dienen soll, die irrthümlichen Anforderungen der Judaisten abzuweisen. Die wahre Weisheit besteht daher in der Erkenntniß des rechten Heilsweges und ist durchaus praktischer Natur.

b) Von der einfachen Heilsbotschaft unterscheidet Paulus 1 Cor. 2, 6 die *σοφία*, welche er unter den gereifteren Christen (*ἐν τοῖς τελείοις*) verkündet, während er den noch unreifen (den *νηπίοις*) Kindernahrung, nämlich Milch und nicht feste Speise, bietet (3, 2). Aber auch diese hat mit der Weisheit der Welt nichts gemein, sondern ist eine tiefere Einsicht in den verborgenen Heilsrathschluß Gottes (v. 7: *θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην*), wie sie Gott den Aposteln durch seinen Geist offenbart hat (v. 10) und wie sie darum nur für die Pneumatischen verständlich und beurtheilbar ist (v. 14. 15). Dahin gehört z. B. die Einsicht in die Tiefen der Weisheit Gottes (Röm. 11, 33. Vgl. 1 Cor. 2, 10), welche sich dem Apostel bei der Betrachtung der wunderbaren Gotteswege erschließen, auf denen das Heil zu seiner universellen Verwirklichung gekommen ist und kommen soll. Insbesondere aber gehört dahin die Einsicht in die eschatologischen Geheimnisse, welche nach §. 92, b. Anm. 8 von der Gabe der Weissagung (*λόγος σοφίας*: 1 Cor. 12, 8) enthüllt werden. Ebendaselbst sahen wir, daß es daneben noch eine Gabe der tieferen Erkenntniß der Heilswahrheiten gibt (*λόγος γνώσεως*: 12, 8. Vgl. 13, 2. 14, 6), an welcher die Corinther besonders reich waren (1, 5. 4, 10. 2 Cor. 8, 7) und ebenso Paulus selbst (6, 6. 11, 6). Aber auch überhaupt gibt es verschiedene Stufen der Erkenntniß in den Gemeinden, wie sich z. B. in der Beurtheilung der Adiaphora zeigt (1 Cor. 8, 7. 10. 11). Allein alle Erkenntniß ist ohne Liebe werthlos (13, 2), ja sie kann, wenn sie aufbläht, gefährlich werden (8, 1. 2), sie ist wie alle Gaben vergänglich (13, 8) und bleibt immer eine stückweise (v. 9—11), bis sie bei der Parusie der vollkommenen Erkenntniß (*ἐπίγνωσις*) Platz macht (v. 12). Vgl. §. 93, a.

c) Obwohl also schon in den älteren Briefen das Evangelium von einer Seite her eine Weisheitslehre ist und für gereiftere oder begabtere Christen auch eine höhere Weisheit und Erkenntniß bietet, so springt doch in die Augen, daß in den Gefangenschaftsbriefen der Begriff der Weisheit und Erkenntniß eine ungleich hervorragendere Rolle spielt. Der Grund davon ist das Auftauchen einer neuen Weisheitslehre in den kleinasiatischen Gemeinden, welche die Gläubigen zu einer höheren Stufe der Erkenntniß zu führen versprach (§. 59, c) und welche doch Paulus nur für einen Rückfall in die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* halten konnte, weil es sich dabei um theosophische Ueberlieferungen handelte (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*) und damit um eine *φιλοσοφία* (Col. 2, 8) im Sinne der Menschenweisheit, wie sie nach not. a den Gegensatz des Evangeliums bildet. Ihr gegenüber mußte Paulus

stärker hervorheben, wie allerdings das Ziel des Christenthums der ganze Reichthum der ihrer selbst vollgewissen Einsicht (σύνεσις), die vollkommene Erkenntniß (ἐπίγνωσις) sei (v. 2), daß aber der Inhalt dieser Erkenntniß nicht irgendwelche theosophische Lehre, sondern das Heilsgeheimniß (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ) sei, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind (v. 3). Die Bezeichnung des göttlichen Heilsrathschlusses als eines Mysteriums ist unsern Briefen mit den älteren gemein (§. 100, c); allein das starke Hervortreten dieses Begriffs in jenen mag wohl mit der Antithese gegen die Irrlehrer zusammenhängen, welche noch unenthüllte Mysterien zu offenbaren vorgaben. Der Inhalt aber des Mysteriums, in dessen Kundmachung uns Gott seine Gnade in aller Weisheit und Einsicht (φρόνησις), die er uns geschenkt, überreich erwiesen hat, ist nach Eph. 1, 8. 9 sein auf unser Heil gerichteter Wille (v. 5. 11: ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Vgl. Act. 20, 27), nach 3, 9 die Heilsveranstaltung, welche das Evangelium kundmacht und welche mittelst ihrer Realisirung in der ἐκκλησία den himmlischen Mächten die mannigfaltige Weisheit Gottes kundthut (v. 10), nach Col. 1, 26 die Gottesverheißung (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: v. 25), welche durch die Verkündigung des Evangeliums erfüllt wird (Vgl. τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ: Col. 4, 3. Eph. 3, 4) [2]). Wie nun nach not. b besonders die eschatologischen Geheimnisse Gegenstand der christlichen Weisheitslehre sind, so ist hier Christus, sofern er der Urheber der Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit ist (§. 101, c), der Inhalt des jetzt kundgewordenen Heilsgeheimnisses (Col. 1, 27. Vgl. 1, 5. 6), weshalb die Christen, weil sie das Wort vom Leben besitzen, Lichtträger in der Welt sind (Phil. 2, 15. 16). Aber das ist eben das Eigenthümliche unserer Briefe, daß alles Gebet für die weitere Entwicklung der Christen sich darauf concentrirt, daß der Geist der Weisheit und Offenbarung sie zu der Gotteserkenntniß führe (Eph. 1, 17), welche lehrt, zu welcher Hoffnung uns Gott berufen hat (v. 18), und wie groß seine Macht sei, nach welcher er uns diesem Ziele zuführt (v. 19). Ebenso wird 4, 13 die Vollendung der Gemeinde in der Einheit, d. h. in der bei allen gleichen Entwicklung der Erkenntniß gesucht oder von ihr abhängig gemacht (3, 19. Vgl. Col. 2, 2. 3). Je mehr die gesunde Entwicklung des christ-

2) Die Weisheitslehre unserer Briefe ist demnach keine transcendentale Speculation, wie Baur, S. 264 sie faßt, wenn er hier alles unter den Gesichtspunkt der metaphysischen Nothwendigkeit des Processes der sich selbst realisirenden Idee gestellt sieht und S. 273 in der Hervorhebung des Wissens und Erkennens, das sich von seiner Einheit mit dem Glauben ablöst und als selbstständiges Moment des religiösen Bewußtseins hervortritt, die Nähe der gnostischen Periode erkennt. Der Gegenstand der Erkenntniß ist ja auch hier die göttliche Gnade (Col. 1, 6) als die Grundlage der im Evangelium verkündeten Heilshoffnung (v. 5), oder der Sohn Gottes (Eph. 4, 13), in welchem uns diese Gnade zu Theil wird, d. i. Christus als unser Herr und Heilsmittler (Phil. 3, 8), dessen Erkenntniß nur darum alles Andere überragt (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως), ja als etwas schädliches, das man von sich werfen muß, erscheinen läßt, weil jedes andere Gut uns daran hindern kann, ihn als das höchste Gut zu erkennen und uns anzueignen (v. 8). Daher kann auch als dieser Gegenstand bezeichnet werden die Liebe Christi, die alle menschliche Erkenntniß übersteigt und nur erfahrungsmäßig begriffen werden kann (Eph. 3, 19), oder der für den menschlichen Verstand unerforschbare Reichthum des Heils in Christo (v. 8) oder das Christengut selbst (Philem. v. 6).

lichen Lebens durch die theosophische Irrlehre auf dem Gebiete der Erkenntniß bedroht war, umsomehr mußte durch die Darstellung des Evangeliums als der wahren Weisheitslehre und durch die Beförderung der wahren Erkenntniß ihr entgegengearbeitet werden.

d) Bei dieser Auffassung der Weisheitslehre und der dadurch bezweckten Erkenntniß muß dieselbe nothwendig auch eine unmittelbar praktische Seite haben. Wohl ist auch hier das Evangelium das Wort der Wahrheit (Col. 1, 5. Eph. 1, 13), wie not. a, besonders im Gegensatz zu der von der Wahrheit abführenden Menschenlehre (Eph. 4, 14. Vgl. v. 15: *ἀληθεύοντες*: die Wahrheit bekennend, wie Gal. 4, 16. Col. 2, 6. 7, vgl. mit v. 4. 8); aber auch hier ist die *ἀλήθεια* gewöhnlich ein praktisches Princip, die Norm der *δικαιοσύνη* (§. 100, a), das wahre Unterrichtetsein in Jesu ist auf die Erneuerung des Lebens gerichtet (Eph. 4, 20. 21)[3]). Die christliche Weisheit und Einsicht (*σύνεσις*) ist daher, wie eine Erkenntniß des göttlichen Heilswillens (Eph. 1, 9), so auch andererseits eine Erkenntniß des gebietenden göttlichen Willens (Col. 1, 9), durch welche man in jedem guten Werke Frucht bringt und wächst (v. 10 lies: *τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ*) oder genau pflichtmäßig wandelt (Eph. 5, 15. 17), weshalb *σοφία* auch Col. 4, 5 (Vgl. 1 Cor. 3, 10. 6, 5. 2 Cor. 1, 12) geradezu von der praktischen Lebensweisheit steht[4]). Auch hier, wie in den älteren Briefen, ist der Gegensatz des christlichen Lebens zum früheren heidnischen der von Licht und Finsterniß (Eph. 5, 8: *ἦτε — ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ*. Vgl. Act. 26, 18. 23), aber das Wesen dieser Erleuchtung besteht darin, daß man prüft, was dem Herrn wohlgefällig ist (v. 10); ihre Frucht, an der es den Werken der im unerleuchteten Zustande Wandelnden fehlt (v. 11: *τὰ ἔργα τὰ ἄκαρπα τοῦ σκότους*), ist die Gerechtigkeit, in welcher die Kinder des Lichts wandeln (v. 8. 9)[5]). Noch entschiedener als in den älteren Briefen ist also hier die christliche Weisheit und Erkenntniß als eine auf die sittlichen Aufgaben abzielende gedacht. Demnach ist die Weisheitslehre unserer Briefe ebenso ein Sichversenken in die tieferen Gründe und die umfassenderen Folgen der gro-

---

3) Die rechte Lehre ist eben so eine Ueberlieferung von Christo (Col. 2, 6. 7), wie eine Lehre von dem christlichen Tugendleben (Phil. 4, 9); die Thätigkeit des Apostels (Col. 1, 28), wie die der Gemeinde selbst, wenn das Wort von Christo reichlich in ihr wohnt (3, 16), ist eben so ein praktisches Zurechtweisen (νουθετεῖν), wie ein Lehren (διδάσκειν), und beides fördert sie in jeder Weisheit.

4) Wenn nach Phil. 1, 9 die Liebe reich werden soll in Erkenntniß und allerlei Erfahrung, so kann auch hier die ἐπίγνωσις nur eine solche sein, welche der Liebe die rechte Art ihrer Bethätigung anweist, während umgekehrt nach Col. 3, 10 die fortschreitende Erneuerung des Lebens dazu beiträgt, die wahre Erkenntniß zu befördern, die dann freilich durchaus praktischer Art sein muß, wie nach Eph. 3, 18 nur das Festgewurzeltsein im Lieben zum Erfassen der Liebe Christi führen kann und nach 5, 14 Christus dem als das Licht aufgeht, der vom Todesschlafe der Sünde aufsteht.

5) Darum ist es auch die Aufgabe der Erleuchteten, die Anderen von der Sündhaftigkeit ihres Wesens zu überführen ((Eph. 5, 11), weil dadurch, daß dem Sünder sein eigenstes Wesen offenbart wird, er selbst ein Erleuchteter wird (v. 13), und wenn nach Phil. 2, 15 die Christen, weil sie das Wort vom Leben besitzen (v. 16), als Lichtträger erscheinen inmitten des verkehrten Geschlechts dieser Welt, so liegt darin wenigstens indirect dieselbe Aufgabe angedeutet.

ßen christlichen Heilsthatsachen, wie andererseits eine noch weitere Einführung der Heilswahrheit in das praktische Leben mit dem bunten Reichthum seiner concreten Beziehungen. Nach beiden Seiten hin werden wir im Folgenden die Eigenthümlichkeiten der Gefangenschaftsbriefe zu betrachten haben.

Zwölftes Capitel.

Die fortgebildeten Lehren.

§. 103. Die kosmische Bedeutung Christi.

Der vorweltliche Heilsrathschluß, auf welchem die Schöpfung der Welt beruht, ist in Christo gefaßt, der darum als der erstgeborene Sohn der Liebe vor allen Creaturen da war. a) Er ist der Mittler der Weltschöpfung und das Ziel der gesammten Weltentwicklung, die darauf hin tendirt, daß Alles in ihm als dem Centralpunkt des Alls zusammengefaßt werde. b) Die Realisirung dieses Weltzwecks war bedingt durch sein Herabsteigen zur Erde, welches eine That freiwilliger Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung ist. c) Als Lohn für dieselbe ist er zur vollen Theilnahme an der göttlichen Ehre und Weltherrschaft erhöht worden, so daß nun er, in welchem die ganze Wesensfülle der Gottheit leibhaftig wohnt, allwaltend das All erfüllt. d)

a) Die christliche Weisheitslehre versenkt sich vor Allem in die Tiefen des göttlichen Heilsrathschlusses. Daß dieser ein vorzeitlicher sei, eine *πρόθεσις τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 11), lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren. Sie gehen aber dahin fort, auch die Erwählung des Einzelnen zum Object der Heilsverwirklichung in diesen Rathschluß mit einzuschließen, so daß es erst in ihnen zu einer electio aeterna kommt. In der himmlischen Welt (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) hat uns Gott mit jedem geistlichen Segen gesegnet, indem er uns erwählte vor Grundlegung der Welt (1, 3. 4), und die Berufung, in welcher sich diese Erwählung verwirklicht, ist, weil sie von Gott ausgeht, eine himmlische (Phil. 3, 14: *ἡ ἄνω κλῆσις*). Wenn es nun Eph. 3, 9 heißt, daß das Heilsgeheimniß verborgen war von Ewigkeit her in dem Gott, der das All geschaffen hat, so ist mit dieser Charakteristik Gottes angedeutet, daß der Heilsrathschluß mit dem Weltplan, der in der Schöpfung zu verwirklichen begonnen, aufs Engste zusammenhing, daß er, der vor Grundlegung der Welt von dem Schöpfer gefaßt war, bereits bei ihrer Erschaffung maßgebend gewesen ist. Hatte nun schon in den älteren Briefen der Rückschluß von dem, was Christus durch seine Erhöhung geworden war, auf seinen himmlischen Ursprung geführt (§. 79, b), so ergab sich hier derselbe a priori von dem Gedanken des vorweltlichen Heilsrathschlusses aus, weil derselbe bereits in Christo gefaßt war (v. 11). Waren die Christen in Christo erwählt vor Grundlegung der Welt (1, 4) und dadurch in ihm bereits in der

himmlischen Welt gesegnet (v. 3), so mußte vor der Welt bereits der Heilsmittler da sein, in welchem die Erwählung und Segnung begründet sein konnte zu einer Zeit, wo die Objecte derselben noch nicht vorhanden waren. Für uns würde dieser Gedankengang nur auf eine ideelle Präexistenz des Heilsmittlers im göttlichen Rathschlusse führen, für Paulus ergab er unmittelbar ein vorweltliches himmlisches Sein des Christus, der in seinem irdischen Leben der Heilsmittler geworden ist. Sollte in ihm nun den Erwählten die Liebe Gottes zu Theil werden, die ihnen mit ihrer Bestimmung zur Kindschaft verbürgt war (Col. 3, 12. Eph. 1, 5), so mußte er selbst der Geliebte *κατ᾽ ἐξοχήν* (v. 6), der höchste Gegenstand dieser Liebe (Col. 1, 13: *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*) sein, und auch hier, wie §. 77, c, bezeichnet ihn als solchen der Sohnesname (Eph. 4, 13: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Vgl. *θεὸς πατήρ*: Phil. 2, 11. Col. 1, 3. 3, 17, *θεὸς καὶ πατήρ*: Eph. 1, 3. 5, 20, nur in doxologischen Wendungen). Er mußte vor Allem sein (Col. 1, 17: *πρὸ πάντων*), wie er auch dieser seiner Stellung zu Gott nach als Erstgeborener alle Creatur überragte (v. 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*)[1]).

b) War der göttliche Heilsrathschluß bereits maßgebend für die Weltschöpfung, so mußte diese wie jener begründet sein in dem uranfänglichen Heilsmittler. Seine Würdestellung im Verhältniß zu jeder Creatur (Col. 1, 15) beruht darauf, daß in ihm das All geschaffen ist (v. 16: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*). Dieses Begründetsein der ganzen Schöpfung in ihm schließt aber ein doppeltes in sich, nicht bloß nemlich, daß das All durch ihn (*δι᾽ αὐτοῦ*) geschaffen ist, was schon die älteren Briefe lehren (§. 79, c), sondern auch, daß alles auf ihn hin (*εἰς αὐτόν*) geschaffen ist, der, wie den Heilsrathschluß Gottes, so auch die ganze Weltentwicklung, die auf seine Realisirung hin tendirt, zur Vollendung bringen muß. Und weil die Welt dieses Ziel noch nicht erreicht hat, so hat das All auch fortgehend in ihm seinen Bestand (v. 17), es kann nicht untergehen, weil das in ihm gesetzte Weltziel noch verwirklicht werden muß. Wie dieses Weltziel aber ge-

1) Schon rein sprachlich angesehen, kann dieser Ausdruck nicht besagen, daß er unter allen Creaturen die erstgeborene Creatur war, wie es noch Usteri, S. 315. Reuß, II, S. 75. Baur, S. 257 fassen, so daß πάσης κτίσεως ein genit. partitiv. wäre; denn nur ein Plural oder ein Collectivbegriff kann eine Kategorie oder Gesammtheit bezeichnen, zu der ein Einzelner gehört. Da aber πάσης κτίσεως jede einzelne Creatur bezeichnet, so kann der Genit. nur comparativ genommen werden, und nur besagen, daß er im Vergleich mit jeder Creatur der Erstgeborene war (Vgl. Immer, S. 372). Jedenfalls liegt also in dem πρωτότοκος etwas, das ihn vor jeder Creatur auszeichnet, wie er denn auch gleich darauf v. 16. 17 in ein Verhältniß zur ganzen Schöpfung gesetzt wird, welches jede Möglichkeit ausschließt, ihn in irgend einem Sinne der Creatur zuzuzählen. Daß er nicht der Eingeborene, sondern der Erstgeborene genannt wird, kann sich also ebenso nicht darauf beziehen, daß auch die Creatur in gewissem Sinne als Nachgeborene gedacht ist (Vgl. Schmidt, S. 212), sondern nach dem im Text Gesagten nur auf sein Verhältniß zu denen, die in ihm ebenfalls zur Gotteskindschaft zu gelangen bestimmt sind. Aber daß er für alle Creatur Erstgeborener d. h. Bahnbrecher des göttlichen Lebens, Vermittler der göttlichen Liebe sei, trägt Geß, S. 274 f. willkürlich in den Begriff des πρωτότοκος ein (Vgl. auch Schenkel, S. 280 f., der überhaupt auch in unsern Briefen keine Präexistenz findet. Vgl. S. 289).

dacht ist, zeigt Eph. 1, 10, wo als das letzte Ziel der Heilsveranstaltung Gottes genannt wird, daß das All wieder in Christo als in einem Mittelpunkt zusammengefaßt werde (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). Zu diesem Centralpunkt des Alls ist er bestimmt gewesen, als in ihm das All geschaffen wurde; hier aber wird darauf hingewiesen, daß er es wieder werden muß, weil ja durch die Sünde eine Störung in die ursprüngliche Weltordnung gekommen ist, auf deren Wiederaufhebung die Heilsveranstaltung abzielen muß [2]). Durch diese Auffassung Christi als des Weltprincips und Weltziels, das nach den älteren Briefen (§. 99, d) nur Gott selbst ist, geht die Christologie unserer Briefe über die der älteren hinaus. Es hängt damit zusammen, daß das Weltziel nicht mehr als das vollendete Gottesreich gedacht wird, in welchem die absolute Allherrschaft Gottes sich verwirklicht im Gegensatz zu der irdischen Mittlerherrschaft Christi, die dieser an den Vater zurückgiebt, wie §. 99, c (Vgl. §. 76, c), sondern als die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (Eph. 5, 5), und daß die Erhöhung Christi ausgedehnt wird über Alles, was irgend einen Namen hat in dieser Welt und in der zukünftigen (1, 21. Vgl. Schmidt, S. 198). Es kann eben das Weltziel nicht gedacht werden ohne den, in welchem die Weltschöpfung begründet war.

c) Um nun aber die in ihm geschaffene Welt ihrem in dem vorzeitlichen Heilsrathschlusse gesetzten Ziele zuzuführen, muß Christus der Heilsmittler werden und als solcher aus seinem himmlischen Sein in das irdische herabsteigen (Eph. 4, 10) [3]). Dies Herabsteigen ist aber zugleich ein Uebergehen aus der seinem himmlischen Sein entsprechenden Existenzform in die irdisch-menschliche, in welcher allein er sein Heilsmittleramt vollziehen konnte. Als ἐπουράνιος war er nemlich in Gottesgestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ: Phil. 2, 6), d. h. er besaß die göttliche δόξα, die dem göttlichen Geisteswesen entsprechende Erscheinungsform, welche aus überirdischer Lichtsubstanz besteht (§. 76, d) [4]).

---

2) Ich sehe keinen Grund, mit Schmidt, S. 185 (Vgl. Hofmann, z. d. St.) die Bedeutung des Compositums abzuschwächen oder abzuleugnen, da es sich hier nicht um das ursprüngliche Weltziel, sondern um das durch die Heilsveranstaltung zu erreichende handelt, das auch nach Col. 1, 20 erst mittelst einer alle durch die Sünde bewirkte Trennung wiederaufhebende Zurückführung des All zu Christo erreicht wird. Es lag sogar nahe genug, anzunehmen, daß die von Gott vorhergesehene sündhafte Entwicklung der Welt von vornherein in den Weltplan eingerechnet sei; aber da beide Stellen sich ausdrücklich auf die factische Verwirklichung des Heilsrathschlusses beziehen, ist dieser Gedanke nicht indicirt.

3) Er ist der καταβάς, und es ist unrichtig, wenn Baur, S. 260 behauptet, dies Herabsteigen werde aus dem Hinaufsteigen Christi gefolgert, während gerade umgekehrt der Beweis, daß das Eph. 4, 8 citirte Psalmwort, welches von einem Aufsteigen redet (68, 19), auf Christum gehe, darauf gegründet wird, daß (unter der Voraussetzung, daß von einem himmlischen Wesen die Rede sei) nur von dem καταβάς ein ἀνέβη ausgesagt werden könne (v. 9). Dann bezieht sich aber das κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς auch nicht, wie er meint, auf die Höllenfahrt Christi, die noch Geß, S. 248 f. Schenkel, S. 290 festhalten wollen, sondern auf das Herabsteigen zur Erde, die nur im Gegensatz zu dem εἰς ὕψος der Psalmstelle als die niedere Region bezeichnet wird (Vgl. Schmidt, S. 202 ff., Pfld., S. 439 Anm., Immer, S. 378).

4) Daß hier von Christo in seinem vorzeitlichen Sein die Rede ist, haben aufs Neue Schmidt, S. 163 ff., Geß, S. 311 f. gegen Beyschlag, S. 233 ff. schlagend erwiesen. Die

In dieser seiner Herrlichkeit hätte er nur der Welt erscheinen dürfen, um die göttliche Ehre und Anbetung zu gewinnen, durch welche erst die ihm bestimmte Stellung zur Welt (*τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*) realisirt wird; aber er achtete diese gottgleiche Würdestellung nicht für etwas zu raubendes (*οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*) d. h. für etwas eigenliebig und eigenmächtig an sich zu reißendes (v. 6). Vielmehr entleerte (*ἐκένωσεν*), entäußerte er sich sogar dessen, was er besaß, nemlich der *μορφὴ θεοῦ*, indem er die *μορφὴ δούλου* annahm (v. 7)[5]. Auch hier ist also jene *δόξα* betrachtet als die Existenzform, die ihm als dem Sohne eignete (§. 77, d), und das Aufgeben derselben als ein Eintritt in das seiner ursprünglichen Sohnesstellung inadäquate Knechtsverhältniß (Vgl. §. 79, b), das er im Gegensatz zu jenem eigenwilligen *ἁρπαγμός* in Unterordnung unter den göttlichen Willen übernahm. In einem solchen hätte er freilich auch gestanden, wenn er in irgend eine höhere Ordnung der Geschöpfe Gottes eingetreten wäre, darum muß die Art, wie er Knechtsgestalt annahm, näher dahin bestimmt werden, daß er menschenähnlich ward (v. 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*)[6]), wovon dann im Folgenden als letztes Re-

---

Identificirung der μορφὴ θεοῦ mit der δόξα beruht darauf, daß auch hier die δόξα, welche die Vollendeten erlangen (§. 101, c) und welche dem verklärten Leibe Christi eignet (Phil. 3, 21), ursprünglich Gott angehört, der Eph. 1, 17 der πατὴρ τῆς δόξης heißt, und darum auch dem Sohne der Liebe (not. a) in seinem ursprünglichen himmlischen Sein. Auch hier kommt freilich δόξα außer dieser technischen Bedeutung auch von der Fülle der göttlichen Herrlichkeit überhaupt vor (Col. 1, 11. Eph. 1, 12. 14. 3, 16) und wird dann auf Alles übertragen, was ihm eignet (1, 6) oder von ihm kommt (1, 18. Vgl. Phil. 4, 19). Daneben heißt es, wie §. 76, d. Anm. 8: Ehre, Preis (Eph. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11. 3, 19. 4, 20). Unbegreiflich aber ist es, wie Pfld., S. 139 Anm. die μορφὴ θεοῦ mit dem σῶμα τῆς δόξης identificiren konnte, um daraus zu schließen, daß der präexistente Christus als himmlischer Mensch gedacht ist (Vgl. dagegen §. 79, a Anm. 3 und Biedermann, S. 241, der gerade in den späteren Paulinen die Wendung zu der Vorstellung von einem göttlichen Wesen findet, das menschliche Existenzweise annimmt). Denn Gott wird ja doch nirgends ein σῶμα beigelegt, und die Behauptung, daß die hier gemeinte Gottebenbildlichkeit den Begriff der menschlichen Urbildlichkeit einschließe, ermangelt jedes Beweises. Schenkel, S. 296 denkt gar an die Gottebenbildlichkeit Adams allein, indem er auch hier jede Präexistenz leugnet.

5) Die richtige Erklärung dieser Stelle, die im Wesentlichen auch Schmidt und Pfleiderer geltend machen, hängt ab von der richtigen Unterscheidung des τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, das Christo nur bestimmt war, von der μορφὴ θεοῦ, die er in seinem vorzeitlichen Sein bereits besaß, und diese ist nothwendig gefordert durch eine wortgetreue Fassung des ἁρπαγμός. Wenn Hofm. z. d. St. wieder die letztere lediglich die Erscheinung des ersteren sein läßt und Geß, S. 317 sogar zur Identificirung von beidem neigt, so muß jener den ἁρπαγμός von dem actus rapiendi nehmen, was ohne gekünstelte Einschaltungen gar keinen Sinn giebt und auch mit den von ihm beliebten nur zu einer völlig leeren Antithese führt, da für jenes gewaltsame Ansichbringen kein Object denkbar, und dieser (wie auch Schenkel, S. 296 f.) ἁρπαγμός = ἅρπαγμα, was anerkannt sprachwidrig und zu willkürlicher Ergänzung des Hauptgedankens (S. 315 f.) nöthigt.

6) Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß er kein wahrhaft menschliches Subject ward, sondern nur vorübergehend menschliche Gestalt annahm (Baur, S. 269), was ja schon durch die Fortdauer der μορφὴ ἀνθρώπου in seinem σῶμα τῆς δόξης ausgeschlossen wird; vielmehr liegt darin nur, daß er, obwohl Mensch geworden, dennoch dem adami-

sultat der κένωσις und Bedingung der ταπείνωσις hervorgehoben wird, daß er auch aller Ansprüche, welche sein trotzdem immer noch einzigartiges Wesen ihm gab, sich entäußerte und in seiner gesammten Lebensdarstellung als ein Mensch wie alle anderen erfunden ward (v. 7: σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Dahin gehörte namentlich, daß er der Schwachheit des todesfähigen Fleisches (Vgl. Col. 1, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Eph. 2, 15: ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ) sich unterwarf (§. 78, c), von der ihn das in ihm wohnende πνεῦμα und die damit gegebene Sündlosigkeit emancipirte. So erst konnte er im Gehorsam gegen Gott sich selbst erniedrigen bis zum schimpflichen Kreuzestode (Phil. 2, 8), durch welchen er nach §. 100, c der Heilsmittler ward. Auch in den älteren Briefen wird das irdische Leben Christi als freiwillige Entäußerung von dem Reichthum seines ursprünglichen himmlischen Lebens gefaßt (2 Cor. 8, 9 und dazu §. 79, c).

d) Ist die Erscheinung Christi auf Erden auf Grund einer freiwilligen Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung erfolgt, so kann die Rückkehr zu seinem himmlischen Sein nicht als bloße naturgemäße Wiederherstellung seines ursprünglichen Zustandes, sondern nur als der göttliche Lohn für jenes Verhalten gefaßt werden, sie muß ihm aber zugleich mehr gegeben haben als er besaß, nemlich das nach not. c von ihm auf dem Wege eigenwilligen Ansichreißens verschmähte εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. 2, 9: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν. Vgl. Schmidt, S. 173). Wohl ist der Hinabgestiegene naturgemäß wieder hinaufgestiegen über alle Himmel (Eph. 4, 10)[7]) und so seinem ursprünglichen Sein zurückgegeben; aber nach Col. 3, 1. Eph. 1, 20. hat Gott ihn, nachdem er ihn von den Todten auferweckt, in der himmlischen Welt zu seiner Rechten gesetzt (Vgl. Röm. 8, 34) und so ist er der Erste schlechthin geworden (Col. 1, 18). Diese gottgleiche Würdestellung hat er vordem noch nicht besessen (Vgl. §. 79, d); ausdrücklich wird der Gipfel der Erhöhung, zu welchem er erhoben, Phil. 2, 9 so bezeichnet, daß Gott ihm den Namen gegeben hat, der über jeden Namen erhaben ist, nemlich den Namen des κύριος im absoluten Sinne (v. 11. Vgl. §. 100, c), in welchem sich alle Knie beugen sollen, der also die volle göttliche Ehre und Anbetung involvirt (v. 10. Vgl. §. 76, b)[8]). Es gehört aber zu der Eigenthümlichkeit unserer Briefe, daß sie zum Ausdruck für die dieser göttlichen Würdestellung

---

tischen Menschengeschlechte gegenüber als der zweite Mensch dastand, in dem sich zuerst eine höhere Ordnung menschheitlichen Seins vermöge des in ihm wohnenden göttlichen πνεῦμα verwirklichte (§. 78, d). Für gänzlich verfehlt halte ich die Beziehung der Worte auf die menschenähnliche Geburt Christi, die Hofm. zu der durchaus unnatürlichen Abtrennung der Worte vom Vorigen bewogen hat, aber auch ein Geborenwerden in Erscheinungsform vom Menschen, nemlich in sarkischer Leiblichkeit (Pfld., S. 150 f.) entspricht dem Ausdruck nicht.

7) Zu der Vorstellung einer Mehrheit von Himmeln, über welchen der Wohnsitz Gottes selbst ist, vgl. 2 Cor. 12, 2.

8) Auch hier wie 1 Cor. 15, 27 wird darauf Psalm 8, 7 bezogen, nach dessen messianischer Deutung Gott Alles unter seine Füße gethan hat (Eph. 1, 22). Selbstverständlich vollzieht sich diese Unterwerfung unter seine Königsherrschaft erst allmählig und, wie 1 Cor. 15, 24, unter seiner Mitwirkung, da Phil. 3, 21 von der Wirkungskraft Christi die Rede ist, wonach er im Stande ist, Alles sich zu unterwerfen und demnach auch die Herrschaft des Todes über unsere Leiblichkeit zu besiegen, der auch 1 Cor. 15, 26 als der

entsprechende Wesensherrlichkeit des erhöhten Christus, wahrscheinlich im Anschluß an eine bei den Irrlehrern herrschende Terminologie (was Geß, S. 302 f. vergeblich zu bestreiten sucht), wiederholt den Ausdruck τὸ πλήρωμα gebrauchen. Während diese, wie es scheint, die göttliche Wesensfülle d. h. die Totalität der in Gott beschlossenen Eigenschaften, Kräfte und Güter über das ganze höhere Geisterreich ausgebreitet dachten, wird Col. 1, 19 mit Nachdruck hervorgehoben, daß das ganze Pleroma beschloß, in dem Auferweckten und Erhöhten (v. 18) Wohnung zu machen, wie auch nach Eph. 3, 19, vergl. mit 4, 13, das πλήρωμα Gottes und Christi sicher identisch ist. Eigenthümlich ist Christo aber, daß die ganze Fülle des göttlichen Wesens (θεότης) in ihm σωματικῶς wohnt (Col. 2, 9), d. h. daß Christus, weil er auferstanden ist und damit eine menschliche, wenn auch verklärte Leiblichkeit wieder empfangen hat (Vgl. Phil. 3, 21: τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ), diese göttliche Wesensfülle nicht in der Form der reinen Geistigkeit besitzt, sondern so, daß dieselbe in einer menschlichen Leiblichkeit sich darstellt, die freilich reines Organ des Geistes ist (Vgl. §. 76, d), weil sie nicht irdisch-materieller Art ist, sondern aus der himmlischen Lichtsubstanz besteht, die ursprünglich Gott eignet (Eph. 1, 17)[9]. Eben darum wird auch der erhöhte Christus Col. 1, 15 das Abbild des unsichtbaren Gottes genannt (Vgl. 2 Cor. 4, 4), weil in dem himmlischen Lichtglanz dieses verklärten Leibes, wie er dem Apostel erschienen war, das an sich unsichtbare Wesen Gottes sich sichtbar macht[10]. Kraft

---

letzte Feind von Christo besiegt wird. Daß 2, 10 von einer Anbetung Christi die Rede sei, leugnet wieder Schenkel, S. 297.

9) Sehr nachdrücklich behaupten R. Schmidt, S. 208 ff. und Pfld., S. 375 ff. von Col. 1, 19. 2, 9, wie Geß, S. 269 von der ersten Stelle, daß dieselben sich auf die irdische Erscheinung Christi beziehen, wobei Pfleiderer sogar die wortwidrige Erklärung von σωματικῶς durch „in concreter Wirklichkeit" erneuert (S. 377). Gewiß lag es dem Apostel daran, die Bedeutung des concreten, in geschichtlicher Wirklichkeit erschienenen Trägers des göttlichen πλήρωμα zu betonen im Gegensatz zu den phantastischen Geisterwesen der Irrlehrer, die dasselbe ausmachen sollten; aber ihm war eben der erhöhte Christus, wie er ihm erschienen war (§. 58, c), der vollendete Heilsmittler, und nicht in der Beschaffenheit seines irdischen Lebens, das er nicht geschaut, sondern in der verklärten Leiblichkeit des Erhöhten war ihm die Bürgschaft der geschichtlichen Wirklichkeit des Heilsmittlers gegeben (Vgl. Geß, S. 268). In beiden Stellen entscheidet für unsre Auffassung der Context, und nur durch die Hypothese eines „eingeklemmten Ueberrestes" der Grundschrift kann Pfld., S. 375 das klare Gegenzeugniß von 1, 18 entfernen, wonach Christus durch seine Auferweckung der erste schlechthin werden sollte, weil das ganze πλήρωμα d. h. Gott, sofern dasselbe in ihm enthalten (Vgl. Schmidt, S. 208 und die völlig nichtssagenden Gegengründe von Immer, S. 373), in dem Erhöhten zu wohnen beschloß, und v. 20 spricht nicht dagegen, wie Geß meint, da dort das εἰρηνοποιεῖν διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ nur die Voraussetzung des schließlichen ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν ist, das der Erhöhte bewirken sollte (Vgl. not. a. Anm. 2) und das keineswegs mit der am Kreuz gestifteten Versöhnung identisch ist. Für die einzig naturgemäße Beziehung des κατοικεῖ 2, 9 auf die Gegenwart des Erhöhten aber entscheidet der Context mit v. 10 ff., wie schon Geß gezeigt. Nach Schenkel ist 1, 19 die Fülle der geschöpflichen Welt, 2, 9 die von Gott erfüllte Gemeinde unter dem πλήρωμα zu verstehen (S. 283. 85).

10) Daraus folgt dann freilich, daß dieser Anschauung von Christo keineswegs die alexandrinische Logoslehre zum Grunde liegt, wie Usteri, S. 308, Reuß, II. S. 73. 74,

dieser in ihm wohnenden Gottesfülle kann nun der erhöhte Christus (Vgl. Eph. 4, 10), der aber in seiner verklärten Leiblichkeit sozusagen bleibend die Signatur seines geschichtlichen Heilsmittlerthums an sich trägt, in seiner absoluten Allherrschaft das ganze Universum erfüllen (1, 23: *ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενος*) mit seiner allgegenwärtigen und allwaltenden Herrlichkeit, und wenn er so Alles in Allem ist (Vgl. Col. 3, 11), wie nach 1 Cor. 15, 28 am Weltziel Gott allein, dann ist auch Alles in ihm (Vgl. zu der Correlation dieser beiden Begriffe §. 101, a. b). Damit ist nach Eph. 1, 10 (Vgl. not. b) das Weltziel erreicht, auf welches hin Alles in ihm geschaffen ward. Auch hiedurch aber ist seine bleibende centrale Stellung zu der vollendeten Welt im Unterschiede von den älteren Briefen gewährleistet (Vgl. Schmidt, S. 207)[11]).

§. 104. Das Heilswerk in seiner kosmischen Bedeutung.

Auch die Engel, deren sämmtliche Ordnungen zu der in Christo geschaffenen Creatur gehören und dem erhöhten Christus untergeordnet werden, sind in das durch Christum zu realisirende Weltziel eingeschlossen. a) Dagegen erscheint die Macht des Reiches der Finsterniß durch den Versöhnungstod Christi gebrochen und seine endliche volle Unterwerfung gewiß. b) Den Menschen bringt das Erlösungswerk in unsern Briefen die Wiederherstellung ihres ursprünglichen Verhältnisses zu Gott und ihrer ursprünglichen Gottverwandtschaft. c) Damit ist schon hier für den Christen der Gegensatz der himmlischen und irdischen Welt aufgehoben, sein Leben ist bereits ein himmlisches geworden. d)

a) Wenn in unsern Briefen von den Engeln ungleich häufiger die Rede ist als in den älteren [1]), so hat das seinen Grund sichtlich darin, daß die

---

Baur, S. 256, Beyschlag, S. 229 und Pfld., S. 373 annehmen, weil diese Aussage gar nicht auf den präexistenten Christus geht, wie auch Geß, S. 273. 279 sieht, sondern auf den, in welchem wir die Erlösung haben (v. 14) und welcher über die Christen herrscht (v. 13), d. h. auf den erhöhten Christus (Vgl. dagegen auch Schenkel, S. 299). Wenn unmittelbar darauf ihm ein Prädicat beigelegt wird, welches auf sein uranfängliches Sein zurückweist (v. 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως), und wenn v. 16. 17 von ihm Dinge ausgesagt werden, welche sich auf sein Verhältniß zur Schöpfung vor der Menschwerdung beziehen, so folgt daraus nur, ebenso wie aus Phil. 2, 6—9, wo Jesus Christus (v. 5) das identische Subject für das ursprüngliche Sein ἐν μορφῇ θεοῦ, wie für das irdische Leben und die Erhöhung zur göttlichen Herrschaft ist, daß auch hier, wie §. 79, c, an eine ideale oder unpersönliche Präexistenz nicht zu denken ist, daß vielmehr der präexistente und der erhöhte Christus eine identische Person sind.

11) In einem eigenthümlichen Widerspruch mit der hohen Christologie unserer Briefe scheint es zu stehen, wenn Gott Eph. 1, 17 und Col. 2, 2 (lies: τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ) der Gott unseres Herrn Jesu Christi, also des erhöhten, genannt wird. Dies kann aber nicht bezeichnen, daß Gott von Christo als Gott verehrt wird, was im grellsten Widerspruche mit den not. d besprochenen Aussagen stehen würde, sondern nur, daß von dem Gott die Rede ist, der in Christo offenbar geworden.

1) Abgesehen von den Thessalonicherbriefen, wo wir den Engeln als Begleitern und

theosophische Speculation jener Zeit sich besonders viel mit den Engeln zu thun machte und, wahrscheinlich indem man sie mit zu dem göttlichen πλήρωμα rechnete (§. 103, d) und ihnen eine Art Mittlerstellung anwies, bis zu einer göttlichen Verehrung derselben fortging (Col. 2, 18. 23). Jemehr dadurch die einzigartige Dignität Christi verletzt wurde, um so mehr kam es dem Apostel darauf an, hervorzuheben, wie auch sie zu der in Christo geschaffenen Creatur gehören, die ja alle himmlischen und irdischen, sichtbaren und unsichtbaren Wesen umfaßt (1, 16). Wenn bei dieser Gelegenheit die verschiedenen Ordnungen derselben erwähnt werden, von denen in den älteren Briefen noch kaum die Rede ist [2]), so geschieht dies ebenfalls nur, um im Gegensatz zu den Irrlehrern, welche sich wohl viel mit den verschiedenen Engelclassen beschäftigten, hervorzuheben, daß keine von ihnen von dieser Zugehörigkeit zur Creatur ausgeschlossen ist. Wenn aber die Engel mit zu der in Christo d. h. durch ihn und auf ihn hin geschaffenen Creatur gehören, so müssen dieselben auch in das bei der Schöpfung intendirte Weltziel einbeschlossen sein. Nach Eph. 1, 10 soll am Ziele der göttlichen Heilsveranstaltung Alles, was im Himmel und was auf Erden ist, in Christo als in seinem Centralpunkt wieder zusammengefaßt werden (§. 103, b). Die durch das Compositum angedeutete vorgängige Trennung kann man lediglich

---

Dienern des wiederkehrenden Christus begegneten (§. 64, a), werden sie 1 Cor. 4, 9 nur erwähnt, um in der Verbindung mit den Menschen den Begriff des κόσμος zu umschreiben, und Röm. 8, 38, um in Verbindung mit den ἀρχαί (die in diesem Gegensatz wohl von irdischen Herrschermächten zu verstehen sind) den Begriff von πᾶσα κτίσις (v. 39) zu amplificiren, endlich 1 Cor. 13, 1. Gal. 4, 14, wo hypothetisch von höheren als menschlichen Wesen die Rede ist. Nach Gal. 1, 8 sind sie himmlische Wesen, der höheren Lichtwelt angehörig (2 Cor. 11, 14: ἄγγελος φωτός), und haben, wie in der Lehre Jesu (§. 19, d Anm. 6), verklärte Leiber, wie der erhöhte Christus einen hat (1 Cor. 15, 48), welche im überirdischen Glanz der göttlichen δόξα strahlen (v. 40. Vgl. §. 76, d). Nach Gal. 3, 19 ist unter ihrer Vermittlung das Gesetz gegeben und 1 Cor. 11, 10 scheint vorausgesetzt zu sein, daß sie als unsichtbare Zuschauer in den Gemeindeversammlungen gegenwärtig sind.

2) Die Röm. 8, 38 von einander getrennt genannten ἀρχαί und δυνάμεις dürften nemlich schwerlich hierher gehören, zumal die den ἄγγελοι entgegengesetzten ἀρχαί nicht wohl Engelmächte sein können (Vgl. Anm. 1). Nur 1 Thess. 4, 16 wird ein ἀρχάγγελος erwähnt, und da die dämonischen Mächte in solche Ordnungen geschieden (1 Cor. 15, 24) erscheinen, so werden wohl nach dieser Analogie auch die Engel als ein organisirtes Reich gedacht sein. Mag übrigens der Apostel die in unsern Briefen vorkommenden Benennungen dieser Ordnungen aus den Rabbinenschulen (Vgl. schon bei Petrus §. 50, a. Anm. 2) oder aus den Theosophemen seiner Gegner entlehnt haben, jedenfalls legt er nicht den mindesten Werth darauf, da in den beiden Hauptstellen (Col. 1, 16. Eph. 1, 21) weder die Ordnung noch die Namen selbst übereinstimmen. Außer den ἀρχαί und ἐξουσίαι, die auch Col. 2, 10. Eph. 3, 10 vorkommen, haben sie nur noch die κυριότητες gemein, während in der Colosserstelle θρόνοι, in der Epheserstelle δυνάμεις als vierte Classe erscheinen. Merkwürdig ist, daß Eph. 3, 15 von πατριαί (Geschlechtern, Familien) im Himmel und auf Erden die Rede ist, wobei also die Engelordnungen auch unter den Begriff der Familien gesetzt sind. Von leiblicher Abstammung kann dabei natürlich nicht die Rede sein, zumal schon der Name πατριαί in gewissem Sinne von der Vaterschaft Gottes hergeleitet wird.

durch die Sünde der Menschenwelt veranlaßt denken, welche dieselbe von der heiligen Engelwelt schied und damit die Harmonie der göttlichen Geisterschöpfung zerriß. Noch bestimmter aber wird Col. 1, 20 die als eine Versöhnung bezeichnete (d. h. alle durch die Sünde bewirkte Trennung wieder aufhebende) Zurückführung zu Christo, welche dort als Weltziel namhaft gemacht wird, sowohl auf Alles, was auf Erden, wie auf das, was im Himmel ist, bezogen[3]). Auch die Engel sind erst in die rechte Stellung zu seiner Person (die zum Centralpunkt und damit zum Haupte der Geisterschöpfung bestimmt war) zurückgeführt, als er über alle Engelordnungen erhöht (Eph. 1, 21), das Oberhaupt derselben (Col. 2, 10) geworden ist, so daß nun sie, die Himmelsbewohner, ebenso ihre Knie vor ihm beugen, wie die Erd- und Hadesbewohner (Phil. 2, 10). Während dies Verhältniß Christi zu den Engeln sonst aber nur dazu dient, die Absolutheit seiner Weltherrschaft auszudrücken (Vgl. §. 19, d. 50, a), erscheinen hier damit die Engel in das letzte Ziel des Erlösungswerks, weil dasselbe eben kein anderes ist als das Weltziel selbst, mit einbeschlossen.

b) In ganz anderm Sinne erhält das Erlösungswerk seine Beziehung auch auf das übermenschliche Reich des Bösen, das in unsern Briefen ebenfalls stärker noch als in den älteren hervortritt. Der Teufel[4]) ist nach

---

3) Das εἰς αὐτόν kann nach dem ganzen Context nur auf Christum gehen, wodurch schon die Beziehung auf die Versöhnung mit Gott ausgeschlossen ist. Dann aber hat es gar keine Schwierigkeit, auch die himmlischen Wesen, nemlich die guten Engel, als solche zu denken, die erst in ihre normale Stellung zu ihm zurückgeführt werden müssen. Denn indem Christus durch die Sünde der Menschen genöthigt war, Behufs des εἰρηνοποιεῖν διὰ τοῦ αἵματος bis zu ihrer Stufe im Range der Geschöpfe Gottes herabzusteigen (Phil. 2, 7. 8, vgl. §. 103, c), war er in ein seiner Bestimmung durchaus inadäquates Verhältniß zu den Engeln gekommen, das erst aufhören konnte, nachdem jenes vollbracht war, was Geß, S. 245 übersieht. Freilich könnte die Unterwerfung der bösen Geister (Schmidt, S. 198 ff.) oder der anmaßlichen Gesetzesengel (Ritschl II, S. 251) unmöglich als eine Zurückführung zu ihm als dem Haupte bezeichnet werden, und die Annahme einer der Erlösung bedürftigen Engelklasse zwischen den guten und bösen (Geß, S. 246. Vgl. auch Schenkel, S. 283 Anm. 3) ist schriftwidrig. Eine Wiederbringung der gottfeindlichen Geisterwelt, die überall als definitiv böse gedacht ist, liegt der biblischen Anschauung so fern, wie ein Erlösungsbedürfniß der Engelwelt, weshalb der Verfasser gar kein Bedürfniß fühlte, seinen Ausspruch erst gegen diese beiden Gedanken zu verclausuliren. An dem Erlösungswerk selbst haben die Engel keinen Antheil, weil sie seiner nicht bedürfen; daher erscheinen sie auch, wie bei Petrus (Vgl. 50, a. Anm. 2) und in gewissen Sinne schon 1 Cor. 11, 10 (Vgl. Anm. 1), nur als Zuschauer desselben, wenn ihnen nach Eph. 3, 10 mittelst des in der Kirche verwirklichten Heilsgeheimnisses (v. 9) die vielgestaltige Weisheit Gottes, welche dieses Ziel herbeigeführt hat, kund wird.

4) In den älteren Briefen heißt der Teufel (Eph. 4, 27. 6, 11: ὁ διάβολος, v. 16: ὁ πονηρός. Vgl. §. 23, a. Anm. 1. §. 46, d. Anm. 6. §. 55, b) der Satan, der als der Gott dieser Weltzeit (2 Cor. 4, 4) die der Sünde geknechtete Menschenwelt beherrscht und mit seinem Geist inspirirt (1 Cor. 2, 12), wie er denn auch wahrscheinlich vermittelst der Schlange bereits die Eva verführt hat (2 Cor. 11, 3) und mit seinen Dämonen im Heidenthum seinen specifischen Herrschaftsbereich hat (Vgl. §. 70, c). Eigenthümlich ist die Vorstellung, wonach, ähnlich wie Luc. 13, 16 (§. 23, a), leibliche Leiden auf seine Wirksamkeit zurückgeführt werden, doch so daß er dabei nur mit ausdrücklicher Zulassung

Eph. 2, 2 der Herrscher, nach dessen Norm einst die Heiden wandelten und dessen Geist jetzt noch in den Söhnen des Ungehorsams, also in der noch unbekehrten Welt wirkt mittelst der von ihm beherrschten Geistermacht (ἐξουσία im collectivem Sinne)[5]). Wenn nun Gott nach Col. 2, 15 diese Mächte ihrer Waffenrüstung beraubt (ἀπεκδυσάμενος) und öffentlich zur Schau gestellt hat (ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ), indem er sie als Besiegte im Triumph aufführte am Kreuze (θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ scil. σταυρῷ), wenn er also durch den Versöhnungstod Christi einen Sieg über sie gewonnen hat, so kann dies nach dem Zusammenhange mit v. 14, wo eben der Aufhebung des Schuldverhältnisses gedacht war (§. 100, c), nur so verstanden werden, daß der durch seine Sündenschuld von Gott getrennte Mensch eben dadurch der Herrschaft der widergöttlichen Macht verfallen war[6]). Aber dieser principielle Sieg schließt nicht aus, daß der Teufel mit seinen Mächten der Finsterniß immer wieder gegen das Reich Christi ankämpft. Das ganze Christenleben ist ein Kampf gegen diese übermenschlichen und überirdischen Mächte (Eph. 6, 12), in welchem der Teufel alle Mittel der List (v. 11) und Ge-

---

Christi (2 Cor. 12, 7) oder auf Geheiß seines Apostels (1 Cor. 5, 5) thätig erscheint. Der ὀλοθρευτής aber (1 Cor. 10, 10) ist ein Engel Gottes, der sein Strafgericht vollzieht, und nicht der Satan oder einer seiner Engel. Wenn 2 Cor. 12, 7 von einem ἄγγελος σατᾶν die Rede ist, so erhellt hieraus, daß er als Oberhaupt eines bösen Geisterreichs gedacht ist, und nur dieses kann mit den ἄγγελοι gemeint sein, welche nach 1 Cor. 6, 3 dem Gerichte der Gläubigen unterliegen. Auch in diesem giebt es, wie in dem himmlischen Geisterreich, verschiedene Ordnungen (1 Cor. 15, 24: πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις), die ihre Macht in der noch unbekehrten Welt haben. Ist demnach mit der Bekehrung der Heidenwelt und der Errettung Israels das Ende der Heilsgeschichte auf Erden gekommen, so sind all diese gottfeindlichen Mächte zu nichte gemacht und Christo als ihrem Sieger unterworfen (v. 25). Vgl. §. 98, a.

5) Col. 1, 13 heißt sie eine Macht der Finsterniß (opp. die ἄγγελοι τοῦ φωτός: 2 Cor. 11, 14), die alle Menschen gefangen hält, nach Col. 2, 15. Eph. 6, 12 sind auch in ihr Stufenordnungen gedacht (ἀρχαί, ἐξουσίαι), und an letzterer Stelle werden sie ihrem Herrschaftsbereich nach als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, ihrem Wesen nach als eine Geisterschaft voll Bosheit (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας) characterisirt. Wenn sie als ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befindlich bezeichnet werden, so ist das nur in populärem Sinne zu verstehen, wonach alles Ueberirdische dem Himmel angehört; denn ihr eigentlicher Wohnsitz ist nach Eph. 2, 2 (ἐξουσία τοῦ ἀέρος) der zwischen Himmel und Erde befindliche Luftkreis.

6) Damit fällt von selbst die Annahme Pfld.'s S. 331 f., daß hier die Rolle, welche im älteren Paulinismus der Zorn und die Strafgerechtigkeit Gottes spielte, auf den Teufel und seine Engel übertragen und daher die Versöhnung von der andern Seite subjectiv gewandt ist. Nur um die Herrschaft der widergöttlichen Mächte handelt es sich, da erst der vom Bewußtsein der Schuld befreite Mensch ein neues Leben im Dienste Gottes beginnen kann. Denn auch nach 1, 13 sind die Christen aus der Macht der Finsterniß errettet (Vgl. Act. 26, 18), sofern sie in das Reich Christi versetzt sind, in welchem sie die Erlösung von der Sündenschuld haben (v. 14), weshalb auch nach 1 Cor. 5, 5 der unbußfertige Sünder wieder dem Satan übergeben wird. Ritschl II, S. 250 denkt auch hier an die Gesetzesengel. Uebrigens würde auf diesen Sieg auch das ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (Eph. 4, 8) gehen, wenn es irgend indicirt wäre, auch diese Worte der Psalmstelle mitzudeuten. Vgl. Schmidt, S. 203.

walt aufbietet (v. 16), um die Gläubigen zu Falle zu bringen (v. 13)[7]). Wo man irgend eine Sünde wieder in sich aufkommen läßt: giebt man dem Teufel wieder Spielraum (Eph. 4, 27). Nach jener principiellen Ueberwindung muß aber nothwendig dieser Kampf mit dem Siege Christi endigen, der schließlich Alles sich unterwerfen kann (Phil. 3, 21. Vgl. 1 Cor. 15, 24)[8]).

c) Daß Christus die Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott bewirkt hat, lehren unsere Briefe übereinstimmend mit den älteren (§. 100, c); allein das stehend gebrauchte Decompositum ἀποκαταλλάσσειν (Col. 1, 21. Eph. 2, 16) scheint ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Versöhnung nur das ursprüngliche Verhältniß der Menschheit zu Gott wiederhergestellt hat (Vgl. Col. 1, 20). Wird doch selbst das nähere Verhältniß, in welches Gott durch die Stiftung der Theokratie zu Israel getreten war, als ein solches betrachtet, dem das Heidenthum nur durch seine gottwidrige Entwicklung entfremdet (Eph. 2, 12), das also ursprünglich auch ihm bestimmt war. Damit würde dann übereinstimmen, daß 3, 15 Gott, von dem jede πατριά im Himmel und auf Erden den Namen führen soll, schon ursprünglich in einem Vaterverhältniß zu allen Menschen und Engeln gedacht ist, welches durch die Kindesannahme der Christen (§. 100, d) nur wiederhergestellt wird. Von der anderen Seite haben die Menschen auch ursprünglich Theil gehabt an dem göttlichen Leben; denn die selbstverschuldete religiöse Verfinsterung des Heidenthums hat nicht nur, wie in den älteren Briefen, eine tiefe sittliche Versunkenheit, sondern eine Entfremdung von dem (ursprünglich besessenen) göttlichen Leben zur Folge gehabt[9]) (4, 18: ἀπηλλοτριωμένοι

---

7) Auch in den älteren Briefen ist (was Pfld., S. 458 übersieht) Satan der Widersacher Christi und seines Heilswerkes (2 Cor. 6, 15: τίς συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ). Er ist es, der die Wirksamkeit des Apostels hindert (1 Theff. 2, 18), der die Sinne der Ungläubigen verblendet (2 Cor. 4, 4), der die Gläubigen versucht (1 Cor. 7, 5. Vgl. 1 Theff. 3. 5) und mit listigen Anschlägen betrügt (2 Cor. 2, 11), der namentlich durch die Irrlehre die Wirksamkeit des Evangelii zu stören trachtet (Röm. 16, 20), indem er sich in einen Lichtengel verkleidet (2 Cor. 11, 14) und mit seinem Geist die Irrlehrer inspirirt (2 Theff. 2, 2), weshalb bei dem Auftreten Begeisterter stets die διάκρισις πνευμάτων nothwendig ist (Vgl. §. 92, b), und der endlich die letzte Personification des gottfeindlichen Princips mit seiner höchsten Macht ausrüsten wird (2 Theff. 2, 9, vgl. §. 63, c).

8) Diese Unterwerfung ist aber auch hier so wenig wie §. 99, c als endliche Bekehrung oder Vernichtung des Reiches des Bösen gedacht; denn Eph. 1, 10. Col. 1, 20 ist nach not. a nur von den himmlischen Mächten im engeren Sinne d. h. von den Engeln die Rede, da die bösen Geister und die Ungläubigen der endlichen Vereinigung mit Christo nicht fähig und somit selbstverständlich hier außer Betracht gelassen sind (Vgl. Anm. 3). Die καταχθόνιοι aber (Phil. 2, 10) sind nicht die Dämonen, sondern die Hadesbewohner. Auf das endliche Schicksal dieser Geister, die nach 1 Cor. 6, 3 von den Gläubigen gerichtet werden, hat Paulus hier so wenig, wie in den älteren Briefen reflectirt. Genug, daß sie jeder Macht, welche die absolute Allherrschaft Christi beeinträchtigen könnte, durch ihre Unterwerfung unter Christum beraubt sind.

9) Anders scheint die Correlation von Licht und Leben in der Stelle Phil. 2, 15. 16 zu sein, wo die ζωή wohl das ewige Leben ist (§. 101, c. 102, c). Auch die älteren Briefe kennen die Bezeichnung des sündigen Lebens als eines Todeszustandes (Röm. 7, 10. 24 und dazu §. 72, b); aber ausdrücklicher wird hier der sittliche Zustand des Heidenthums

τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ). Die Neuheit des im Christenthum wiedergewonnenen Lebens aber, welches schon nach den älteren Briefen eine Gottesschöpfung ist (Vgl. §. 84, d), erscheint zwar auch hier, concret gedacht, als der gottgeschaffene neue Mensch (ὁ καινὸς ἄνθρωπος: Eph. 2, 15) im Gegensatz zum alten (4, 22. Col. 3, 9. Vgl. schon Röm. 6, 6); eigenthümlich aber ist unsern Briefen, daß das Ideal, welches in dieser Erneuerung sich realisirt, bezeichnet wird als das Bild Gottes (4, 10: κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος. Vgl. Eph. 4, 24: κατὰ Θεὸν κτισθείς)[10]). Der Sache nach ist hiemit jedenfalls nichts anderes gemeint als das durch die sündhafte Verderbniß verlorene göttliche Leben (v. 18), so daß auch hier das Heilswerk nur die ursprüngliche gottverwandte Natur des Menschen herstellt.

d) Mit der Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses zu Gott ist die Trennung aufgehoben, welche die Sünde zwischen den Menschen und Gott aufgerichtet hatte. Ist diese Vorstellung schon der Versöhnungslehre der älteren Briefe geläufig, so erhält sie doch erst in unsern die eigenthümliche Form, daß wir durch Christum Zugang zu Gott haben (Eph. 2, 18. 3, 12, vgl. §. 100, d). Die damit schon gesetzte Aufhebung des Gegensatzes zwischen der himmlischen und irdischen Welt wird aber gerade in unsern Briefen noch ausdrücklich betont, indem die Vorstellung von der Lebensgemeinschaft mit dem zur Rechten Gottes im Himmel (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) sitzenden Christus (Col. 3, 1. Eph. 1, 20) bis zu dem kühnen Ausdruck verfolgt wird, daß Gott die mit Christo lebendig Gemachten mit ihm im Himmel niedergesetzt hat (συνεκάθισεν), sofern sie ἐν Χριστῷ sind (Eph. 2, 6)[11]). Dort

als ein Todtsein durch die Sünden (Eph. 2, 1. 5. Vgl. 5, 14) oder in den Sünden (Col. 2, 13) bezeichnet. Es hängt damit zusammen, daß mit einer eigenthümlichen Wendung des Bildes die Vorstellung von einem Auferstehen mit Christo nicht dem Mitsterben mit Christo, sondern diesem früheren Todeszustande entgegengesetzt wird (Col. 2, 12. 13. 3, 1. Eph. 2, 5. 6).

10) Zweifelhaft kann nur sein, ob dabei ausdrücklich an das anerschaffene göttliche Ebenbild (Gen. 1, 27) gedacht ist, wie Baur, S. 271 meint, da dieses wenigstens in den älteren Briefen nur auf die Herrschermajestät des Menschen gedeutet wird (1 Cor. 11, 7, vgl. §. 94, c). Der alte Mensch muß aber nach einem bei Paulus sehr häufigen Bilde ausgezogen werden, wie ein Gewand, damit der neue angelegt werde (ἐνδύεσθαι: 1 Thess. 5, 8. Gal. 3, 27. 1 Cor. 15, 53. 54. Röm. 13, 12. 14. Col. 2, 11. 3, 12. Eph. 6, 11. 14). Ohne Bild heißt das, daß der neue Mensch, der eben erst an die Stelle des alten getreten, weil das alte Wesen sich immer wieder trübend in das prinzipiell gesetzte neue Wesen einmischt, stetig erneuert, d. h. in seiner neuen Beschaffenheit, die er als νέος ἄνθρωπος an sich trägt, wiederhergestellt werden muß (Col. 3, 10 ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον. Vgl. 2 Cor. 4, 16. Röm. 12, 2).

11) Darin liegt aber keineswegs eine über den Phil.- und Col.-Brief hinausgehendes „Zurücktreten der eschatologischen Transcendenz gegenüber der Immanenz des gegenwärtigen Heilsbewußtseins" (Pfld., S. 451). Denn auch nach Col. 1, 13 sind die aus der Macht der Finsterniß Erretteten in das Reich des zur Rechten Gottes sitzenden (3, 1) Christus versetzt, ihr Bürgerthum (πολίτευμα) ist im Himmel, wo Christus ihr Herr befindlich ist (Phil. 3, 20). Der mit Christo Gestorbene ist nicht mehr ein ζῶν ἐν κόσμῳ (Col. 2, 20), er ist für diese Erde überhaupt ein Gestorbener (3, 3); sein ganzes Streben und Trachten ist auf τὰ ἄνω gerichtet (v. 1. 2), nicht auf τὰ ἐπίγεια (Phil. 3, 19). Nur was noch sündliches an ihm ist, gehört der Erde an; daher werden Col. 3, 5 die

sind aber nicht nur seine schon gegenwärtig ihm mit Christo gegebenen Güter, sondern auch die ihm in Hoffnung gewissen (Col. 1, 5: *ἡ ἐλπὶς ἡ ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), vor Allem das im Jenseits zu erwartende Leben, das, als von Gott ihm bestimmt, freilich noch in Gott verborgen ist, aber dort doch schon real vorhanden, wie das verklärte Leben, das Christus bereits erlangt hat und das uns nur noch verborgen ist, um bei der Parusie zugleich mit dem uns bestimmten offenbar zu werden (3, 3. 4. Vgl. übrigens schon 2 Cor. 5, 1). Ist auch das den Heiligen bestimmte Besitzthum (*κλῆρος*. Vgl. Act. 26, 18) im Lichtreich (*ἐν φωτί*. Vgl. 2 Cor. 11, 14: *ἄγγελος φωτὸς*) ein jenseitiges, so sind sie doch für ihren Antheil daran (*μερίς*. Vgl. 2 Cor. 6, 15) bereits fertig gemacht von Gott (Col. 1, 12), so daß sie auch darum ideell schon als Bürger dieses Lichtreichs betrachtet werden können. Wir haben hier nur eine höhere Stufe jenes Ineinanderseins von Gegenwart und Zukunft, das wir schon §. 96, b in den älteren Briefen fanden.

§. 105. Die Verwirklichung des Heils in der Kirche.

Durch die innigste Vereinigung der Kirche mit Christo als ihrem Haupte wird die Kirche zu der Vollendung geführt, mit welcher an ihr das Weltziel erreicht ist. a) Es vollzieht sich aber diese Heilsverwirklichung in der Kirche so, daß dabei die Trennung zwischen Heiden und Juden aufgehoben wird, indem jene an dem diesen verheißenen Heil in Christo Antheil empfangen. b) Es wird nemlich die Scheidewand niedergerissen, welche das Gesetz zwischen ihnen aufgerichtet hatte, indem dieses behufs Aufrichtung einer ganz neuen Lebens- und Heilsordnung für beide Theile durch Christum aufgehoben wird. c) Dennoch wird das Gesetz im Christenthum seiner wahren Bedeutung nach erfüllt, weil es, sofern es dieser neuen Ordnung weichen muß, typisch auf sie hinweist. d)

a) Das gottgesetzte Weltziel, welches durch die Ausführung des vorweltlichen Erlösungsrathschlusses erreicht werden sollte, beginnt sich zu realisiren in der Kirche [1]), sofern ihr Christus von Gott zum Haupte gegeben wird (Eph. 1, 22). Damit ist nemlich nicht bloß seine Stellung als Oberhaupt (*ὑπὲρ πάντα*) bezeichnet, sondern die bereits 1 Cor. 12, 27 angedeutete Vorstellung einer organischen Einheit der mit Christo verbundenen

---

ihm noch anhaftenden sündlichen Neigungen selbst als seine irdischen Glieder bezeichnet (τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), während der Theil seines Wesens, welcher auf die himmlischen Dinge gerichtet ist, bereits mit Christo im Himmel befindlich gedacht ist. Also auch hier ist durchweg das Christenleben schon als ein himmlisches characterisirt.

1) In unseren Briefen kommt ἐκκλησία überwiegend von der Gesammtgemeinde d. h. von der Kirche vor; doch auch von der Localgemeinde (Col. 4, 16. Phil. 4, 15) und von den einzelnen Conventikeln innerhalb derselben (Col. 4, 15. Philem. v. 2), ganz wie §. 92, a. Anm. 1. Stehen übrigens die einzelnen Glieder der Kirche in einer Lebensgemeinschaft mit Christo, kraft welcher er in ihnen ist, wie sie in ihm (§. 101, a), so beginnt schon darum in der Kirche Alles in Christo zusammengefaßt und damit nach Eph. 1, 10 das Weltziel realisirt zu werden.

Kirche ist hier zu einem Lieblingsausdruck geworden für das Wesen der Kirche selbst, sofern sich in ihr das durch den Welt- und Heilsplan bezweckte Verhältniß zu Christo realisirt. Christus ist das Haupt (Eph. 4, 15), die Kirche sein Leib (v. 12. Col. 1, 24), beide gehören, wie das Haupt und der Leib, unzertrennlich zusammen (v. 18)[2]). Und zwar bedarf nicht nur die Kirche, als der Leib, Christi, als des Hauptes (2, 19. Eph. 4, 15. 16), sondern der Apostel wagt das kühne Wort, daß auch Christus der Kirche bedarf als des Leibes, als dessen, was zu seiner Ergänzung gehört, sein Wesen erst ganz voll macht (1, 23: τὸ πλήρωμα αὐτοῦ). Denn, obwohl der Apostel freilich ausdrücklich hinzufügt, daß er der ist, der das ganze Universum mit seiner Allherrschaft erfüllt, so kann er doch nur in dieser Vereinigung mit der Kirche werden, wozu er im ursprünglichen Weltplan bestimmt war (§. 103, b). Als der Leib Christi muß die Kirche wachsen. Dieses gottgewirkte Wachsthum (αὔξησις τοῦ θεοῦ) geht als organisches vom Haupte aus und wird vermittelt durch die verschiedenen Gelenke und Bänder, welche den Leib mit dem Haupte verbinden und ihm die Lebenskräfte des Hauptes zuführen (Col. 2, 19) d. h. durch die verschiedenen Hülfsleistungen Christi, durch welche er nach seiner dem Maße der Gnadengaben, welches jedes Glied empfangen hat, entsprechenden Wirksamkeit das Wachsthum der Kirche fördert (Eph. 4, 16), damit sie immer mehr in allen Stücken werde, was sie als Leib dem Haupte gegenüber sein soll (v. 15), damit sie das Maß des Mannesalters erreiche, ein ἀνὴρ τέλειος werde (v. 13). Dieses Mannesalter (ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ) ist aber dasjenige, in welchem durch die Vollendung ihres Verhältnisses zu Christo, der sich ihr nun ganz mittheilt, die Kirche selbst erfüllt wird mit der ganzen Fülle Christi, und weil in diesem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, so wird sie erfüllt bis zum Maße der ganzen Gottesfülle selbst (3, 19. Vgl. §. 103, d)[3]). Damit aber vollendet sich zugleich ihr Verhält-

2) Sofern nun nach §. 94, c der Mann des Weibes Haupt (freilich zunächst als sein Oberhaupt) ist, bietet sich für dieses Verhältniß als irdisches Abbild die Ehe dar (Eph. 5, 23), in welcher das Weib dem Manne unterthänig ist (v. 24), zumal auch das Verhältniß der Gemeinde zu Christo zugleich ein Liebesverhältniß ist (6, 24. Vgl. 1 Cor. 16, 22). Wie der Mann aber im Weibe nur einen Theil seines eignen Ich liebt (5, 28. 29), so liebt Christus in der Gemeinde die Glieder seines eignen Leibes, die vielleicht sogar v. 30 als aus ihm hervorgewachsen bezeichnet werden (Vgl. 1 Cor. 11, 12). So wird die Ehe zu einer geheimnißvollen Weissagung (Vgl. §. 73, d) auf das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde, da er, wie der Mann Vater und Mutter verläßt, um seinem Weibe anzuhangen (Gen. 2, 24), einst den Himmel verlassen wird, um seine eheliche Vereinigung mit der Kirche vollkommen zu realisiren (v. 31. 32), die er sich schon jetzt als seine Braut zur Ehe bereitet, indem er sie immer mehr zu einer fleckenlosen Heiligkeit zu führen sucht (v. 27. Vgl. 2 Cor. 11, 2). So wenig in v. 31 f. eine Beziehung auf das Kommen Christi in die Welt liegt, so wenig kann man darin mit Pfld., S. 490 eine Polemik gegen Doketismus suchen, die er auch nur durch eine unmögliche Auslegung S. 432 in 4, 20 f. hineinträgt (Vgl. dagegen §. 102, d).

3) Gewiß irrig ist, wenn Geß, S. 270 bei der ἡλικία τοῦ πληρώματος an das Mannesalter Christi selbst denkt, so daß das Einwohnen des πλήρωμα sich stufenweise bei ihm vollzogen habe. Kühn, aber ansprechend ist die Beziehung auf das Alter, in dem die Kirche vollkommen wird, was sie nach Eph. 1, 23 sein soll (Pfld., S. 442), wo Pfld.

niß zu Gott, der nun über allen ihren Gliedern ist, durch sie Alle wirkt und in ihnen Allen wohnt (4, 6), und damit ist ja das Weltziel erreicht, an welchem Gott Alles in Allen sein soll (1 Cor. 15, 28)[4]).

b) Indem nun die Kirche inmitten des *κόσμος* sich verwirklicht, findet sie die vorchristliche Menschheit geschieden durch den tiefgreifenden religionsgeschichtlichen Gegensatz des Judenthums und Heidenthums. Das Erlösungswerk aber, das die Trennung zwischen den Menschen und der höheren Geisterwelt, wie zwischen der Erde und dem Himmel aufgehoben hat (§. 104), zeigt sich auch hier als die Aufhebung aller vorhandenen Gegensätze. Christus ist der Friedensmittler (Eph. 2, 14: *ἡ εἰρήνη ἡμῶν*) geworden, indem er kam und ein gleiches Heil den Fernen, wie den Nahen (Jesaj. 57, 19) d. h. den Heiden und den Juden verkündigte (v. 17). Die Vereinigung beider ist aber zunächst dadurch geschehen, daß die Heiden an der Verheißung Israels Antheil erlangt haben, daß sie *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* geworden sind und zwar in Christo, an dessen Heilswerk sie mittelst der glaubenwirkenden evangelischen Verkündigung Antheil erlangt haben (3, 6). Diese Verheißung war ursprünglich der Vorzug Israels, durch sie standen die Israeliten als solche, deren Hoffnung schon zuvor auf den Messias gegründet war (1, 12: *προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ*), bereits in einer, wenn auch zunächst noch idealen Beziehung zu dem, in welchem die Kirche ihr Haupt erhalten und zu der Realisirung des göttlichen Heilsplans geführt werden sollte. Sie waren daher schon nach dem Vorsatz deß, der Alles nach dem Rath seines Willens wirkt, vorherbestimmt zu dem, was sie jetzt als das ihnen bestimmte Theil erlangt haben (v. 11: *ἐκληρώθημεν*), während die Heiden, die außer jeder Beziehung zu dem Messias standen, weil sie, der Theokratie Israels und den Bündnissen der Verheißung fernstehend, keinen Gott und keine Hoffnung hatten (2, 12), erst im Evangelium von der vorhandenen Errettung hören und nachdem sie es im Glauben angenommen, durch den verheißenen Geist das Angeld der in ihm garantirten Heilsvollendung empfangen (1, 13. 14). So aber werden sie, die einst Fremdlinge waren und kein Bürgerrecht in der Theokratie hatten, jetzt nach 2, 19 Mitbürger der Heiligen (Vgl. Röm. 11, 16) und Hausgenossen Gottes, dessen familia die Nachkommen der Erzväter bilden (Vgl. 2, 13: *οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε*)[5]). Liegt aber in

---

die einzig richtige, von Geß S. 258 aus Gründen, die sich aus der obigen Analyse der Stelle erledigen, verworfene Erklärung festhält. Unbegreiflich aber ist, wie er darauf eine Differenz des Epheserbriefs vom Colosserbrief gründen kann, daß was hier als in Christo beschlossen gedacht ist, dort im Werden und Wachsen der Gemeinde realisirt werden soll. Hier wird eben den Irrlehrern gegenüber die Christologie betont, dort die practische Consequenz für die Gemeinde gezogen, ohne daß damit die christologische Idee als „eine noch mangelhafte Abstraction" betrachtet wird.

4) Je mehr Paulus nach §. 99, c einst gehofft hatte, daß dieses Ziel an der Menschheit im Großen und Ganzen werde erreicht werden, um so mehr begreifen wir, wie er später, als ihm immer mehr die Schranken seiner Missionswirksamkeit ins Bewußtsein traten, nur noch mit Weinen derer gedenken konnte, die Feinde des Kreuzes Christi blieben und sich dadurch selbst von diesem Ziele ausschlossen (Phil. 3, 18 und dazu Weiß, Philipperbrief. 1859. S. 276).

5) Dies Alles entspricht vollständig den §. 90, c erörterten Aussagen der älteren

em *ἀπηλλοτριωμένοι* (2, 12) angedeutet, daß auch die Heiden, obwohl
e der Theokratie nie angehört haben, doch ursprünglich zur Theilnahme an
r bestimmt waren (§. 104, c), so realisirt sich auch durch die Vereinigung
r Heiden mit den Juden in der Kirche nur der göttliche Weltplan, welcher
ie ganze Menschheit für die Vereinigung mit Christo bestimmte, wenn die-
lbe auch zunächst nur Israel verheißen und in Israel vorbereitet war.

c) Die volle Vereinigung der Heiden mit den Juden hing nicht nur da-
on ab, daß jene Antheil empfingen an dem, was diese voraushatten, son-
ern auch davon, daß aufgehoben wurde, was bisher die Gemeinschaft
wischen ihnen verhindert hatte, und das war die Feindschaft, welche wie
ne Scheidewand die beiden Theile der vorchristlichen Menschheit trennte und
elche hervorgerufen war und immer aufs Neue wurde durch den Zaun des
esetzes, der das jüdische Volk in eine den Heiden verhaßte peinliche Lebens-
rdnung einschloß und ihm den freien Verkehr mit den Völkern versagte
Eph. 2, 14: *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*). Nun hat aber Christus das
esetz der in Satzungen (*δόγματα*) bestehenden Gebote außer Kraft gesetzt
feinem Fleisch (v. 15)[6]) und so mit der Ursache der Feindschaft zugleich
ie Feindschaft selbst aufgehoben (v. 16: *ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ*
fl. *τῷ σταυρῷ*). Ist aber mit der Aufhebung des Gesetzes die Scheide-
and zwischen Heiden und Juden niedergerissen, so steht nun der völligen
ereinigung beider nichts mehr im Wege. So lange das Gesetz galt, waren
ie Juden an eine andere Lebensordnung gebunden wie die Heiden, nun sind
lbe in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Einem neuen Menschen ge-
haffen (v. 15), sie haben nur Eine Lebensordnung, in welcher jeder Unter-
hied, der die vorchristliche Menschheit trennte, wegfällt, weil Christus Alles
Allen ist (Vgl. Col. 3, 11). Das Gesetz gab aber auch den Juden eine
ur für sie bestimmte Ordnung zur Versöhnung mit Gott zu gelangen durch

---

tiefe, da v. 11 nicht die Erwählung Israels zum κλῆρος θεοῦ (Vgl. Pfld., S. 438),
as, so oft es auch ergänzt wird, eben nicht dasteht, sondern die Erlangung des ihnen
gesprochenen Heilsbesitzes (κλῆρος) auf Christum zurückgeführt wird und 2, 17 nicht auf
e Verkündigung durch den Geist (Pfld., S. 445), sondern auf die irdische Heilspredigt
hristi geht, die ein an keine nationalen Vorrechte gebundenes und daher für die Fernen,
e für die Nahen bestimmtes Heil brachte.

6) Dies kann nach dem Zusammenhange mit v. 13. 16 nur so gedacht sein, daß
hristus, indem er sein Fleisch in den blutigen Kreuzestod dahingab und so die neue
Abordnung begründete, die alte Gesetzesordnung abschaffte. Dies wird aber durch
l. 2, 14 bestätigt, wonach eben damit, daß Gott die wider uns lautende Handschrift
s Gesetzes auslöschte, er auch das Gesetz selbst (καὶ αὐτό), das durch seine (unerfüllten
d unerfüllbaren) Satzungen uns immer feindselig gegenüberstand, abschaffte (ἐκ μέσου
ρεν), indem er es ans Kreuz annagelte d. h. durch den Kreuzestod öffentlich als abge-
afft proklamirte (Vgl. §. 100, c. Anm. 9). Dies führt freilich zunächst nur auf den
danken von Röm. 10, 4 (Vgl. §. 87, a. Anm. 1), aber offenbar sehen unsere Briefe
rin zugleich die Abschaffung des statutarischen Gesetzes überhaupt. Wenn die älteren
riefe dies für den Einzelnen subjectiv vermitteln durch sein Gestorbensein mit Christo,
findet sich Col. 2, 20 doch auch diese Anschauung in unseren Briefen, und auch jene
rechen doch ganz objectiv den transitorischen Character des Gesetzes aus (§. 72, c). Ins-
sondere aber erinnert die Charakterisirung des Gesetzes durch seine δόγματα ganz an
Ersetzung des γράμμα durch das πνεῦμα in den älteren Briefen.

sein Opferinstitut; nun sind beide zu Einem σῶμα vereinigt und in dieser Vereinigung auf dieselbe Weise (nämlich durch das Kreuz) mit Gott versöhnt (v. 16. Vgl. Col. 1, 21. 22), haben beide durch Christum in Einem Geiste den Zugang zum Vater (v. 18). Um aber diese Einheit der neuen Lebens- und der neuen Versöhnungsordnung herbeizuführen, mußte Christus die alte Ordnung des Gesetzes in seinem Tode aufheben (v. 15: ἵνα)[7]).

d) Je mehr in der späteren Zeit seines Lebens (Vgl. Anm. 7) auf dem paulinischen Missionsgebiet die Macht der judaistischen Opposition gebrochen war, je mehr in seinen gemischten Gemeinden die Macht des christlichen Geistes und das Bedürfniß der Ausgestaltung einer neuen gemeinsamen Lebensordnung die Judenchristen allmählig in umfassenderem Maße von der väterlichen Sitte losgelöst hatte, als Paulus selbst es ursprünglich principiell forderte (Vgl. §. 87, b), um so leichter erklärt sich die etwas veränderte Stellung zum Gesetz, welche unsere Briefe zeigen. Denn je mehr das Gesetz in seiner buchstäblichen Form seine Bedeutung selbst für die Judenchristen verlor, umsomehr mußte Paulus die ihm als göttlichem Gesetze zukommende bleibende Bedeutung anderswo suchen, und hiezu bot sich die typische Auffassung desselben dar, von der sich übrigens in den älteren Briefen bereits Ansätze finden (Vgl. §. 73, c). Nach dieser Auffassung, wie sie Col. 2, 17 principiell formulirt wird, sind die gesetzlichen Institutionen nur die σκιὰ τῶν μελλόντων d. h. die schattenhaften Vorbilder der Institutionen der messianischen Zeit, welche zwar die äußere Form derselben abbilden, aber ihr Wesen nicht enthalten. Der Körper selbst d. h. die concrete Wirklichkeit derselben gehört Christo an (τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ), sofern er ihr Urheber ist und über sie gebietet. Sein freiwilliges Opfer ist ja das wahrhaft gottgefällige Sühnopfer (Eph. 5, 2), die durch ihn vermittelte Beschneidung, welche in der in seiner Lebensgemeinschaft vollzogenen Ablegung des von der σάρξ beherrschten σῶμα bei der Taufe besteht, ist die wahre, nicht mit Händen gemachte Beschneidung (Col. 2, 11). Die Christen sind deshalb die wahrhaft Beschnittenen, ihre durch den Geist Gottes gewirkte λατρεία ist der wahre Gottesdienst (Phil. 3, 3. Vgl. Röm. 12, 1), und die christliche Liebesübung (4, 18) sowie die Amtsführung des Apostels (2, 17. Vgl. Röm. 15, 16) sind die wahren Opfer. Wird auf diesem Wege das Gesetz seiner tiefsten Bedeutung nach im Christenthum erfüllt, soweit die Satzungen desselben nur schattenhaft das Wesen der christlichen Lebensordnung vorbildeten, so versteht

---

7) Es ist darum unberechtigt, wenn Pfld. S. 448 hier eine Vermischung verschiedenartiger Gedanken findet, welche er auf die Combination der Colosserbriefstelle mit den neuen Gedanken des Verf.'s zurückführt. Eigenthümlich ist in unsern Briefen nur, daß die Aufhebung des Gesetzes nicht mehr im Sinne einer Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit oder die unberechtigte Forderung der jüdischen Lebensordnung geltend gemacht wird. Der Gegensatz der durch den Glauben vermittelten Gottesgerechtigkeit und der aus dem Gesetz hervorgehenden Eigengerechtigkeit (Phil. 3, 9) illustrirt nur noch das Wesen des Christenlebens, das in dem Herrn sein höchstes Gut, den Grund aller Zuversicht und aller Freude findet. Die Polemik gegen die Werthlegung auf die Enthaltung von Speise und Trank oder das Festhalten gewisser Festtage (Col. 2, 16) tritt nur noch unter den Gesichtspunkt der Abhängigkeit von Satzungen, wie sie überhaupt dem unreifen religiösen Entwicklungsstadium der vorchristlichen Welt angehört (v. 20. Vgl. übrigens Gal. 4, 3. 9).

es sich von selbst, daß die Gebote desselben im Christenthum normgebend bleiben, wo sie unmittelbar den Willen Gottes über die natürlichen Lebensverhältnisse offenbaren (Eph. 6, 2, §. 101, b)[8]).

§. 106. Das Christenthum als Gemeinschaftsprincip.

Die Aufgabe der Kirche ist es, die in ihr objectiv gegebene Einheit, die auch durch die Mannigfaltigkeit der das Eine Ziel der wahren Vollkommenheit bezweckenden Gaben nicht aufgehoben wird, in der Eintracht immermehr zu verwirklichen. a) Diese kann aber nur erfüllt werden durch die selbstlose und demüthige Liebe, welche durch Sanftmuth und Langmuth, wie durch gütige und nachgiebige Milde allen Streit unmöglich macht. b) An die Stelle unfruchtbarer Askese soll die Enthaltung nicht nur von heidnischen Lastern, sondern auch von jedem Worte treten, das die Liebesgemeinschaft stört, und überhaupt soll der gesellige Verkehr auch im Worte dem Dienste der Liebe und dem Preise Gottes geweiht sein. c) Vor Allem aber sollen die natürlichen Pflichten, welche die Grundformen des menschlichen Gemeinschaftslebens fordern, im Christenthum nur im höheren Sinne erfüllt werden. d)

a) An der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Heiden und Juden kommt der Kirche nur in ursprünglicher Weise zum Bewußtsein, was ihre Aufgabe ist, nemlich die Eintracht (*εἰρήνη*) zu verwirklichen und so in ihrem Kreise zu sein, was Christus in umfassendem Sinne für das ganze Universum ist. Eben darum ist sie Ein Leib, in dieser organischen Einheit liegt bereits ausgesprochen ihr Beruf zur Verwirklichung der *εἰρήνη* (Col. 3, 15: *εἰς ἣν ἐκλήθετε ἐν ἑνὶ σώματι*). Dem *ἓν σῶμα* entspricht aber auch das

8) Es ist irrig, wenn Baur, S. 275 f. meint, daß in unsern Briefen das Judenthum und Christenthum näher zusammengerückt werden als in den älteren. Durch die principiellere Betonung des typischen Charakters der ATlichen Institutionen wird vielmehr offenbar die Bedeutung, welche dieselben an sich selbst haben, in den Hintergrund gedrängt. In den älteren Briefen wird noch stark die Bedeutung hervorgehoben, welche die Beschneidung als solche hat (§. 71, a); hier, wo in der Taufe die typische Bedeutung der Beschneidung erfüllt erscheint (Col. 2, 11. 12), wird die am Fleisch handgreiflich vollzogene Beschneidung bereits als eine λεγομένη d. h. als eine nicht wirkliche bezeichnet (Eph. 2, 11. Vgl. Pfleid., S. 436), ja als eine κατατομή (Phil. 3, 2), als eine zwecklose Verstümmelung (Vgl. Gal. 5, 12). Die Beschneidung an sich hat ihre Bedeutung verloren, nachdem sie im typischen Sinne erfüllt ist. Damit ist, was Paulus in den älteren Briefen über die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung gesagt hat, nicht aufgehoben, aber die Reflexion darauf sichtlich zurückgedrängt. Im Vordergrunde seines christlichen Bewußtseins steht die Anschauung, wonach Alles, was das Judenthum von wirklichen Gütern besaß, ihm nicht nur nutzlos, sondern schädlich wird, sobald es daran hindert, in Christo das höchste Gut zu suchen und zu finden, und darum für Unrath gehalten werden muß (Phil. 3, 7. 8). Dem ungläubig bleibenden Judenthum verkehren sich seine heiligen Institutionen wie alle seine Güter in werthlose, ja schädliche Besitzthümer.

ἓν πνεῦμα (Eph. 4, 4), der Eine Geist, welcher der Gemeinde von Christo gegeben ist und sie der ihr gemeinsamen Heilsgüter gewiß macht (v. 5. 6)[1]. Die in ihnen begründete Christenhoffnung aber wird der Kirche verkündigt in dem Evangelium (Col. 1, 5), dessen ökumenischer Charakter (v. 6. 23) besonders hervorzuheben war in einer Zeit, wo fremdartige Speculationen in die Kirche eindringen wollten und ihre Einheit gefährdeten (§. 59, c). Diese Einheit des Evangeliums ist aber dadurch garantirt, daß es dieselben gottberufenen und geistbegabten Organe (Eph. 3, 5: οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται) sind, welche dasselbe verkündigen. Auf dem von ihnen gelegten und befestigten Fundamente, dessen Eckstein Christus ist, weil er den Mittelpunkt der Heilsverkündigung bildet, wird jede Gemeinde und damit die ganze Kirche erbaut zu dem Einen Tempel Gottes (Vgl. §. 92, a), in welchem Gott in Christo oder in seinem Geiste Wohnung macht (2, 20—22)[2]. Mit dieser objectiv gegebenen Einheit der Kirche steht auch nicht die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben im Widerspruch, in denen jedem einzelnen Gliede der Kirche die Gnade gegeben ist nach dem Maße der Gabe Christi (4, 7. Vgl. v. 16)[3]. Neben den Aposteln und Propheten, die auch in den älteren

---

1) Wie der Geist das Unterpfand der Einen Hoffnung ist (§. 101, c), so ist jedes Glied derselben so zur Gemeinde hinzugeführt, daß ihm zugleich ein und dieselbe Hoffnung in dieser Berufung erweckt ist (καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν). Die Einheit der Hoffnung beruht aber wieder auf der Einheit Christi als des κύριος, sowie des Glaubens an ihn und der Taufe auf ihn, wodurch sich subjectiv und objectiv die Berufung vollzieht (v. 5), und auf der Einheit Gottes als des Vaters aller Gläubigen, an denen sich in der Gemeinschaft mit Christo das in dem Welt- und Heilsplan intendirte Verhältniß zu ihrem Gott verwirklicht (v. 6. Vgl. §. 105, a). Die Einheit des Geistes aber kann nur bewahrt werden, wenn die Kirche, fest verbunden durch das Band der Eintracht, jedem andern (dämonischen) Geiste den Zutritt und Einfluß verwehrt (Eph. 4, 3), sie kann nur feststehen in dem Einen Geiste, wenn sie einmüthig zusammenkämpft für den Glauben an das Evangelium (Phil. 1, 27) und einmüthig trachtet nach dem Einen Ziel (2, 2: σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες), das ihr in der vorgesteckten Hoffnung gegeben ist.

2) Im Gegensatz zu 1 Cor. 3, 11 die Apostel und Propheten selbst als das Fundament zu denken (Pfleid., S. 446. Immer, S. 377), ist schon darum mit der Bezeichnung Christi als Eckstein unverträglich, weil der Epheserbrief am wenigsten das Haupt der Kirche so den (immerhin hervorragendsten) Gliedern derselben coordiniren konnte. Allerdings wird in den älteren Briefen die gemeindegründende Thätigkeit dem Apostolat allein vorbehalten (§. 89, c), allein hier handelt es sich auch zunächst um das Weiterbauen (ἐποικοδομεῖν), wobei auch 1 Cor. 3, 10—14 die Mitarbeiter der Apostel in Betracht kommen, und nur sofern auch dies unter Bewahrung und steter Festigung des von den Aposteln gelegten Fundaments erfolgt, heißt es zugleich das Fundament der Propheten. Diese nemlich kommen dabei insbesondere in Betracht, weil in unsern Briefen der Inhalt des Evangeliums wesentlich als das kraft göttlicher Offenbarung kund gewordene Mysterium (§. 102, c) gedacht ist und die Propheten wie die Apostel (Eph. 3, 4. 5) κατ' ἀποκάλυψιν reden (§. 92, b. Anm. 8). Darin aber mit Pfleiderer eine Gleichstellung des Geistes als selbstständigen Wahrheitsprincips mit Christo und ein Erstarken des Gemeindebewußtseins zu finden, liegt hiernach gar kein Grund vor.

3) Wenn hier ausdrücklich im Unterschiede von §. 92, b. Anm. 7 Christus als ὁ bezeichnet wird, welcher nach seiner Himmelfahrt Gaben den Menschen gegeben hat (v.

Briefen die ersten und vorzüglichsten Gabenträger sind, erscheinen v. 11 die Evangelisten, die dort zwar nicht dem Namen aber der Sache nach vorkommen (§. 89, c), die Hirten und Lehrer [4]), und als Träger der Gaben der Kybernese und der Diakonie (§. 92, d) die ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (Phil. 1, 1). Wie mannigfaltig aber diese Gaben auch sein mögen, so haben sie alle doch nur den Einen Zweck, die Heiligen in Stand zu setzen zum Werke des Dienstes, den ein jeder für die Fortentwicklung der Kirche zu leisten hat (Eph. 4, 12. 16) [5]).

b) Die Kirche kann ihr Ziel nur erreichen, wenn sie immer mehr in der Eintracht ihr wahres Wesen verwirklicht, und dieses geschieht durch die Liebe. Das einheitliche Streben Aller nach dem Einen Ziel kann sich nur verwirklichen, wenn Alle von dem Geiste der gleichen Liebe beseelt sind, dieselbe Liebe haben (Phil. 2, 2). Nur wenn alle christlichen Tugenden durch die Liebe als das Band der Vollkommenheit zu einem Ganzen vollendet und zusammengehalten werden, kann die Eintracht in den Herzen regieren (Col. 3, 14. 15. Vgl. Eph. 4, 2. 3. Phil. 4, 2). Sie ist es daher, in welcher die

---

—10), so hängt das damit zusammen, daß von ihm als dem Haupte der Kirche Alles ausgeht, was zum Wachsthum seines Leibes dient.

4) Auch unter der gangbaren Voraussetzung, daß hier zwei verschiedene Gabenträger den drei andern gegenüber zu einer Einheit zusammengefaßt werden, erhellt noch nicht daß die in den älteren Briefen noch getrennt vorkommenden Gaben der Kybernese und der Lehre bereits in denselben Personen vereinigt zu sein pflegten, da auch die der Einzelgemeinde angehörenden Gabenträger den der ganzen Kirche dienenden gegenübergestellt sein können. Allein es steht keineswegs ohne weiteres fest, daß das Bild der Hirten nach dem Vorgange des Petrus (§. 47, a. Anm. 1) auf das Vorsteheramt zu beziehen ist, da Act. 20, 28 für den Sprachgebrauch des Apostels nicht maßgebend sein (Vgl. dagegen Phil. 1, 1) und das Bild an sich auch auf die Ernährung der Gemeinde mit dem Wort der Wahrheit sich beziehen, also nur eine bildliche Bezeichnung der Lehrer sein kann. Daß aber Eph. 4 hauptsächlich und vielleicht ausschließlich von Lehrgaben die Rede ist, hat ebenfalls seinen Grund darin, daß in unseren Briefen auf die Förderung der Erkenntniß das Hauptgewicht fällt (§. 102, c).

5) Wenn diese vom Gesichtspunkt der menschlichen Mitarbeit an ihr als οἰκοδομή bezeichnet wird, so liegt da, ähnlich wie §. 92, b, das Bild von dem Gottestempel zu Grunde (Eph. 2, 20—22), während nach §. 105, a vom Gesichtspunkte der Hülfsleistung Christi (als des Hauptes) aus dieselbe als Wachsthum des Leibes erscheint. Eigenthümlich ist, daß beide Bilder in unseren Briefen für den Apostel schon so sehr termini technici geworden sind, deren Bildlichkeit ihm kaum mehr gegenwärtig ist, daß er dieselben vielfach miteinander vermischt (2, 21. 4, 12. 16). Das einheitliche Ziel dieser Fortentwicklung ist aber die τελειότης, welche v. 13 näher bestimmt wird als die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß Christi (§. 102, c) im Gegensatz zu der geistigen Unreife, welche durch jeden Wind der Lehre in dem verführerischen Trugspiel menschlicher Weisheit umgetrieben wird (v. 14), und Col. 1, 28 als die Mannesreife (Vgl. 4, 12) in der Lebensgemeinschaft mit Christo, die durch die rechte praktische Unterweisung erlangt wird im Gegensatz zu der verkehrten Art, wie man in Colossä eine höhere Vollkommenheit christlichen Lebens erstrebte. Diese Vollkommenheit soll freilich der Einzelne niemals bereits erreicht zu haben glauben (Phil. 3, 12—14), vielmehr soll er nach dem schönen Oxymoron des Apostels seine Vollkommenheit darin suchen, sich nie vollkommen zu wähnen, sondern stets nach der Vollkommenheit zu trachten (3. 15. Vgl. §. 26, d).

Herzen vereinigt werden (Col. 2, 2), welche das Lebenselement bildet, in dem sich jedes gesunde Wachsthum des Leibes Christi vollzieht (Eph. 3, 18. 4, 15). Ist schon in den älteren Briefen die Liebe die christliche Cardinaltugend (§. 93, b), so wird hier von diesem Gesichtspunkte aus ihre Bedeutung als solche noch näher begründet[6]). Die Liebe aber, welche allein im Stande ist die Eintracht zu erhalten, ist nach Phil. 2, 3. 4 ebenso eine selbstlose, die nicht das Ihre sucht (Vgl. 1 Cor. 13, 5. 10, 24) und darum den Gegensatz zu allem eigennützigen Parteitreiben (ἐριθεία) bildet, wie eine demüthige, welche, von eitlem Ehrgeiz fern, dem Andern gern und willig sich unterordnet (Vgl. Eph. 5, 21). So verbindet sich auch hier, wie in den älteren Briefen (§. 93, a), mit der Liebe die Demuth (4, 2. Col. 3, 12), die an beiden Stellen von der Sanftmuth begleitet ist, welche sich nicht so leicht erzürnt (Vgl. Eph. 4, 26. Col. 3, 8), und von der Langmuth, welche die Schwäche oder Unbill des Nächsten ausdauernd trägt und somit wieder in die Liebe übergeht (Eph. 4, 2: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ. Vgl. Col. 3, 12. 13), mit der wir beide auch dort verbunden fanden. Auch hier ist, wie dort, die Liebe, für welche Eph. 5, 2 Christus selbst als Vorbild aufgestellt wird, eine gütig gebende (4, 32: χρηστοί, εὔσπλαγχνοι. Col. 3, 12: σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότης), wie eine mild vergebende nach dem Vorbilde Gottes (v. 13. Eph. 4, 32. 5, 1), und Phil. 4, 5 wird dies in dem Begriff der billigen und nachgiebigen Milde (ἐπιεικές. Vgl. 2 Cor. 10, 1) zusammengefaßt, welche allem Streite vorbeugt und die Spitze abbricht.

c) Je mehr unsere Briefe eine Richtung bekämpfen, welche das Wesen der christlichen Sittlichkeit in eine unfruchtbare, ja aufblähende (Col. 2, 23) Askese setzte (§. 59, c), in der Paulus nur einen Rückfall in die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sehen konnte (v. 20), um so mehr wurde es nöthig zu zeigen, wie sich die christliche Sittlichkeit in den Verhältnissen des natürlichen Lebens zu bethätigen hat. Daher die immer wiederholten nachdrücklichen Hinweisungen darauf, wie sittliche Reinheit und Makellosigkeit das Ziel des Christenthums sei (Col. 1, 22. Eph. 1, 4. 5, 27. Phil. 1, 10. 2, 15. Vgl. 4, 8. 9), womit auch hier zunächst die Enthaltung von den heidnischen Cardinallastern der Unzucht und Habgier (Col. 3. 5. Eph. 5, 3. 5, vgl. §. 100, b) gegeben ist[7]). Insbesondere aber ist es der gesellige Verkehr, auf dessen Heiligung

---

6) Die Liebe ist die specifische Frucht der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11), die Folge des Wohnens Christi in unseren Herzen (Eph. 3, 17. 18); nach ihr wird zuerst gefragt (Col. 1, 8. Philem. v. 5), sie wird zuerst gewünscht (Phil. 1, 9), zu ihr wird vor Allem ermahnt (Eph. 5, 2). Wenn sie Eph. 1, 15. Col. 1, 4 (wo sie als Liebe zu allen Heiligen auf der diesen gemeinsamen Hoffnung ruht: v. 5), vielleicht auch Philem. v. 5 dem Glauben coordinirt zu werden scheint (wie §. 62, b), so geschieht dies doch nur, wo nach den Hauptstücken gefragt wird, in welchen sich der Zustand der Gemeinde als lobenswerther zeigt; Eph. 6, 23 aber zeigt, daß es sich nicht um eine wirkliche Coordination handelt, wodurch der Glaube zu einer Tugend neben der Liebe gemacht würde.

7) Speciell warnt Paulus vor der Betheiligung an der heidnischen Geselligkeit, bei welcher es ohne Völlerei (Eph. 5, 18) und Unzucht (Vgl. Röm. 13, 13) nicht abging und die immer wieder in die Gemeinschaft mit heidnischem Sündenwesen hineinzog (5, 7. 11), und setzt dem Verbot des Stehlens das Gebot des Arbeitens entgegen, das nicht nur den eigenen Unterhalt, sondern auch die Mittel zur Wohlthätigkeit zu erwerben sucht (4, 28).

die Ermahnungen unserer Briefe abzielen. Es ist nicht bloß der sündhafte Zorn, vor dem Paulus warnt, sondern auch der Ausbruch des Zorns in Geschrei und Lästerung (Col. 3, 8. Eph. 4, 31); vor Allem aber verbietet er die Lüge (Col. 3, 9), weil sie die (Vertrauen und darum Wahrhaftigkeit fordernde) gliedliche Gemeinschaft der Christen unter einander aufhebt (Eph. 4, 25), ohne welche die Idee der Kirche (not. a) sich nicht verwirklichen kann [8]). Ueberhaupt aber wird ein großer Nachdruck gelegt auf die Bedeutung des Wortes im geselligen Verkehr. Dasselbe soll stets darauf bedacht sein, dem Nächsten durch eine seinem Bedürfniß entsprechende Erbauung einen Liebesbeweis zu geben im Gegensatz zu faulem (Eph. 4, 29), fadem, frivolem oder gar obscönem Geschwätz (Col. 3, 8: αἰσχρολογία, vgl. Eph. 5, 4). Der höchste Zweck des geselligen Verkehrs ist, dem Wort von Christo in der Gemeinschaft die Stätte zu bereiten zu gegenseitiger Belehrung und Zurechtweisung, wie zur Erbauung durch die mannigfachsten Arten des Lobgesanges (Col. 3, 16. Eph. 5, 19). Es hängt das zusammen mit dem besonderen Nachdruck, der auf die Pflicht der Danksagung gelegt wird (Col. 1, 12. 2, 7. 3, 15. 17. 4, 2. Eph. 5, 4. 20. Phil. 4, 6. Vgl. Col. 1, 3. Philem. v. 4. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3), durch welche demnach auch die gesellige Gemeinschaft dem letzten Endzweck des Heilswerkes, der wie §. 99, d die Verherrlichung Gottes ist (Eph. 1, 6. 12. 14. 3, 21. Phil. 1, 11. 2, 11. 4, 20), dienen muß [9]).

d) Jemehr das Christenthum als Gemeinschaftsprincip gefaßt wird, um so mehr wird der umbildende Einfluß betont werden müssen, welchen es auf die Formen des natürlichen Gemeinschaftslebens ausübt. Die Grundform derselben ist die Familie; daher geht der Apostel in unsern Briefen so besonders ausführlich auf die Verhältnisse des Familienlebens ein und entwickelt fast systematisch die sittlichen Pflichten, welche sich vom christlichen Gesichtspunkte aus für die einzelnen Glieder der Familie ergeben. Wir haben hienach nicht die principiellen Verhandlungen über die Ehe zu erwarten, die wir §. 95 in den älteren Briefen fanden. Es ist der Thatbestand einer christlichen Ehe vorausgesetzt, und es handelt sich nur darum, welche Pflichten dieselbe den Ehegatten auferlegt. Diese dürfen aber keine anderen sein, als die an sich schon im Wesen dieses gottgestifteten Gemeinschaftsverhältnisses liegen, weil das Christenthum dasselbe nicht aufheben sondern nur heiligen kann [10]). Indem nun aber der Christ erkennt, daß die Ehe ein Mysterium

8) Im Verkehr mit den Nichtchristen fordert er praktische Weisheit, die den rechten Zeitpunkt auskauft, mit gewinnendem Wort stets zur rechten Antwort bereit ist (Col. 4, 5. 6) und jeden Augenblick nützt zu bessernder Einwirkung auf sie (Eph. 5, 11—16). Auch Phil. 4, 8 wird das christlich Sittliche zugleich als das charakterisirt, was liebens- und lobenswürdig ist und einen guten Klang hat unter den Menschen (Vgl. §. 47, d).

9) Daran schließen sich die Ermahnungen zu Gebet und Wachsamkeit (Col. 4, 2. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. Vgl. 1 Cor. 16, 13: γρηγορεῖτε und §. 62, b), insbesondere zur Fürbitte (Col. 4, 3. Eph. 6, 18. 19. Phil. 1, 19), welche die gesellige Gemeinschaft in den Dienst der Liebe stellt und in welcher der Apostel selbst das Vorbild giebt (Col. 1, 3. 9. 2, 1. Eph. 1, 16 ff. 3, 14 ff. Phil. 1, 9. Vgl. Col. 4, 12). Vgl. §. 93, b.

10) Auch im Christenstande ist die Grundpflicht des Weibes die Unterordnung (Col. 3, 18 und die daraus fließende ehrfurchtsvolle Scheu (Eph. 5, 33). Diese ergiebt sich bereits aus dem natürlichen Unterordnungsverhältniß des Weibes (§. 94, c) und wird

ist, das auf das Verhältniß Christi und der Kirche hindeutet (v. 32, vgl. §. 105, a. Anm. 2), wird ihm Christus das Vorbild der Liebe, die der Mann dem Weibe schuldet (v. 25. 29), die Kirche in ihrer Unterordnung unter Christum das Vorbild der Gattinpflicht (v. 24). Es erhellt aber daraus, daß diese Unterordnung des Weibes in der Ehe Christi Wille ist, daß sie in dem eigenen Manne Christo sich unterordnet (v. 22). Auch in dem Verhältniß der Kinder zum Vater bleibt es im Christenstande bei dem unbedingten Gehorsam (Col. 3, 20. Eph. 6, 1: ὑπακούετε — ἐν κυρίῳ), welchen schon das göttliche Gebot im A. T. fordert (v. 2). Wenn dagegen die Vaterpflicht dahin bestimmt wird, die Kinder nicht zum Widerstande zu reizen, so wird zwar zunächst darauf zurückgegangen, daß das Vertrauen, welches die Grundlage des natürlichen Kindesverhältnisses bildet, nicht geschädigt werden darf durch Entmuthigung (Col. 3, 21), aber Eph. 6, 4 wird auch hier bereits ausdrücklich darauf verwiesen, daß dieses dem Wesen der christlichen Erziehung widerspricht, in welcher der Herr selbst die Kinder leiten und zurechtweisen will. Es folgt daraus weiter, daß der Vater nur in seinem Sinne die Erziehung führen darf, das Kind aber in ihm dem Herrn selbst gehorchen muß. Die sehr eingehenden Erörterungen des Apostels über das Sclavenverhältniß endlich sind lediglich eine Illustration zu 1 Cor. 7, 22 (§. 94, b). Der christliche Sclave bleibt Sclave, aber er dient nicht mehr aus Furcht und Zwang, sondern ohne Augendienerei und Menschengefälligkeit, mit herzlichem Wohlwollen dem irdischen Herrn, weil er in ihm nur den himmlischen Herrn sieht, der ihn dienen geheißen und ihn darüber zur Verantwortung zieht (Col. 3, 22—25. Eph. 6, 5—8). Damit hat das Sclavenverhältniß seinen Stachel verloren, weil es von dem Sclaven nichts fordern kann, als was er um Christi willen aus freien Stücken von selber thut. Ebenso soll auch der Herr dem Knechte, was recht und billig ist, geben und das Drohen lassen um des höheren Herrn willen (Col. 4, 1. Eph. 6, 9). Alle Willkürherrschaft hat aufgehört, weil auch der Herr dem Sclaven nichts gebieten und nichts thun darf, als was er vor Christo zu verantworten im Stande ist [11]).

---

auch v. 22. 23 darauf zurückgeführt. Ebenso folgt die Pflicht der Liebe des Mannes gegen das Weib (Col. 3, 19) bereits daraus, daß der Ehe die fleischliche Gemeinschaft der Geschlechter wesentlich ist (Eph. 5, 31), der Mann im Weibe also nur einen Theil seines eigenen Selbst liebt (v. 28. 29. 33).

11) Selbstverständlich schickt demnach Paulus zunächst den entlaufenen und von ihm belehrten Sclaven Onesimus seinem Herrn zurück (Philem. v. 11) und bittet für ihn nur um Aufnahme seiner als eines christlichen Bruders und um Verzeihung (v. 16—18). Er bleibt aber trotzdem Sclave (v. 16. Vgl. v. 11), und es beruht lediglich auf rein persönlichen Beziehungen zu Onesimus, seinem geistlichen Sohne (v. 10. Vgl. 1 Cor. 4, 15), wenn Paulus v. 21 (Vgl. v. 12—14) indirect bittet, Philemon möge ihm fortan den Sclaven zu seinem Dienst überlassen. Paulus denkt auch hier an keine Aufhebung des Sclavenverhältnisses, da die Erfüllung der Christenpflicht Seitens der Betheiligten ohnehin dasselbe seinem Wesen nach völlig umgestalten mußte.

Vierter Abschnitt.

Die Lehrweise der Pastoralbriefe.

Dreizehntes Capitel.

Das Christenthum als Lehre.

---

§. 107. Die gesunde Lehre.

In den Pastoralbriefen wird das Christenthum wesentlich als Lehre der Wahrheit gefaßt, von deren gläubiger Erkenntniß das Heil abhängt. a) Ein in jener Zeit aufgekommenes krankhaftes Erkenntnißstreben war es, welches, weil es von der Wahrheit abführte und Spaltungen erzeugte, eine besondere Betonung der gesunden Lehre verlangte. b) Dieses Streben mußte aber überall da gefährlich werden, wo der Glaube selbst in seinem tiefsten Lebensgrunde nicht mehr gesund war. c) Da nun die gesunde Lehre mit der lautern Frömmigkeit aufs Engste zusammenhängt, so kennzeichnen sich die Lehrverirrungen der Gegenwart von selbst als Symptome einer krankhaften Verderbniß des religiösen Lebens. d)

a) Daß in den Briefen an Timotheus (im Folgenden durch I, II bezeichnet) und Titus das Christenthum wesentlich als Lehre gefaßt wird, erhellt daraus, daß an das sittliche Verhalten der Christen der Maßstab gelegt wird, ob die Lehre (*ἡ διδασκαλία*) dadurch der Lästerung preisgegeben (I, 6, 1) oder ihr Ehre gemacht werde (Tit. 2, 10). Der Inhalt dieser heilbringenden Lehre, die von Gott unserm Erretter stammt, ist aber nach v. 5, wie in den älteren Briefen (§. 89, a), das Wort Gottes (II, 2, 9. Vgl. 4, 2: *ὁ λόγος* schlechthin), das Evangelium (1, 8. 10) oder das Wort der Wahrheit (2, 15) [1]. Wird das Christenthum aber von objectiver Seite

---

1) Das Wort διδασκαλία steht Röm. 12, 7 von der Thätigkeit des Lehrens, wie hier I, 4, 13. 16. II, 3, 10. Tit. 2, 7, sodann Röm. 15, 4 von dem Belehrtwerden, wie hier II, 3, 16; endlich Eph. 4, 14. Col. 2, 22 von der Lehre dem Inhalte nach wie hier meistens. Mit dem Evangelium ist auch hier der Apostel betraut (I, 1, 11. Vgl. II, 2, 8) als sein κήρυξ (II, 1, 11. I, 2, 7), daher dasselbe auch κήρυγμα heißt (Tit. 1, 3. II, 4, 17. Vgl. 4, 2. I, 3, 16). Die Bezeichnung des Evangeliums als Wort der Wahr-

her als die Lehre der Wahrheit betrachtet, so kann es von subjectiver Seite nur aufgefaßt werden als die Erkenntniß der Wahrheit (II, 2, 25. 3, 7), welche darum hier neben dem Glauben als das Charakteristicum der Christen genannt wird (I, 4, 3. Tit. 1, 1). Andererseits nemlich charakterisiren sich die echten Kinder d. i. Schüler des Apostels durch ihren mit ihm gemeinsamen Glauben (Tit. 1, 4. I, 1, 2. Vgl. *οἱ πιστοί*: I, 4, 10. 12. 5, 16. 6, 2), und jede Freundschaftsverbindung mit ihm, die er anerkennen soll, muß in diesem Glauben wurzeln (Tit. 3, 15). Denn es kann ja zu einer Erkenntniß der Wahrheit nicht kommen ohne die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre, die sie verkündigt (I, 2, 7. 4, 6), und nur das der Lehre entsprechende Wort ist ein glaubwürdiges (Tit. 1, 9)[2]). Auch da, wo die apostolische Verkündigung als das Evangelium bezeichnet wird, heißt es von ihm, daß Christus dadurch unvergängliches Leben ans Licht gebracht hat, so daß es als Mittel der Belehrung erscheint (II, 1, 10: *φωτίσαντος διὰ τοῦ εὐαγγ.* Vgl. 2 Cor. 4, 4. 6: *φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου*). Allerdings ist auch jede inspirirte Schrift (*γραφὴ θεόπνευστος*) des A. T.'s, das ja nach I, 4, 13 in der Gemeinde vorgelesen ward, nützlich zur Belehrung und sittlichen Unterweisung (II, 3, 16); aber die heiligen Schriften (*ἱερὰ γράμματα*) sind doch nur im Stande, in wirklich heilbringender Art weise zu machen (*σοφίσαι εἰς σωτηρίαν*) vermittelst des Glaubens an Christum (v. 15), der also die rechte Bedeutung der Schriften erst verstehen lehrt und für ihre rechte Benutzung bereits vorausgesetzt wird[3]).

---

heit ist weder den älteren, noch den Gefangenschaftsbriefen fremd, welche letztere ebenfalls besonderen Nachdruck auf die Erkenntniß legen (§. 102, c). Doch ist die Wahrheit hier ausschließlich als die Wahrheit der Lehre gedacht, und nie mehr, wie im älteren Paulinismus überwiegend, als praktisches Princip. Dagegen sind die λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (I, 6, 3) wegen des Zusatzes ὑγιαίνοντες wohl nicht Lehren, die von Christo stammen, sondern der Ausdruck bezeichnet in echt paulinischer Weise Christum als Object der gesunden Lehre, wie II, 1, 8 (τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν. Vgl. I, 2, 7).

2) Die in unseren Briefen so häufige Formel: πιστὸς ὁ λόγος (I, 3, 1. II, 2, 11. Tit. 3, 8) beweist, daß es der wahren Lehre eigenthümlich ist, Glauben zu verdienen, und wird I, 1, 15. 4, 9 ausdrücklich dahin erklärt, daß sie einer vertrauensvollen Annahme werth ist. Die πίστις steht also nicht im objectiven Sinne eines Inbegriffs von Wahrheiten, welcher als stehende Lehre galt, wie Baur, S. 142 meint, vielmehr ist sie die Form, in welcher die Wahrheit (als der Inhalt der rechten Lehre) zunächst subjectiv angeeignet wird. So gewiß I. 4, 6 τῆς πίστεως und τῆς καλῆς διδασκαλίας nicht identisch gefaßt werden können, ist 2, 7 ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ kein ἓν διὰ δυοῖν, wie Pfl., S. 468 meint, und der Glaube 3, 9 nicht der Inhalt, sondern der Besitzer des μυστηρίου (Vgl. v. 16). Zu 1, 4 aber vgl. §. 108, b. War die Bildung des Glaubensbegriffs bei Paulus von der Beziehung auf die Wahrheit der evangelischen Verkündigung ausgegangen (Vgl. πίστις ἀληθείας 2 Thess. 2, 12. 13 und dazu §. 61, c) und dieses Moment stets neben der Umbildung des Begriffs in der Rechtfertigungslehre festgehalten (§. 82, d. 100, d), so mußte dasselbe hier wieder in dem Maße in den Vordergrund treten, als das Christenthum überwiegend als die rechte Lehre gefaßt war.

3) Daß der Glaube an Christum schon irgendwie im A. T. enthalten ist (Pfleid., S. 480), folgt hieraus also keineswegs; II, 1, 5 ist vom christlichen Glauben die Rede, und v. 3 verweist auf die ATliche Frömmigkeit (Vgl. Act. 24, 14) überhaupt, die mit

b) Der Grund, weshalb unsere Briefe das Christenthum hauptsächlich als Lehre fassen, liegt in den Zeitverhältnissen. Es haben sich Viele von der Wahrheit abgewendet (Tit. 1, 14. Vgl. I, 6, 5. II, 2, 18), und es steht zu befürchten, daß dies in Zukunft in immer umfassenderem Maße der Fall sein wird (4, 4). Es ist eine fälschlich sogenannte Gnosis aufgekommen (I, 6, 20), die zwar nicht als grundstürzende Irrlehre erscheint, aber als eine krankhafte Richtung (v. 4), eine Beschäftigung mit leeren, unnützen, thörichten, ja profanen Streitfragen (*ματαιολογία*: I, 1, 6. Tit. 1, 10. *μωραὶ ζητήσεις*: II, 2, 23. Tit. 3, 9. *βέβηλοι κενοφωνίαι*: II, 2, 16. I, 6, 20), die nur Streit und Zwietracht erzeugen (I, 1, 4. 6, 4. II, 2, 14. 23. Tit. 3, 9)[4]. Ihr gegenüber erscheint die rechte Lehre (*ἡ καλὴ διδασκαλία*: I, 4, 6) als die gesunde Lehre (1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1), als die *λόγοι ὑγιαίνοντες* (I, 6, 3. II, 1, 13. Vgl. Tit. 2, 8), und der Inhalt dieser gesunden Lehre ist eben die Wahrheit (II, 4, 3, vgl. v. 4). Mit der gesunden Lehre erscheint aber naturgemäß auch der Glaube bedroht (I, 4, 1. 6, 10); die, welche das Ziel der Wahrheit verfehlt haben, machen Andre in ihrem Glauben irre (II, 2, 18). Wer sich mit dem falschen Erkenntnißstreben einläßt, verfehlt das Ziel des Glaubens (I, 6, 21: *περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν*), das natürlich in einer immer festeren Ueberzeugung von der Wahrheit und Vollgenugsamkeit der gesunden Lehre besteht, und wer so einmal im Glauben wankend geworden, der wendet sich zur *ματαιολογία* (I, 1, 6).

c) Nicht jeder Glaube freilich ist durch jene Lehrverirrungen bedroht; wo der Glaube gesund ist (Tit. 1, 13. 2, 2), wird er denselben Stand halten; denn eben nur die, welche vom ungeheuchelten Glauben abgekommen sind, wenden sich zur *ματαιολογία* (I, 1, 5. 6). Dieser beruht nemlich auf dem guten Bewußtsein (*ἀγαθή* oder *καθαρὰ συνείδησις*: II, 1, 3) um die

---

dem dogmatischen Gegensatz von Judenthum und Christenthum nichts zu thun hat. Auch in den älteren Briefen ist die Schrift A. T.'s recht eigentlich zur Belehrung und Zurechtweisung der Gläubigen bestimmt (Röm. 15, 4. 1 Cor. 10, 11. Vgl. §. 87, d), wie denn auch I, 5, 18 dieselbe Gesetzesstelle (Deutr. 25, 4) in derselben Weise wie 1 Cor. 9, 9 verwerthet und II, 4, 6 das Vergießen des Blutes im Märtyrertode als ein Trankopfer betrachtet wird, wie Phil. 2, 17. Das Gesetz insbesondere ist gut (καλός. Vgl. Röm. 7, 16), aber nur, wenn es νομίμως d. h. der in ihm selbst liegenden Bestimmung gemäß gebraucht wird (I, 1, 8). Diese Bestimmung aber geht dahin, daß es für den Christen, weil er bereits δίκαιος, abrogirt ist (Vgl. §. 87, a) und nur für die nichtchristlichen Sünder seine Bedeutung hat (v. 9. 10), was wohl im Sinne von §. 72, b zu verstehen ist, da v. 11 ausdrücklich auf das paulinische Evangelium verwiesen wird, was Pfleid., S. 481 übersieht.

4) Der αἱρετικὸς ἄνθρωπος (Tit. 3, 10) ist kein Häretiker im späteren Sinne, sondern einer, der Spaltungen anrichtet (αἱρέσεις im Sinne von 1 Cor. 11, 19. Gal. 5, 20). Es ist keine besondere Milde, die sich dieser Irrlehre gegenüber ausspricht (Baur, S. 348), sondern dieselbe liegt in der Natur der Sache. Es giebt Irrlehren, welche auch hier als dämonische gebrandmarkt werden (I, 4, 1), aber diese werden erst von der Zukunft befürchtet; die gegenwärtige Verirrung ist ein ἑτεροδιδασκαλεῖν (1, 3. 6, 3), ein Lehren fremdartiger Dinge, die man am besten einfach abweist (4, 7. Tit. 3, 9. II, 2, 16), ohne sich auf ein Disputiren darüber einzulassen (2, 23. 24). Denn dies Treiben wird erst gefährlich, wenn es sich gegen die Wahrheit versteift (Tit. 1, 9. II, 3, 8), wo man dann freilich den Schwätzern einfach das Maul stopfen muß (Tit. 1, 10. 11).

Lauterkeit des Herzens, dem es wirklich um die Wahrheit und nur um die Wahrheit zu thun ist. Das reine Gewissen ist gleichsam das Gefäß, in welchem das Geheimniß des Glaubens bewahrt wird (I, 3, 9). Wer dasselbe leichtsinnig und gleichgültig verloren gehen läßt und so gleichsam von sich stößt (ἣν — ἀπωσάμενοι), der leidet am Glauben Schiffbruch (1, 19). Wo das gute Gewissen um die Lauterkeit des eigenen Wahrheitsstrebens fehlt, da ist auch der Glaube kein ungeheuchelter (II, 1, 5) mehr, und wo die Ueberzeugung keine aufrichtige mehr ist, da ist es natürlich leicht, das Interesse von der Wahrheit ab auf fremdartige Dinge zu lenken[5]). So führen unsere Briefe die Verirrungen des Erkenntnißstrebens auf eine krankhafte Beschaffenheit des Glaubens zurück, die ihren tiefsten Grund in dem Mangel der durch das gute Gewissen bezeugten Herzenslauterkeit hat. Diese aber kann offenbar nur da stattfinden, wo es an der Grundbedingung alles religiösen Lebens, der εὐσέβεια, nicht fehlt. Dieser Lieblingsausdruck unserer Briefe bezeichnet die echte Frömmigkeit (Vgl. I, 2, 10: θεοσέβεια), welche, wo sie nicht erheuchelt ist, sich als thatkräftig erweisen (II, 3, 5) und das ganze Leben durchdringen und bestimmen muß (v. 12. Tit. 2, 12.[6]) I, 2, 2); daher muß sie vor Allem erstrebt werden (4, 7) als der wahre Gewinn (v. 8. 6, 6). Das μυστήριον τῆς πίστεως (I, 3, 9) ist zugleich ein μυστήριον τῆς εὐσεβείας (v. 16), weil nur die wahre Frömmigkeit zum Glauben an die Wahrheit führen kann, und wie jene, so kann dieser mit der Unsittlichkeit nicht bestehen. Jede Verletzung der nächstliegenden sittlichen Pflichten ist eine Verleugnung des Glaubens und degradirt

---

5) Es giebt also auch eine πίστις, die man sich selbst oder anderen nur einredet, wie es auch eine Heuchelei der Lügenlehrer giebt, die selbst an ihre Lehren nicht glauben; und diese bringt es mit sich, daß sie ein Brandmal an ihrem Gewissen tragen (I, 4, 2), sofern dasselbe mit dem Bewußtsein der Heuchelei und Unlauterkeit befleckt ist (Vgl. Tit. 1, 15). Ebenso muß das Anrufen des Herrn d. h. der specifische Ausdruck des Glaubens aus einem reinen d. h. von unlautern Motiven freien Herzen hervorgehen (II, 2, 22). Dabei ist es natürlich gleich, ob die Unlauterkeit, durch welche das gute Gewissen verloren geht, besteht in einem Mangel an aufrichtigem Streben nach der Wahrheit oder in einer sündhaften Richtung auf die irdischen Güter. Auch die Richtung des Herzens auf den Geiz ist mit einem Verlust des guten Gewissens verbunden, der sich in schweren Gewissensbissen zeigt, und führt daher zur Abirrung vom Glauben (I, 6, 10); denn ein auf das Irdische gerichteter Sinn kann nicht das lautere Streben nach der Wahrheit haben, das allein zu einer ungeheuchelten und darum unerschütterlichen Ueberzeugung führt.

6) Wie in dieser Stelle δικαίως neben εὐσεβῶς steht, so steht das ähnliche ὅσιος (Vgl. I, 2, 8) neben δίκαιος: Tit. 1, 8 (Vgl. Eph. 4, 24: δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης; 1 Thess. 2, 10: ὁσίως καὶ δικαίως). Wie die εὐσέβεια der kindlichen pietas verwandt ist (I, 5, 4), so erscheint II, 3, 2 die Impietät (ἀνόσιος) neben dem Ungehorsam und der Undankbarkeit gegen die Eltern. Es ist nicht richtig, wenn Baur, S. 341 behauptet, daß an die Stelle der paulinischen πίστις in unseren Briefen der allgemeine Begriff der Religiosität trete. Wie die εὐσέβεια I, 6, 11 neben der πίστις steht, so erhellt aus dem Obengesagten, daß sie vielmehr der Lebensgrund sein muß, aus welchem allein der rechte Glaube hervorgeht. Von Pietät gegen das kirchlich überkommene Gemeinbewußtsein (Pfleid., S. 477) ist dabei nicht die Rede.

noch unter den Ungläubigen (5, 8), während umgekehrt aus dem ungeheuchelten Glauben auch die Liebe hervorgeht (1, 5).

d) Nicht nur der wahre Glaube beruht aber auf der Frömmigkeit, sondern unsre Briefe heben auch die innere Verwandtschaft der gesunden Lehre mit der Frömmigkeit aufs Stärkste hervor. Das μυστήριον τῆς εὐσεβείας ist ja seinem Inhalte nach nichts anders als die ἀλήθεια (I, 3, 15. 16), daher heißt dieselbe auch Tit. 1, 1 die der Frömmigkeit gemäße, ihr verwandte Wahrheit. Ebenso ist die Lehre, welche diese Wahrheit verkündet, ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία (I, 6, 3), und dieses gerade ist nach dem Context die gesunde Lehre. Jemehr von der einen Seite unsere Briefe das Christenthum als Lehre zu fassen sich bewogen finden, um so stärker betonen sie, daß es sich dabei nicht um eine Summe theoretischer Wahrheiten handle, welche mit der Frömmigkeit nichts zu thun habe. Wie die Frömmigkeit das gesammte sittliche Verhalten bestimmt (not. c), so liegen auch in der ihr verwandten gesunden Lehre alle Motive zu dem rechten sittlichen Ermahnen (Tit. 1, 9. 2, 1), das immer zugleich die Aufgabe des Lehrers ist (I, 5, 1. 6, 2. II, 4, 2. Tit. 2, 6. 15). Alles Sündenwesen, das im tiefsten Grunde ἀσεβὲς und ἀνόσιον ist (I, 1, 9), widerspricht der gesunden Lehre (v. 10). Umgekehrt charakterisiren sich die Lehrverirrungen jener Zeit als Erscheinungen einer krankhaften Verderbniß der tiefsten Grundrichtung des religiösen Lebens. Der Verlust der Wahrheit wie die Untüchtigkeit zum Glauben wird zunächst auf eine krankhafte Verderbniß des νοῦς d. h. des natürlichen Organs für das Gottes- und Sittenbewußtsein (§. 68, c) zurückgeführt (I, 6, 5. II, 3, 8); aber diese Verderbniß ist eine selbstverschuldete. Die Abneigung gegen die gesunde Lehre geht Hand in Hand mit einer Vorliebe für solche Lehrer, welche die Ohren kitzeln, indem sie nur Dinge lehren, die den sündhaften Neigungen der Hörer (κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας) entsprechen (II, 4, 3. 4). Die Irrlehrer sind gewinnsüchtig (Tit. 1, 11) und benutzen das, was sie als ihre Frömmigkeit vor sich hertragen (die μόρφωσις εὐσεβείας: II, 3, 5), als Erwerbsmittel (I, 6, 5). Die Grundrichtung ihres Wesens ist die ἀσέβεια [7]).

§. 108. Der Paulinismus der Pastoralbriefe.

Der Inhalt der gesunden Lehre ist die Botschaft von der Errettung

---

7) Während der Begriff der εὐσέβεια in den älteren Briefen nicht vorkommt, erscheint die ἀσέβεια nach §. 69, b als Charakteristicum des vorchristlichen, insbesondere des heidnischen Zustandes und ebenso hier Tit. 2, 12 (Vgl. I, 1, 9). Wenn das profane leere Geschwätz der Irrlehrer, wo ihm irgend Vorschub geleistet wird, immer tiefer in die Irreligiosität hineinführt (II, 2, 16), so muß es von vornherein mit dieser ebenso verwandt sein, wie die gesunde Lehre mit der Frömmigkeit. Eben darum kann der darin Befangene nur durch Sinnesänderung zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen (2, 25), und daher thut demselben ein παιδεύειν (Vgl. I, 1, 20), ἐλέγχειν (Tit. 1. 9. 13. Vgl. II, 4, 2), νουθετεῖν (Tit. 3, 10) Noth. Wer sich aber dagegen verstockt, der ist für einen unverbesserlichen Sünder zu achten, der sich selbst das Urtheil gesprochen hat (v. 11). Die große Gefahr der ungesunden Lehre liegt eben darin, daß sie wie ein Krebsgeschwür um sich frißt, weil sie an dem krankhaften Zustand des religiösen Lebens immer neue Nahrung findet (II, 2, 17).

der Sünder in Christo, welche zum ewigen Leben in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und zum Antheil an der göttlichen Herrlichkeit führt. a) Das Heilsprincip ist auch hier die göttliche Gnade und zwar als rechtfertigende, welche auf dem Erlösungstode Christi ruht und durch den Glauben im Sinne des Heilsvertrauens angeeignet wird. b) Das theilweise freilich eigenthümlich beschriebene neue Leben wird durch die Geistesmittheilung in der Taufe begründet und durch die göttliche Gnade in seiner weiteren Entwicklung gefördert. c) Das schließt aber nicht aus, daß die Errettung und das Leben von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt und daher auch unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden kann. d)

a) Die Lehre unserer Briefe will keine andere sein als die, welche Paulus, der Lehrer und Apostel der Heiden (I, 2, 7. II, 1, 11. 13. Vgl. 4, 17), verkündigt hat, und in der That geht auch sie aus von der frohen Botschaft, daß Gott alle Menschen erretten will (I, 2, 4). Dies setzt voraus, daß alle Menschen der Errettung bedürfen und ohne sie dem Verderben (*ὄλεθρος καὶ ἀπώλεια*: I, 6, 9. Vgl. §. 64, b. 66, d) verfallen sind[1]). Die gesunde Lehre zeigt aber den Weg zur Errettung; denn wer bei ihr verharrt, verhilft den Hörern dazu (I, 4, 16. Vgl. II, 2, 10. 3, 15). In dieser Hervorhebung der *σωτηρία* erinnern unsere Briefe am meisten an die ursprünglichste Form der heidenapostolischen Verkündigung Pauli und an die urapostolische Predigt (Vgl. §. 61). Eigenthümlich ist ihnen aber, daß Gott selbst gern als unser Erretter bezeichnet wird (Tit. 3, 4)[2]). Auch hier ist der positive Gegenstand der Christenhoffnung, deren

1) Um an die Heilsbedürftigkeit zu erinnern, die zu dieser Errettung den Anlaß gab (Tit. 3, 5), wird v. 3 der vorchristliche Zustand aller Menschen (indem das ἡμεῖς ausdrücklich die ehemaligen Juden einschließt) charakterisirt durch den Irrwahn (πλανώμενοι), welcher eine Folge der Verderbniß des νοῦς ist (ἀνόητοι), und durch den principiellen Ungehorsam (ἀπειθεῖς), der die Knechtung durch die Begierden (δουλεύοντες ἐπιθυμίαις) und die Sünden der Lieblosigkeit zur Folge hat. Diese Schilderung erinnert mehrfach an die Charakteristik des Heidenthums in den älteren Briefen (§. 69), dem ja die Juden in ihrem Verhalten auch nach ihnen thatsächlich gleichstehen. Von den ungläubigen Juden speciell scheinen mir die Worte Tit. 1, 15. 16 verstanden werden zu müssen. Sie bekennen sich zu Gott, verleugnen ihn aber durch ihre Werke (Vgl. Röm. 2, 17. 23); trotz ihres Abscheus vor den Götzen (Röm. 2, 22) sind sie selbst βδελυκτοί, trotz ihres vorgeblichen Gesetzeseifers (v. 23) sind sie ἀπειθεῖς wie die Heiden. In Folge davon ist ihr νοῦς, wie ihre συνείδησις (Vgl. §. 107, c. d.) durch ihre Sünden befleckt. Auch hier sind die ins Verderben führenden (I, 6, 9) Begierden das Charakteristicum des vorchristlichen Zustandes (Tit. 3, 3. 2, 12: κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι). Bemerkenswerth dagegen ist, daß nirgends die Sünde auf die σάρξ zurückgeführt wird, während die wiederholte Erwähnung des νοῦς sehr an die eigenthümlich paulinische Psychologie erinnert.

2) Als solcher ist er es, von dem die christliche Lehre stammt (Tit. 2, 10), auf dessen Befehl sie von dem Apostel verkündet wird (I, 1, 1. Tit. 1, 3), der die Errettung Aller beabsichtigt (I, 2, 3. 4. Vgl. übrigens 1 Cor. 1, 21) und auf den sich darum die Hoffnung der Christen gründet (I, 4, 10. Vgl. 5, 5. 6, 17). Wenn es II, 1, 9. Tit. 3, 5 heißt, daß er uns errettet hat, so sahen wir auch §. 96, b, daß die Errettung proleptisch

Urheber Christus ist (I, 1, 1. Vgl. Col. 1, 27), das ewige Leben (Tit. 3, 7), zu welchem die Christen berufen sind (I, 6, 12). Dieses Leben hat Gott, der nicht lügen kann, von uran (in allen Propheten) verheißen (Tit. 1, 2), Christus aber hat sich als unser σωτήρ erwiesen, indem er durch das Evangelium ζωην καὶ ἀφθαρσίαν ans Licht gebracht (II, 1, 10), und in Gemäßheit der Verheißung des in ihm (d. h. wie §. 96, c in der Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen, vgl. 2, 8. 11) begründeten Lebens seinen Apostel ausgesandt hat (1, 1). Daß dieses unvergängliche und darum einzig wahre Leben (ἡ ὄντως ζωή: I, 6, 19) auch hier, wie §. 97, a, durch die Auferstehung vermittelt gedacht ist, zeigt die Polemik gegen eine spiritualistische Umdeutung derselben (II, 2, 18). Gemäß dieser Hoffnung werden wir nach Tit. 3, 7 κληρονόμοι[3]) und zwar Erben der göttlichen Herrlichkeit. Denn die Errettung ist nach II, 2, 10 verbunden mit ewiger Herrlichkeit und der Inhalt des Evangeliums kann darum auch bezeichnet werden als die Herrlichkeit des seligen Gottes (I, 1, 11), an der wir nach unserer seligen Hoffnung Antheil empfangen sollen (Tit. 2, 13). Damit ist denn auch, wie §. 97, d, das Mitherrschen mit Christo gegeben (II, 2, 12), der in seiner Herrlichkeit das Weltregiment Gottes theilt.

b) Darüber kann kein Zweifel sein, daß auch hier, wie §. 75, c, die göttliche Gnade das wirksame Heilsprincip ist. In der Erscheinung Christi, auf welche wohl absichtlich das ἐπεφάνη anspielt, ist die Rettung bringende Gnade Gottes erschienen (Tit. 2, 11: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος), dieselbe ist schon in dem vorzeitlichen Heilsrathschluß den Christen verliehen, und zwar in Christo (II, 1, 9. Vgl. §. 103, a), und erscheint auch 2, 1 in ihm als dem Heilsmittler beruhend[4]). Die Gnade erscheint Tit. 3, 7 ausdrück-

als bereits geschehen betrachtet werden kann, sobald die dazu nothwendigen Veranstaltungen getroffen. Natürlich wird daneben auch Christus als unser Erretter bezeichnet (Tit. 1, 4. 3, 6. Vgl. Eph. 5, 23. Phil. 3, 20), der als solcher auf Erden erschienen ist (II, 1, 10, vgl. I, 1, 15: ἁμαρτωλοὺς σῶσαι) und bei seiner Parusie wieder erscheint (Tit. 2, 13. vgl. II, 4, 18: σώσει εἰς τ. βασιλ.), weshalb die Errettung in ihm begründet (II, 2, 10) und das Evangelium von ihm zeugt (1, 8. 2, 8).

3) Es ist dies die einzige Stelle, in welcher der paulinische Begriff der Kindschaft, zu welchem der der Erbschaft das Correlat bildet, in unseren Briefen anklingt. Nirgends heißt Gott unser Vater, doch heißen die Christen ἀδελφοί (I, 4, 6. 6, 2. II, 4, 21).

4) Daß darum in den Eingangsgrüßen die Gnade, welche alles Heil des Menschen wirkt, von Gott und Christo abgeleitet wird (I, 1, 2. II, 1, 2. Tit. 1, 4), ist ganz der paulinischen Weise analog. Auch die Art, wie der dem Paulus in seiner Berufung zum Apostel gegebene Huldenweis, welcher wesentlich darin bestand, daß Christus seine frühere Feindschaft (I, 1, 13) mit aller Langmuth übersah (v. 16), als seine übergroß gewordene Gnade bezeichnet wird (v. 14), hat nach §. 75, c in den älteren Briefen ihr Analogon. Auffallender ist, daß in den Eingangsgrüßen der Briefe (I, 1, 2. II, 1, 2) ganz parallel mit der wirksamen Gnade die Barmherzigkeit erscheint, auf welche auch I, 1, 13. 16 die Bekehrung Pauli, Tit. 3, 5 die Errettung aller Menschen zurückgeführt wird (Vgl. II, 1, 16. 18), und daß Tit. 3, 4 (vgl. mit 2, 11) an die Stelle der χάρις die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes tritt. Es scheint hier demnach nicht mehr so bestimmt, wie §. 75, c. §. 100, c. Anm. 6, der technische Begriff der χάρις in seinem Unterschiede von ἔλεος und χρηστότης festgehalten zu sein. Eigenthümlich ist auch, daß in dem Schlußsegen den Lesern das Geleit der Gnade schlechthin gewünscht wird (I, 6, 22. II, 4, 22. Tit. 3, 15).

lich als die rechtfertigende und zwar ganz im forensischen Sinne der älteren Briefe, da die Hoffnung auf das Kindestheil im ewigen Leben an sie geknüpft wird (Vgl. not. a). Daß dies ewige Leben aber ans Licht gebracht werden konnte, beruht darauf, daß Christus als unser *σωτήρ* den Tod seiner Macht beraubt hat (II, 1, 10: *καταργήσας τὸν θάνατον*), was nur davon verstanden werden kann, daß er durch seinen stellvertretenden Tod dem Tode, welcher um der Sünde willen über uns herrschte, seinen Anspruch an uns nahm, wie denn auch I, 2, 6 die Selbsthingabe Christi als *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* erscheint [5]). Und wenn auch nicht die Rechtfertigung selbst in den Gegensatz gestellt wird zu den Werken, so erscheint doch die Gnade, welche sie vollzieht, II, 1, 9, ganz wie §. 75, b, als Gegensatz zu allem Werkverdienst (*οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν*) und ebenso Tit. 3, 5 die Errettung als nicht ausgehend von Werken (*οὐκ ἐξ ἔργων*), die etwa vom Menschen im Zustande der normalen Lebensbeschaffenheit (*ἐν δικαιοσύνῃ*) gethan wären. Wenn andrerseits Baur, S. 339 trotz der Antithese gegen alles Werkverdienst in unseren Briefen die paulinische These von dem rechtfertigenden Glauben vermißt, so erhellt zunächst aus I, 1, 4, daß auch hier das specifische Wesen der neuen göttlichen Heilsanstalt im Glauben besteht (*οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*). Dieser Glaube erscheint aber als die subjective Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung (v. 14: *ὑπερεπλεόνασεν ἡ χάρις — — μετὰ πίστεως*, vgl. Luc. 1, 58) und der durch sie erwirkten Errettung (2, 15) [6]).

---

5) An die johanneische Verbindung von ζωή und φῶς (Pfld., S. 475) erinnert die erste Stelle durchaus nicht, wohl aber die zweite an die paulinische ἀπολύτρωσις (§. 80, c) und an Marc. 10, 45. Anders wird der Zweck dieser Selbsthingabe (ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) bestimmt, wenn er Tit. 2, 14 als Reinigung von dem Sündenwesen der ἀνομία beschrieben wird (Vgl. 1, 15, wonach die Christen im Gegensatz zu den Ungläubigen καθαροί sind). Daß dies, als der mittelbare Erfolg des Todes Christi gedacht, nicht unpaulinisch ist, wie Baur, S. 339 meint, zeigt §. 81, b. 100, c, und Pfld. a. a. O. hat nicht nachgewiesen, daß es hier der unmittelbare sei; wenn aber darauf der Begriff der λύτρωσις angewandt wird (ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς), so erinnert dies allerdings mehr an die petrinische Lehrweise (§. 49, d). Ritschl II, S. 179 findet hier eine Combination der Typen des Passahopfers und des Bundesopfers, wozu doch der Context durchaus nicht veranlaßt.

6) Echt paulinisch ist der Glaube, welcher zum ewigen Leben führt, das auf Christo als dem Heilsmittler ruhende Vertrauen (I, 1, 16: πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ), welches nach 3, 13 (ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) erst die volle Heilszuversicht giebt, oder das Gott, dem Urheber des Heils, geschenkte Vertrauen (II, 1, 12. Tit. 3, 8). Daß II, 3, 15 die πίστις ἡ ἐν Χριστῷ auch von dem Glauben im Sinne von §. 107, a zu stehen scheint, hat nach §. 82, d. Anm. 12 seine Analogie auch in den älteren Briefen, wo ja ebenfalls jener ältere Glaubensbegriff neben dem in der Rechtfertigungslehre ausgeprägten hergeht. Viel häufiger allerdings, wie in ihnen (Vgl. §. 106, b. Anm. 6), erscheint die πίστις der Liebe und andern christlichen Tugenden coordinirt (I, 1, 14. 2, 15. II, 1, 13. 3, 10. Tit. 2, 2), sogar mit Voranstellung der Liebe (I, 4, 12), der Gerechtigkeit (II, 2, 22) oder der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (I, 6, 11). Allein einerseits zeigt I, 1, 5, wo der Glaube ausdrücklich als Quelle der Liebe bezeichnet wird, daß mit solchen Aufzählungen nicht nothwendig eine logische Coordination gegeben ist, und andererseits kann es zweifelhaft erscheinen, ob nicht in den meisten derselben an die Tugend der Treue zu

c) Wenn Tit. 3, 5 die Taufe (λουτρόν. Vgl. Eph. 5, 26) als Mittel der Errettung bezeichnet wird, so hat dieser Ausdruck zwar eine unmittelbarere Analogie bei Petrus (Vgl. §. 44, b), als in den paulinischen Briefen; allein die Art, wie diese Bedeutung der Taufe vermittelt gedacht wird, ist doch echt paulinisch. Denn die παλιγγενεσία ist nur ein anderer Ausdruck für die in der Taufe vollzogene Neuschöpfung, und wenn Baur, S. 340 es für eine dem Paulus fremde Bestimmung erklärt, daß die Erneuerung durch die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft wird, so ist das nach §. 84, a offenbar unrichtig [7]). Den heiligen Geist aber hat Gott ausgegossen durch Christum (v. 6), und er wohnt nun in uns (II, 1, 14). Er ist der Geist der Weissagung (I, 4, 1. Vgl. die προφητεῖαι: 1, 18. 4, 14), vor Allem aber echt paulinisch das Princip der Erneuerung (Tit. 3, 5: ἀνακαίνωσις. Vgl. Röm. 12, 2. Col. 3, 10) und des neuen Christenlebens, weil er die dazu nöthige Kraft und Liebe und Zucht im Menschen wirkt (II, 1, 7) und ihn seinen Beruf muthig zu erfüllen befähigt (v. 14) [8]). Auch hier wird

---

denken ist, von der πίστις I, 5, 12. II, 4, 7. Tit. 2, 10 steht (Vgl. πιστός I, 1, 12. 3, 11. II, 2, 2. 13). Auch wird ja in unsern Briefen nach §. 107, c ganz besonders die religiös-sittliche Beschaffenheit des Glaubens betont.

7) Allerdings wird in unserer Stelle auf die Errettung von dem Verderben reflectirt, nicht sofern die Sündenschuld dasselbe über den Menschen verhängt, sondern sofern der sündhafte Zustand des vorchristlichen Lebens (v. 3) dasselbe mit sich bringt, aber ganz analog ist Eph. 2, 5—8, und auch in den älteren paulinischen Briefen ist die Neuschöpfung ebenso nothwendig zum Heil wie die Rechtfertigung. Unpaulinisch freilich wäre es, wenn in v. 7 die Rechtfertigung als Folge der durch die Wiedergeburt beschafften Errettung (v. 5) oder der Geistesmittheilung (v. 6) erschiene (Vgl. Pfld., S. 476); allein diese Gedankenverbindung ist keineswegs indicirt. Vielmehr tritt in dem Absichtssatze nur die Hinweisung auf die Rechtfertigung ein, weil die Erlangung des ewigen Lebens (welche nach not. a das Correlat der σωτηρία v. 5 ist) hier als das Kindestheil bezeichnet werden soll, das echt paulinisch nur den auf Grund der Rechtfertigung Adoptirten zu Theil werden kann. Die Stellung der Rechtfertigung nach der Wiedergeburt involvirt also hier so wenig wie 1 Cor. 6, 11 oder Eph. 2, 15. 16 ein logisches Consequens, ist aber freilich nur möglich, weil beide als selbstständige göttliche Gnadenthaten gedacht sind, die in keinem Causalnexus stehen (Vgl. §. 84, d. Anm. 18. 101, a). Zu wesentlich demselben Resultat kommt Ritschl II, S. 334 f., der nur auffallender Weise S. 333 die Beziehung des λουτρόν auf die Taufe bestreitet und die Stelle aus durchaus nicht indicirten ATlichen Parallelen erklärt.

8) Offenbar ist der Geist gemeint mit der Kraft Gottes, durch welche er selbst den Christen für das Evangelium leiden (v. 8) und ihren Beruf ausrichten hilft (v. 12), weshalb auch geradezu die Gnade Gottes als das bezeichnet werden kann, was uns Kraft verleiht (2, 1), und Gott als der, welcher den Verirrten zur Buße verhilft (v. 25). Von der anderen Seite kann auch Christus als der bezeichnet werden, der die Christen kräftigt (I, 1, 12. II, 4, 17), dessen hülfreiches Geleit deshalb ihrem neuen Geistesleben (Vgl. §. 86, b) angewünscht wird (II, 4, 22). Zwar wird nur einmal das specifisch christliche εὐσεβῶς ζῆν als ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo charakterisirt (II, 3, 12: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Vgl. §. 84, b) und zweimal die Liebe als ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (I, 1, 14. II, 1, 13); daß aber der ganze reiche Vorstellungskreis, der sich im Paulinismus um diesen Begriff gebildet hat, unseren Briefen geläufig ist, zeigt II, 2, 11. 12, wo von dem Mitsterben mit Christo (Vgl. §. 84, c) das schließliche Mitleben und Mitherrschen mit ihm abhängig gemacht wird.

also durch die Gnade die *δικαιοσύνη* zuletzt auch factisch hergestellt (I, 1, 9. II, 4, 8. Tit. 1, 8), wenn auch dieselbe durch stetes Streben nach ihr (I, 6, 11. II, 2, 22) immer vollkommener verwirklicht werden muß. Aber die göttliche Gnade selber erzieht uns, wie auch die rechtverstandene heilige Schrift (II, 3, 16), zur Verleugnung der *ἀσέβεια* (oder der *ἀδικία*, vgl. II, 2, 19) und der *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*, d. h. des vorchristlichen Sündenlebens, sowie zum *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῆν* (Tit. 2, 11. 12). Daß hier der Gerechtigkeit die *εὐσέβεια* angereiht wird, welche den tiefsten Grund aller gottwohlgefälligen Lebensführung bilden muß, begreift sich nach §. 107, c von selbst. Eigenthümlich ist aber unsern Briefen der ihr voraufgeschickte Begriff der *σωφροσύνη*, d. h. der sittlichen Selbstbeherrschung, welche die Begierden (II, 4, 3) im Zaume hält (Vgl. 1, 7: *πνεῦμα σωφρονισμοῦ*)[9]).

d) Mit dem Dringen auf die Bewährung der gesunden Lehre in einem normalen christlich-sittlichen Leben hängt die Hervorhebung der guten Werke in unsern Briefen zusammen, die keineswegs an sich unpaulinisch ist, wenn man nur nicht mit Baur, S. 341 behauptet, daß in sie das Wesen des Christenthums gesetzt werde. Vielmehr ist es sicher echt paulinisch, daß, während der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande (Tit. 1, 16) zu jedem guten Werke untüchtig ist, er erst im Christenthum dazu geschickt (3, 1. II, 2, 21. 3, 17. Vgl. 2 Cor. 9, 8) und geneigt wird, sofern das Eigenthumsvolk Christi seinem Wesen nach ein *ζηλωτὴς καλῶν ἔργων* (Tit. 2, 14) und der Leiter der Gemeinde ein *τύπος καλῶν ἔργων* ist (2, 7. Vgl. I, 4, 12)[10]).

---

9) Sie wird nicht nur von den Bischöfen gefordert (I, 3, 2. Tit. 1, 8), sondern auch von den alten und jungen Männern (2, 2. 6), vor Allem von den Frauen (2, 5. I, 2, 9. 15. Vgl. II, 3, 6). Dahin gehören wohl auch die wiederholten Ermahnungen zur Nüchternheit (I, 3, 2. 11. Tit. 2, 2) und zur Enthaltsamkeit (1, 8), namentlich von übermäßigem Weingenuß (1, 7. 2, 3. I, 3, 3. 8). In den älteren Briefen steht σωφρονεῖν nur 2 Cor. 5, 13 von gesunden Sinnen im Gegensatz zum Wahnsinn und Röm. 12, 3 von dem gesunden Maßhalten in der Selbstschätzung. Ein verwandter Begriff ist die ἁγνεία, welche bald die Sittenreinheit überhaupt bezeichnet (I, 4, 12. 5, 22), bald speciell in geschlechtlicher Beziehung steht, wie §. 84, d. Anm. 14 (I, 5, 2. Tit. 2, 5). Dagegen ist nach I, 2, 15 mit der σωφροσύνη der ἁγιασμός verbunden, der nach II, 2, 21 durch Enthaltung von aller Unreinigkeit (besonders der Irrlehrer und der Abgefallenen) zu Stande kommt. Nur I, 5, 10 heißen die Christen schlechthin ἅγιοι. Andrerseits wieder verbindet sich mit der εὐσέβεια die σεμνότης (I, 2, 2, vgl. Phil. 4, 8) d. h. das Ehrbare und Würdevolle in der Erscheinung der christlichen Sittlichkeit. Auch sie wird von den alten Männern (Tit. 2, 2), wie von den Kindern (I, 3, 4), von den Diakonen und ihren Frauen (3, 8. 11), wie von den Lehrern der Gemeinde (Tit. 2, 7) gefordert. Vom äußeren Anstande, namentlich in der Kleidung (1 Tim. 2, 9), steht κόσμιος (3, 2).

10) Uebrigens scheint καλὰ ἔργα nicht nur in diesem allgemeinen Sinne (I, 5, 25), sondern auch speciell von Liebeswerken zu stehen, worin die Frauen (5, 10. Vgl. 2, 10), die Reichen (6, 18), aber auch alle Christen sich auszeichnen sollen (Tit. 3, 8. 14). Als die christliche Cardinaltugend erscheint nämlich auch hier die Liebe, welche daher I, 1, 5 (Vgl. v. 3) das intendirte Ziel der Warnung vor der ἑτεροδιδασκαλία ist, welche 1, 14. 2, 15. 4, 12. II, 1, 13 neben der πίστις als das Nothwendigste genannt wird (Vgl. not. b. Anm. 6), welche vor Allem der heilige Geist im Menschen wirkt (1, 7) und welche auch sonst unter den christlichen Tugenden besonders hervorgehoben wird (2, 22). Als

Auch in den älteren Briefen schließt die Zurückführung alles Heils auf die göttliche Gnade nicht aus, daß die Heilsvollendung von dem Verhalten des Menschen abhängig bleibt. Und zwar ist es, wie dort, zunächst zwar das Verharren im Glauben (σωθήσεται — ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει), aber zugleich das Verharren in dem neuen christlichen Leben (I, 2, 15), die treue Ausrichtung des dem Einzelnen gegebenen besonderen Berufs (4, 16: τοῦτο ποιῶν — σεαυτὸν σώσεις) und insbesondere die Geduld im Leiden (II, 2, 10, vgl. mit v. 11. 12), wodurch man die Errettung erlangt (Vgl. §. 98, b). Daher kann auch die Schrift durch ihre lehrende und erziehende Wirksamkeit zur σωτηρία führen, vorausgesetzt daß der Glaube dieselbe recht verstehen lehrt (3, 15. 16). Ebenso wird die Erlangung des ewigen Lebens I, 1, 16 vom Glauben abhängig gemacht und erscheint dasselbe 6, 12 als der Siegespreis des Kampfes, den der Glaube um seine Bewährung namentlich in diesen Zeiten seiner Gefährdung (Vgl. §. 107, b) zu kämpfen hat[11]. Vom Gesichtspunkte dieser Vergeltung aus kann die Frömmigkeit als Gewinn (I, 6, 6) und Nutzen bringend dargestellt werden (Vgl. 1 Cor. 13, 3. 15, 32), aber auch nicht sofern sie etwas verdient, sondern sofern sie eine Verheißung für dieses (Vgl. Eph. 6, 3) und für das zukünftige Leben hat (I, 4, 8), auf Grund derer man allein hier willig Mühsal und Schmach tragen kann (v. 10)[12]. Auch die Strafvergeltung richtet sich nach den Werken (II, 4, 14.

Erweisungen derselben erscheinen auch hier die ἐπιείκεια (I, 3, 3. Tit. 3, 2. Vgl. Phil. 4, 5), die jeden Anlaß zu Streit und Hader vermeidet (I, 3, 3. Tit. 3, 2: ἄμαχος. Vgl. II, 2, 22. 24. Tit. 1, 7), die πραότης (II, 2, 25. Tit. 3, 2) und die μακροθυμία (II, 3, 10. 4, 2), die den Zorn (I, 2, 8. Tit. 1, 7) und jeden Ausbruch desselben (I, 3, 3. Tit. 1, 7) unterdrückt, die Gastlichkeit (Tit. 1, 8. I, 3, 2. Vgl. 5, 10), die allen Geldgeiz (I, 3, 3. II, 3, 2) und alle Gewinnsucht ausschließt (I, 3, 8. Tit. 1, 7. Vgl. die Empfehlung der Genügsamkeit I, 6, 6—8), und die Fürbitte für alle Menschen (I, 2, 1. 5, 5). Vgl. §. 98, b.

11) Erinnert schon dies an die Form, in welcher Paulus auch sonst die Vergeltungslehre mit seiner Gnadenlehre vereinbar gefunden hat (§. 98, d), so heißt es II, 2, 5 ausdrücklich, daß der Siegerkranz nur ertheilt wird, wenn man νομίμως gekämpft hat, und nach 4, 8 wird der gerechte Richter den Kranz, der die menschliche Gerechtigkeit lohnt (Vgl. §. 65, c), denen geben, welche den guten Kampf (Vgl. auch I, 1, 18. II, 2, 3. 4 und dazu 2 Cor. 10, 4) treu durchgekämpft haben und in Folge dessen verlangend seiner Erscheinung entgegensehen. Hier in der Correlation zur menschlichen δικαιοσύνη ist natürlich die Umdeutung der göttlichen bei Ritschl II, S. 113 völlig unberechtigt, wie dieselbe denn auch von ihm nur auf eine dogmatische Reflexion gestützt wird.

12) Auffallender erscheinen die Stellen I, 3, 13 und 6, 19. Dort erwirbt die treue Ausrichtung eines speziellen Berufs (οἱ καλῶς διακονήσαντες) eine schöne Stufe d. h. freilich nicht eine höhere Stufe der Seligkeit (Pfld., S. 479), aber eine Stufe, auf der man zur Errettung emporsteigt (Vgl. 4, 16). Allein grade indem καὶ πολλὴν παῤῥησίαν ἐν πίστει hinzugefügt wird, erhellt, daß es sich dabei nur um die Bewährung des Glaubens handelt, dessen Zuversicht auf die Endvollendung mit seiner Bewährung wächst. Nach der andern Stelle speichern sich die, welche ihren Reichthum recht anwenden, eine gute Grundlage für die Zukunft auf, auf welche gleichsam fußend sie einst nach dem Preis des ewigen Lebens greifen können (Vgl. v. 12). Allein daß im Endgericht, wo über den Besitz des ewigen Lebens entschieden werden soll, nach den Werken gefragt wird, lehren auch die älteren Briefe (§. 98, e), und die Ausdrucksweise unserer Stelle ist sichtlich beherrscht durch

Vgl. 2 Cor. 11, 15), und 2, 12 wird die Aequivalenz derselben mit offenbarer Anspielung an einen Ausspruch Christi hervorgehoben (Matth. 10, 33). Obwohl alles dieses nicht unpaulinisch genannt werden kann, so muß doch zugegeben werden, daß das starke Hervortreten der Vergeltungslehre, wie schon die Anklänge an Aussprüche Christi zeigen, mehr an den urapostolischen Lehrtypus erinnert (Vgl. §. 51, d. 57, b). Namentlich erinnert die Art, wie nach II, 1, 16. 18 Christus dem Barmherzigkeit zu Theil werden läßt, der Erbarmen geübt hat, stark an Jac. 2, 13.

§. 109. Die Kirche und die Gemeindeordnung.

Auch unsere Briefe kennen trotz der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens eine Erwählung und Berufung Einzelner. a). Allein die Kirche ist nicht mehr die Gemeinschaft der Erwählten, sondern diese bilden nur den unerschütterlichen Grundstock derselben. b) Die Gemeinde leiten die Delegirten des Apostels durch Ermahnung und Unterweisung, durch Lehre und namentlich durch Fürsorge für die Reinerhaltung der Lehre in der Zukunft. c) Zur Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört aber vor Allem die Bestellung der Gemeindeämter des Episkopats und Diakonats, sowie die Disciplin über sie. d)

a) Echt paulinisch (Vgl. §. 88. 89) erscheint Tit. 1, 1 der Apostolat dazu bestimmt, in den Erwählten Gottes durch wirkungskräftige Verkündigung des Evangeliums den Glauben zu erzeugen (*ἀπόστολος — κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ*), wie es denn auch nach II, 2, 10 die Sache des Apostels ist, für die Heilsvollendung der Erwählten thätig zu sein [1]. Als der erste Schritt zur Realisirung und damit als Kennzeichen und Unterpfand der Erwählung erscheint auch 1, 9 die Berufung, die als von Gott ausgehend eine heilige heißt (*καλέσας κλήσει ἁγίᾳ*) und das ewige Leben gewährleistet (I, 6, 12). Auch hier ist Paulus der Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes (II, 1, 1. Tit. 1, 1. Vgl. I, 1, 1: *κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ*), sofern Christus ihn in seine *διακονία* zu dem bezeichneten Zwecke einsetzte (I, 1, 12) [2].

---

das Gedankenspiel, daß der, welcher hier seine Schätze recht ausgibt, sich Schätze im Himmel sammelt, was deutlich an einen Ausspruch Christi anklingt (Matth. 6, 20).

1) Ob II, 1, 9 die göttliche Vorherbestimmung (πρόθεσις) sich auf die Bestimmung Einzelner zum Heil oder nur auf den ewigen Heilsrathschluß Gottes überhaupt bezieht, kann zweifelhaft erscheinen, obwohl der ausdrückliche Gegensatz gegen die eigenen Werke und der ganze Context, welcher dem Einzelnen die Gewißheit geben soll, daß Gott in Folge der auf Grund seines eigenen ewigen Vorsatzes erfolgten Berufung ihm auch die Kraft verleihen wird zur Lösung der ihm gestellten Aufgabe (v. 8), entschieden für die erstere Auffassung spricht. Wenn I, 5, 21 die Rede ist von ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι, so steht ἐκλεκτός hier im Sinne von: auserlesen, wie Röm. 16, 13.

2) Es entspricht der paulinischen Lehre von dem göttlichen Vorhererkennen (Vgl. §. 88, c), wenn es heißt, daß Christus den ehemaligen Lästerer und Verfolger (Vgl. 1 Cor. 15, 9) für treu erachtete, weil er erkannte, daß derselbe in Unwissenheit gehandelt (I, 1, 12. 13), wie er denn auch II, 1, 3 von sich bezeugt, daß er Gott in reinem Gewissen gedient habe von den Voreltern her. Das schließt natürlich nicht aus, daß es

Je entschiedener somit die eigenthümlich paulinische Erwählungslehre hervortritt, um so weniger wahrscheinlich ist es, daß unsere Briefe einen mit ihr unvereinbaren Universalismus lehren sollten, wie Baur, S. 347 meint. Allein in der Stelle I, 2, 4 begründet die Hinweisung auf den allerdings das Heil aller Menschen intendirenden Liebeswillen Gottes lediglich die Wohlgefälligkeit einer Niemanden ausschließenden Fürbitte (v. 1—3), kann aber eben darum nicht den zum Heil bestimmenden Erwählungsrathschluß meinen, wie sie denn auch, ganz wie der echt paulinische Universalismus des göttlichen Heilsrathschlusses (Röm. 3, 29), auf die Einheit Gottes und des von ihm geordneten Heilsmittlers gestützt wird (v. 5). Dagegen wird 4, 10 ausdrücklich ein Unterschied gemacht zwischen dem Sinn, in welchem Gott der σωτήρ aller Menschen und in welchem er der σωτήρ der (erwählten) Gläubigen ist (μάλιστα πιστῶν), und dieser kann nur darin bestehen, daß er nur für diese wirklich ist, was er für jene seiner Liebe nach sein möchte (2, 4). In der Stelle Tit. 2, 11 endlich soll das πᾶσιν ἀνθρώποις lediglich die pädagogische Absicht der göttlichen Heilsoffenbarung als für alle Classen und Stände verbindlich darstellen, nachdem die speciellen Vorschriften für dieselben v. 1—10 im Einzelnen besprochen sind.

b) In den älteren Briefen besteht die Gemeinde aus lauter Erwählten (Vgl. §. 92, a. Anm. 2). In der Stelle II, 2, 20 dagegen wird auf das Haus Gottes d. h. die Kirche [3]) der Satz angewandt, daß in jedem Hause es sehr mannigfaltige Geräthe gebe und insbesondere einen Grundunterschied zwischen solchen, die zu ehrenvollem und die zu unehrenhaftem Gebrauche bestimmt sind (Vgl. Röm. 9, 21). Daß aber die σκεύη εἰς τιμήν wirklich die Erwählten sind und darum diese nur einen Theil der Gemeinde (wenn auch ihren eigentlichen Grundstein) ausmachen, liegt unzweideutig im Zusammenhange mit v. 19 [4]). Daher trägt auch dieser Grundstein die Siegelinschrift:

---

lauter Gnade und Erbarmen war, wenn Christus trotz der Größe seiner Schuld ihn zum Apostel annahm (I, 1, 13. 14), wie ja das ihm als dem Ersten unter den Sündern (Vgl. Eph. 3, 8) erwiesene Erbarmen ausdrücklich als für alle Folgezeit vorbildlich betrachtet wird (v. 15. 16).

3) Nach I, 3, 15 ist die Kirche (ἐκκλησία θεοῦ, wie 3, 5. 5, 16 auch die Einzelgemeinde heißt) das οἶκος θεοῦ d. h. aber nicht der Tempel Gottes im Sinne von §. 92, a Baur, S. 342), sondern das Hauswesen Gottes (Vgl. Eph. 2, 19: οἰκεῖοι θεοῦ), in welchem Gott der Hausherr (II, 2, 21: δεσπότης) und die Bischöfe als seine Verwalter fungiren (Tit. 1, 7: οἰκονόμοι θεοῦ, wie 1 Cor. 4, 1. 9, 17). In andrer Beziehung heißt die Gesammtgemeinde das Eigenthumsvolk (2, 14: λαὸς περιούσιος. Vgl. §. 45, a) Christi, was einfach auf der κυριότης desselben beruht.

4) Die hergebrachte Auslegung dieses Verses (Vgl. selbst noch Pfld., S. 469, dessen aus ihr gezogene Folgerungen daher nicht völlig zutreffen) übersieht, daß im Gegensatz zu denen, deren Glaube durch die Irrlehrer umgestürzt zu werden vermag (v. 18), der dennoch feststehende Grundstein Gottes (ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν) nur derjenige Theil der Gemeinde sein kann, bei welchem ein solches ἀνατρέπειν nicht möglich ist, weil er auf Grund der Erwählung in aller Versuchung bewahrt wird. In diesem Bilde ist die Kirche, wie §. 92, b, als ein Bauwerk Gottes gedacht, allein die Wendung desselben, wonach das unerschütterliche Fundament nicht mehr Christus, sondern die Gemeinschaft der Erwählten ist, folgt von selbst daraus, daß nur die Erwählten den unwandelbaren Bestand der Gemeinde bilden, und entspricht der ebenfalls der Zeitlage entsprechenden

„der Herr hat die Seinen erkannt", wie nach not. a. Anm. 2 alle Erwählung auf dem göttlichen Vorhererkennen beruht, während die zweite Siegelinschrift darauf hinweist, daß nur in dem steten Sichscheiden von aller Ungerechtigkeit (der σκεύη εἰς ἀτιμίαν. Vgl. v. 21) die subjective Bürgschaft für die Zugehörigkeit zu diesem θεμέλιος liegt, die objectiv in der göttlichen Erwählung beruht. Der Grund dieser Abweichung von dem älteren Paulinismus liegt klar zu Tage in den Erfahrungen, welche unsere Briefe voraussetzen. Es waren Fälle vorgekommen, daß Einzelne sich vom rechten Wege abgewandt hatten und dem Satan gefolgt (I, 5, 15), vom Teufel [5]) in seiner Schlinge gefangen waren (II, 2, 26), daß Einzelne, selbst nachdem bei ihnen das schärfste Zuchtmittel (Vgl. 1 Cor. 5, 5) angewandt war (I, 1, 20), dennoch völlig von der Wahrheit abgekommen waren (II, 2, 17. 18), und noch größerer Abfall stand zu befürchten, wenn erst die I, 4, 1 geweissagten Teufelslehren hervortreten würden. Jeder Sectirer aber, der alle Zurechtweisung zurückwies, verurtheilte sich damit selbst als einen unverbesserlichen Sünder (Tit. 3, 10. 11). So war es klar, daß nicht alle Glieder der Gemeinde Erwählte waren, daß es auch solche in den Gemeinden gab, die sich durch ihren definitiven Abfall als σκεύη εἰς ἀτιμίαν erwiesen [6]).

c) Die Situation der Pastoralbriefe bringt es mit sich, daß neben Paulus besonders seine Schüler als die von ihm beauftragten Leiter der Gemeinde erscheinen [7]). Als solche empfangen sie von ihm Instructionen, wie sie die alten und jungen Männer, die alten und jungen Frauen [8]) (letztere durch

---

Vorstellung, wonach die Gemeinde selbst nicht mehr Empfängerin, sondern Bewahrerin der Wahrheit ist (I, 3, 15: στῦλος καὶ ἑδραίωμα τ. ἀληθ.).

5) Im Unterschiede von den Gefangenschaftsbriefen (§. 104, b. Anm. 4) treten hier also wieder beide Namen auf. Eigenthümlich ist unseren Briefen, daß διάβολος häufig adjectivisch vorkommt (I, 3, 11. II, 3, 3. Tit. 2, 3: verleumderisch) und demnach I, 3, 6. 7 auch appellativisch von dem Verleumder, da weder das κρίμα noch der ὀνειδισμός eine natürliche Beziehung auf den Teufel zuläßt. Nach 4, 1 sucht der Teufel durch seine πνεύματα πλάνα (δαιμόνια) die Gläubigen zum Abfall zu verleiten.

6) Wie sich unsere Briefe das ursprüngliche Verhältniß dieser Glieder zur Gemeinde gedacht und wie sie sich in Folge dessen mit dem paulinischen Begriff der Berufung auseinandergesetzt, der dann in seiner technischen Ausprägung (§. 88) nicht wohl mehr festzuhalten ist, darüber finden wir keine Andeutung.

7) Wie Paulus ein δοῦλος θεοῦ ist (Tit. 1, 1), so ist Timotheus ein δοῦλος κυρίου (II, 2, 24. Vgl. Phil. 1, 1. Col. 4, 12), ein διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ (I, 4, 6. II, 4, 5. Vgl. Col. 1, 7. 4, 7), der im Kriegsdienste Christi (I, 1, 18. II, 2, 3) oder in der Arbeit Gottes steht (II, 2, 15). Dagegen scheint das ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ I, 6, 11 nach der folgenden Ermahnung und II, 3, 17 nur den Christenstand im Allgemeinen zu bezeichnen. Daß aber der 1. Tim.-Brief im Unterschiede von den beiden andern in der Person des Timotheus bereits den bischöflichen Primat zur Geltung bringen will (Pfld., S. 471 f.), ist doch in keiner Weise zu begründen, zumal die Vollmachten der Apostelschüler in den beiden andern Briefen theilweise noch umfassendere sind (s. not. d).

8) Die Frauen sollen angewiesen werden, durch willige Unterordnung unter die Männer, durch Liebe zu Mann und Kind, durch Keuschheit und Wirthschaftlichkeit dafür Sorge zu tragen, daß das Wort Gottes nicht gelästert werde (Tit. 2, 4. 5). Ganz wie §. 94, d wird das öffentliche Auftreten als damit unvereinbar ihnen untersagt (I, 2, 11. 12) und das Vorbeten in der Gemeinde (das also noch an kein Amt gebunden erscheint) den Män-

Vermittlung älterer Frauen, vgl. not. d) auf Grund der gesunden Lehre ermahnen sollen (Tit. 2, 1—6. I, 5, 2), und ebenso die verschiedenen Stände in der Gemeinde[9]). Vor Allem aber ist ihre Aufgabe die *διδασκαλία* (I, 4, 13. 16. 6, 2. Tit. 2, 7. Vgl. II, 4, 2: *διδαχή*); auf Grund des ihm verliehenen *χάρισμα* (I, 4, 14. II, 1, 6) hat Timotheus das Wort zu verkündigen (II, 4, 2. Vgl. 1, 8), er treibt das Werk eines Evangelisten (4, 5. Vgl. Eph. 4, 11). Dabei kommt es natürlich überall darauf an, daß der Schüler der Lehre des Meisters nachfolgt, sich durch sie in allem seinem Lehren bestimmen läßt (I, 4, 6. II, 3, 10. 14). Die wichtigste Sorge unserer Briefe ist aber, wie für die Zukunft die Reinerhaltung der Lehre in der Kirche, welche ja der Pfeiler und die Grundveste der Wahrheit ist (I, 3, 15), gesichert werden soll. Es soll die Lehrthätigkeit fortan nicht mehr der freien Uebung der Begabten überlassen bleiben (wie §. 92, c), sondern es sollen die Apostelschüler zuverlässige Männer aussuchen, welche sie ebenso mit der Führung des Lehramts beauftragen, wie der Apostel seine Schüler damit beauftragt hat (Vgl. die *παραθήκη*: I, 6, 20. II, 1, 14), damit diese fähig werden, für die weitere Fortpflanzung der Wahrheit Sorge zu tragen (II, 2, 2), wobei natürlich auch auf die formelle Begabung zur Lehrthätigkeit Rücksicht genommen werden wird. Um nun weiter den Einfluß der so mit dem Lehramt Beauftragten auf die Gemeinden zu sichern, wird empfohlen, bei der Wahl der Bischöfe auf Lehrtüchtigkeit zu sehen (I, 3, 2. Vgl. II, 2, 24: *διδακτικός*) und die in der Lehre thätigen Presbyter zu bevorzugen (I, 5, 17), so daß immer mehr die Aemter der Lehre und der Gemeindeleitung auf denselben Personen ruhen und sich gegenseitig fördern, da auch die rechte

---

nern vorbehalten, die freilich dazu in der rechten Stimmung und Verfassung sein müssen (v. 8). Diese Unterordnung der Frauen wird aber nicht nur, wie §. 94, c, dadurch begründet, daß der Mann zuerst geschaffen ist (v. 13), sondern auch dadurch, daß das Weib durch Verführung zuerst gefallen ist (v. 14. Vgl. übrigens 2 Cor. 11, 3). Ihre Kleidung soll ehrbar und einfach sein, ihr Schmuck in guten Werken bestehen (Tit. 2, 3. I, 2, 9. 10). Ihre eigentliche Lebensaufgabe, in deren Erfüllung sie, abgesehen von der allgemeinen Christenpflicht (ἐὰν μείνωσιν — σωφροσύνης), die Heilsvollendung zu erstreben haben, ohne nach einem über ihre Sphäre hinaus liegenden Wirkungskreise zu suchen (Vgl. v. 11. 12), ist die τεκνογονία (v. 15). Wenn 5, 14 verlangt wird, daß die jüngeren Weiber heirathen, Kinder zeugen und wirthschaften sollen, um böser Nachrede zu entgehen, so zeigt v. 15, daß Fälle vorgekommen waren, wo dieselbe keineswegs ohne Grund war, und daß daher die Ermahnung zum Heirathen dieselben Motive hat, wie §. 95, b. Doch scheint solchen Erfahrungen gegenüber überhaupt die Hochschätzung des Cölibats der Erwägung seiner Gefahren Platz gemacht zu haben und demgemäß die Naturgemäßheit der Ehe stärker betont zu sein. Das Eheverbot wird I, 4, 3 ausdrücklich als teuflische Irrlehre gebrandmarkt.

9) So zeigt I, 6, 17—19, wie die Reichen zur Demuth und guten Anwendung ihrer Güter anzuleiten sind, Tit. 2, 9. 10. I, 6, 1, wie die Sklaven durch Ehrfurcht, Gehorsam und Treue dem Christenthum Ehre machen sollen. Es wird auch bereits 6, 2 der Fall ins Auge gefaßt, daß die Sclaven ihre gläubigen Herren sich als christliche Brüder in falscher Weise gleichgestellt achten, und ganz in paulinischem Sinne von ihnen gefordert, daß sie denselben nur um so eifriger in einer ihnen wahrhaft wohlthuenden Weise (Vgl. Eph. 6, 7) dienen sollen, weil sie ihnen im Glauben und in der Liebe verbunden sind (Vgl. Philem. v. 11—16).

Leitung der Gemeinde nur auf Grund der reinen Lehre erfolgen kann (Tit. 2, 1). Von dem Bischof wird daher verlangt, daß er festhalte an dem der (empfangenen) Lehre gemäßen, glaubwürdigen Worte (1, 9).

d) Zu der Ordnung der Gemeindeverhältnisse gehört überhaupt die Sorge für die rechte Besetzung der Gemeindeämter[10]). Daß es die Gemeindeältesten sind, welche hier den paulinischen Namen der ἐπίσκοποι (Phil. 1, 1) führen, zeigt deutlich Tit. 1, 5. 7 (Vgl. auch Act. 20, 28 mit v. 17). Auf ein vorgeschrittenes Stadium der Gemeindeentwicklung weist es hin, daß bereits vor der Anstellung von Neophyten gewarnt werden kann, sofern dieselben leicht durch solche Bevorzugung zum Hochmuth verleitet werden (I, 3, 6). Den Gemeindeleitern, sofern sie zugleich berufsmäßig das Lehramt üben (Vgl. not. c), wird unter gleicher Begründung, wie 1 Cor. 9, die Verpflegung durch die Gemeinde zugestanden (5, 17. 18). Die apostolischen Gehülfen sollen die Disciplin über die Presbyter führen, streng aber gerecht, sie sollen vorsichtig in der Wahl, aber unnachsichtig in der Disciplin sein (5, 19—22). Aus v. 22 erhellt, daß sie die Presbyter durch Handauflegung weihen sollen, wie sie selbst durch Handauflegung des Presbyteriums und des Apostels geweiht sind (4, 14. II, 1, 6)[11]). In gleichem Sinne, wie die Erfordernisse zum Episcopat, werden I, 3, 8—13 die zum Diaconat (Vgl. §. 106, a) erörtert. Bei der Bestellung der Diaconen ist gleichfalls eine sorgfältige Prüfung nothwendig (v. 10), bei der namentlich auch ihre Frauen in Betracht kommen (v. 11), die ihnen in ihrem Beruf vielfach zur Hand gehen müssen. Zu den kirchlichen Beamten gehören auch die Wittwen, von deren Bestellung I, 5, 9—16 gehandelt wird. Ihnen scheint die

---

10) Handelt es sich für Creta (Tit. 1, 5) um die erstmalige Einsetzung des Aeltestenamts, so ist für die Gemeinde zu Ephesus, welche längst ihre πρεσβύτεροι hatte (Act. 20, 17), bereits der Fall späterer Neuwahlen ins Auge gefaßt (I, 3, 1. 2). Handelt dort der apostolische Gehülfe auf Befehl des Apostels ganz selbstständig, so weisen auch hier die ihm gegebenen Vorschriften über die Erfordernisse zum Gemeindeamt darauf hin, daß er mindestens die Gemeindewahl zu leiten und auf die rechten Männer zu lenken hat. Die Erfordernisse für den Episcopat (I, 3, 2—7. Tit. 1, 6—9) sind zunächst die der allgemeinen christlichen Sittlichkeit; denn die Gewählten müssen einen fleckenlosen Ruf haben in der Gemeinde und außerhalb derselben; sie müssen sodann gezeigt haben, daß sie ihrem eigenen Hause wohl vorstehen können, um der Kirche Gottes vorstehen zu können. Diejenigen, deren Kinder ungläubig oder ungehorsam sind und ein schwelgerisches Leben führen, werden vom Gemeindeamt ausgeschlossen. Wenn von den Gemeindebeamten verlangt wird, daß sie nur einmal verheirathet gewesen sein dürfen (I, 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6), so wird damit nur dem Makel der Unenthaltsamkeit, welcher im Bewußtsein der Zeit der zweiten Ehe anhaftete, Rechnung getragen.

11) Aus beiden Stellen folgt übrigens, daß durch die Handauflegung, welche nach §. 41, d als Symbol des auf sie bezüglichen Gebetes zu denken ist, wirklich die Gabe der Amtstüchtigkeit mitgetheilt wird, was Ritschl, a. a. O., S. 386. 387 zu übersehen scheint. Dies steht aber nicht mit 1 Cor. 12, 11 im Widerspruch, wenn sie bereits auf Grund einer vorhandenen Begabung (Vgl. Act. 6, 3 und dazu §. 41, c) durch die Prophetenstimmen, deren I, 1, 18. 4, 14 gedacht ist, zu ihrem Amte designirt waren, und nur die daraus erwachsende Tüchtigkeit zu dem besondern ständig zu übenden Amte ihnen durch die Ordination mitgetheilt wird.

Aufsicht über den weiblichen Theil der Gemeinde übertragen zu sein (Vgl. Tit. 2, 4)[12]).

§. 110. Das Gemeindebekenntniß.

Die letzten Zeiten, in denen dem Glauben und der christlichen Sittlichkeit schwere Gefahren drohen und der Geduld immer neue Proben gestellt werden, stehen nahe bevor. a) Die Gemeinde aber wartet der Erscheinung ihres angebeteten göttlichen Herrn, der das Gericht halten und sie in sein himmlisches Reich einführen wird. b) Die Aussagen über ihn nehmen in unsern Briefen bereits die stereotype Form des aus paulinischer Verkündigung hervorgewachsenen Gemeindebekenntnisses an. c) Auch in den großen Doxologien derselben mündet der Paulinismus in die liturgische Form des Gemeindebekenntnisses aus. d)

a) Die Gemeinde lebt noch in dem vormessianischen Weltalter (Tit. 2, 12: *ὁ νῦν αἰών = ὁ αἰὼν οὗτος*), welches den Charakter des Irdischen in seiner Entgegensetzung gegen das Göttliche (I, 6, 17. II, 4, 10) trägt (Vgl. noch I, 4, 8: *ἡ νῦν ζωὴ καὶ ἡ μέλλουσα*). Die letzten Zeiten (*ὕστεροι καιροί*) stehen noch bevor und werden in Folge der Verführung durch Irrgeister und Teufelslehren (Vgl. §. 63, c) einen großen Abfall vom Glauben bringen (I, 4, 1. II, 4, 3. 4)[1]). Besonders schwer werden die letzten

---

12) Diese Wittwen sollen mindestens 60 Jahr alt, nur einmal verheirathet gewesen, guten Rufs und in Liebeswerken erprobt sein (I, 5, 9. 10). Jüngere Wittwen werden ausdrücklich ausgeschlossen, weil sie in Gefahr stehen, entweder durch eine zweite Ehe die in ihrem Berufe Christo gelobte Treue zu brechen (v. 11. 12), oder in der Ehelosigkeit den Versuchungen der sich wieder regenden Fleischeslust zu verfallen (v. 14, 15). Auch kann bei ihrer Jugend gerade diese Stellung und Thätigkeit ihnen gefährlich werden (v. 13). Nach v. 16 scheinen diese Wittwen nur ein Recht auf Gemeindeverpflegung zu haben, wenn es ihnen an Angehörigen mangelt, die für sie sorgen können. Dagegen handelt es sich I, 5, 3—8 lediglich um die geordnete Unterstützung der Wittwen, welche die gewöhnlichsten Objecte der kirchlichen Armenpflege sind. Dieselbe soll nur eintreten, wenn sie wirklich ganz vereinsamt (ὄντως χῆραι) und darum völlig hilflos (v. 3. 4. 8), aber auch nur, wenn sie der Unterstützung von Seiten der Gemeinde würdig sind und nicht durch sittenloses Leben dieselbe verscherzen (v. 5—7).

1) Wenn auch die Teufelslehren (I, 4, 1), welche principiell die Ehe und den Speisegenuß verbieten (v. 3), erst als zukünftig auftretend gedacht zu werden scheinen, so muß doch eine falsche Askese schon in dem Gesichtskreise unserer Briefe gelegen haben (I, 4, 8: ἡ σωματικὴ γυμνασία. Vgl. 5, 23. Tit. 1, 14: ἐντολαὶ ἀνθρώπων). Wenn ihr gegenüber geltend gemacht wird, daß dem Reinen alles rein sei (Tit. 1, 15) und daß Alles von Gott dem Menschen zum Genuß dargeboten werde (I, 6, 17. Vgl. 4, 3), so ist das genau der von Paulus vertretene Grundsatz der christlichen Freiheit in den Adiaphoris (Vgl. §. 93, c). Vor Allem aber wird wie dort betont, daß Alles von Gott Geschaffene gut und nichts verwerflich sei, wenn es nur mit Danksagung empfangen wird (4, 3. 4). Auffallen kann nur, daß die Speise nach v. 5 erst durch Wort Gottes und Gebet geheiligt wird. Allein für den Christen (v. 3), der in seinem ganzen Leben gottgeweiht sein soll, handelt es sich nicht darum, ob etwas an sich rein und gut ist, sondern ob es auch die Weihe empfangen hat, die es ihm als dem Geweihten homogen macht. Wenn nun

Tage sein, in denen ein greuliches Sittenverderben einreißen wird, das selbst unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich birgt (3, 1—5), und diese Tage werden die Leser nicht nur erleben, wie aus den mit Bezug darauf an sie gerichteten Belehrungen (I, 4, 3—5) und Ermahnungen (II, 3, 5) hervorgeht, sondern es zeigen sich schon ihre Vorboten (v. 6—8). Die nach §. 98, a von Paulus erwarteten Drangsale der letzten Zeit nehmen also, dem Gesichtskreise unserer Briefe entsprechend, die Gestalt schwerer Gefährdungen des reinen Glaubens und des sittlichen Lebens an. Das schließt aber nicht aus, daß auch äußere Drangsale den Christen bevorstehen. Wenn 3, 12 nur im Allgemeinen auf die factische Nothwendigkeit des Leidens für die Christen hingewiesen wird (Vgl. §. 62, b), so erscheint dasselbe 2, 12 ganz wie §. 86, c als Consequenz der Lebensgemeinschaft mit Christo, weshalb neben der *πίστις* und *ἀγάπη* die *ὑπομονή* als Charakteristikum der Christen erscheint (Tit. 2, 2. II, 3, 10. I, 6, 11: *πραϋπάθεια*)[2]). Je schwerer aber die Zeiten sind, um so fester hat sich die Gemeinde zusammenzufassen in dem, was sie auf Grund ihres Glaubens von der Zukunft erwartet (Tit. 2, 13).

b) Der Briefempfänger wird voraussichtlich noch die Erscheinung Christi erleben, da er sich bis zu derselben unsträflich bewahren soll (I, 6, 14) und bei ihr beschworen wird, sein Amt treu zu erfüllen (II, 4, 1). Erfolgen wird sie ebenso zu der von Gott bestimmten Zeit (I, 6, 15: *καιροῖς ἰδίοις*), wie die Kundmachung (Tit. 1, 3. I, 2, 6) des in seiner ersten Erscheinung gegebenen Heils, die ebenso wie die letzte als *ἐπιφάνεια* bezeichnet wird (II, 1, 10). Mit ihr ist der Gerichtstag gekommen (*ἡ ἐκείνη ἡμέρα*: 1, 12. 18. 4, 8. Vgl. §. 64, b), an welchem Christus, als Richter der Lebendigen und Todten (4, 1. 8), die Vergeltung ertheilt (Vgl. 1, 16. 18. 4, 14); mit ihr beginnt aber auch das himmlische Reich Christi (4, 1. 18), weshalb alle, die in dasselbe hineingerettet zu werden hoffen dürfen, auf seine Erscheinung sich freuen (v. 8). Sahen wir schon in den Gefangenschaftsbriefen die Vorstellung der älteren Briefe, wonach in dem vollendeten Gottesreich das Mittlerthum Christi aufhört, verschwinden (§. 103, b), so ist das vollendete Reich hier bereits völlig ein Reich Christi geworden, der bei der Erscheinung seiner Herrlichkeit (Vgl. 98, a) ausdrücklich als unser großer Gott und Erretter bezeichnet wird (Tit. 2, 13), was Geß, S. 330, Schenkel, S. 357 vergeblich bestreiten, und mit einer Doxologie gefeiert (II, 4, 18), die Schenkel, S. 358 sogar auf Gott beziehen will. Sein Name ist es, den die Gemeinde bekennt und anruft (2, 19. 22), der neben Gott (4, 1. Vgl. 2, 14) und

---

die ἔντευξις (Vgl. 2, 1) nichts anderes sein kann als das v. 3. 4. geforderte Dankgebet, durch welches er seinerseits die Speise zu einer geweihten macht, so kann das Gotteswort wohl nur das bei der Schöpfung gesprochene Segenswort sein (Gen. 1, 29), durch welches Gott seinerseits die Speise dem Menschen bestimmt und daher ihren Gebrauch zu einem ihm wohlgefälligen gemacht hat.

2) Im zweiten Timotheusbrief wird, seiner Situation entsprechend, insbesondere die Pflicht, für das Evangelium zu leiden, nachdrücklich betont (1, 8. 2, 3. 4, 5), in welcher Paulus das Vorbild gegeben hat (2, 9. 10. 3, 11). Der Obrigkeit gegenüber aber, von welcher event. dies Leiden verhängt wird, wird nicht nur, wie §. 94, a, Gehorsam gefordert (Tit. 3, 1), sondern auch die Fürbitte für sie, die nach I, 2, 1. 2 bereits eine kirchliche zu sein scheint.

seinen auserlesenen Engeln (I, 5, 21) zum Zeugen angerufen wird. Hat alles dies auch in dem, was die älteren Briefe von der κυριότης Christi lehren (§. 76, b), bereits seinen Vorgang, so dürfte den unsrigen doch die Art eigenthümlich sein, wie II, 1, 18. 2, 19 dicht neben einander κύριος von Gott (Vgl. I, 6, 15) und Christo gebraucht wird [3]).

c) Vergeblich sucht man in unseren Briefen außer den not. b erörterten Bezeichnungen für die göttliche Herrlichkeit des erhöhten und wieder erscheinenden Christus eigentlich dogmatische Aussagen über seine Person. Dagegen hat sich in der Bezeichnung seines Kommens in die Welt (I, 1, 15) als einer der Wiederkunft analogen Epiphanie (II, 1, 10) die Vorstellung von ihm als einer präexistenten Person bereits ihren plastischen Ausdruck gegeben. Von den Thatsachen seines geschichtlichen Lebens werden 2, 8 die Auferstehung und die Abstammung aus dem Samen Davids in so aphoristischer und doch so abgerundeter Weise zusammengestellt und mit dem feierlichen μνημόνευε eingeleitet, daß dies bereits eine stereotype Form geworden sein muß, in welcher die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Jesu begründete [4]). Unzweifelhaft aber haben wir in der Stelle I, 3, 16, wie der beziehungs-

3) An Stellen wie II, 2, 7. 14. 3, 11. 4, 17 kann man zweifeln, ob mit ὁ κύριος Gott oder Christus gemeint ist, doch steht es 1, 16. 18. 2, 19. 22. 24. 4, 8. 14. 18. 22 wohl sicher von Christo, aber nur im zweiten Timotheusbrief. Dagegen heißt derselbe I, 1, 14. II, 1, 8 ὁ κύριος ἡμῶν, I, 6, 3. 14 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός und I, 1, 2, 12. II, 1, 2 Χριστός Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν; die Formel κύριος Ἰησοῦς Χριστός kommt nur fünf Mal in sehr zweifelhaften Varianten vor. Ueberhaupt zeigen die Benennungen Christi im Vergleich mit §. 76, a. 100, c. Anm. 8 einige Abweichungen. Der bloße Name Jesus ist ganz verschwunden, Ἰησοῦς Χριστός ist gesichert wohl nur II, 2, 8. Tit. 2, 13. 3, 6 und in der oben angeführten Zusammensetzung mit ὁ κύριος ἡμῶν. Auch das bloße ὁ Χριστός kommt nur noch I, 5, 11 vor; dagegen scheint Χριστὸς Ἰησοῦς das herrschende zu sein. Ganz gesichert ist es wohl I, 1, 15. 2, 5. 4, 6 und stets (neun Mal) in der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; es dürfte aber auch in den elf Stellen, wo die Codd. zwischen Ἰησοῦς Χριστός und Χριστὸς Ἰησοῦς schwanken, meist vorzuziehen sein. Auch hier wird der Eine Gott Christo gegenübergestellt, freilich nicht als dem Einen Herrn, wie §. 76, c. 100, c. Anm. 8, aber als dem Mittler zwischen Gott und Menschen, dem Menschen Christus Jesus (I, 2, 5), was in der Sache auf dasselbe herauskommt, da Christus eben als der Herr der Heilsmittler ist. Dabei ist aber zu erwägen, daß die Einheit Gottes nicht hervorgehoben wird im Gegensatz zur Gottheit Christi, sondern zur Begründung seines einheitlichen, universellen Liebeswillens (v. 4 und dazu §. 109, a).

4) Doch ist nicht zu übersehen, daß es gerade die beiden Momente sind, durch welche Paulus nach Röm. 1, 3. 4 (Vgl. §. 77, a. b) die Gottessohnschaft Christi begründete, und daß die Stelle sich dabei ausdrücklich auf das paulinische Evangelium beruft. Schwerlich wird das schöne Bekenntniß, das Timotheus vor vielen Zeugen abgelegt hat (I, 6, 12), etwas wesentlich anderes enthalten haben (Vgl. die paulinische ὁμολογία Röm. 10, 9. Phil. 2, 11), und wenn es v. 13 heißt, daß Christus dasselbe vor Pontius Pilatus bezeugt hat, so ist dabei wohl an das Bekenntniß seiner Messianität (Marc. 15, 2) zu denken. Auch diese in feierlicher Beschwörung vorkommende Hinweisung auf eine geschichtliche Thatsache aus dem Leben Christi deutet wohl auf eine bereits stehend gewordene Form hin, in welcher die Gemeinde ihr Grundbekenntniß durch die Berufung auf den ersten Bekenner desselben rechtfertigte.

lose Anfang (lies ὃς statt θεός) und das dreifache Paar kurzer gleichklingender Parallelsätze zeigt, ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges, in welchem die Gemeinde ihr Bekenntniß zu Christo aussprach und vielleicht soll das ὁμολογουμένως ausdrücklich darauf hinweisen. Das ἐφανερώθη ἐν σαρκί deutet ganz wie der Begriff der ἐπιφάνεια auf ein höheres übermenschliches Subject hin, das früher nicht ἐν σαρκί existirte und erst in Folge seines Kommens ἐν σαρκί offenbar geworden ist. Der Gegensatz von ἐν σαρκί und ἐν πνεύματι erklärt sich am natürlichsten aus Röm. 1, 3. 4 (§. 78, d), wonach dann das ἐδικαιώθη wohl auf die Rechtfertigung seines Anspruchs auf die Messianität hinweist, die ihm in der Auferstehung zu Theil ward. Bei dem ὤφθη ἀγγέλοις denkt man am natürlichsten an seinen Eintritt in die himmlische Welt, wo er den Engeln als der Erhöhte erschien, während er auf Erden als solcher unter den Völkern verkündet wurde (ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν). Dem Glauben, den er in der Welt fand (ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ), entspricht endlich in umgekehrter Ordnung die Verherrlichung, die ihm in der göttlichen δόξα zu Theil ward (§. 76, d) nachdem er zum Himmel erhoben war (ἀνελήφθη ἐν δόξῃ). Auch hier ist also das Gemeindebekenntniß, in welches die Summe des Heilsgeheimnisses zusammengefaßt wird, aus der paulinischen Verkündigung herausgewachsen.

d) Mit Beziehung auf Christum als unsern Herrn und Heilsmittler wird Gott in den Eingangsgrüßen unserer Briefe in allgemein apostolischer Weise (§. 77, b) als θεὸς πατήρ bezeichnet (I, 1, 2. II, 1, 2. Tit. 1, 4). Er ist der lebendige Gott (I, 3, 15. 4, 10. Vgl. §. 65, d), und die Quelle alles Lebens (6, 13. Vgl. Röm. 4, 17), der ἀψευδὴς θεός (Tit. 1, 2. Vgl. Röm. 3, 4) und die Quelle aller Wahrheit (Tit. 2, 10), der selige Gott (I, 6, 15) und die Quelle aller Seligkeit (1, 11. Vgl. Tit. 2, 13). Fremd sind der sonstigen paulinischen Lehrweise die großen Doxologieen I, 1, 17. 6, 15. 16. Gott wird hier gepriesen als der μόνος θεός oder δυνάστης (Vgl. Röm. 16, 27: μόνῳ σοφῷ θεῷ), als der βασιλεὺς τῶν αἰώνων oder βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, als der ἄφθαρτος (Vgl. Röm. 1, 23) oder der allein Unsterblichkeit besitzt, als der ἀόρατος (Vgl. Röm. 1, 20) oder als der, welcher ein unzugängliches Licht bewohnt und daher von Niemandem gesehen werden kann. Obwohl also die einzelnen Aussagen über Gott paulinischen Aussagen entsprechen, so weist doch ihre doxologische Ausführung und die Correspondenz der Hauptmomente in beiden Doxologieen auf ein im liturgischen Gebrauch der Gemeinde stehend gewordenes Bekenntniß zu der unvergleichlichen Herrlichkeit Gottes hin. Es entspricht der ganzen Tendenz unserer Briefe, welche die apostolische Lehre als Gemeindebesitz zu sichern streben, daß hier die individuelle Lehrform, welche sich nirgends schärfer ausgeprägt hatte als im Paulinismus, in die allgemein kirchliche Form des Gemeindebekenntnisses übergeht.

Vierter Theil.

Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit.

Einleitung.

§. 111. Der Hebräerbrief.

Der Hebräerbrief fordert und rechtfertigt die dem drohenden Abfall gegenüber unvermeidlich gewordene völlige Loslösung der judenchristlichen Muttergemeinde von der nationalen und Cultusgemeinschaft mit dem Judenthum. a) Die ältere Auffassung, welche denselben einem Schüler des Paulus zuschreibt oder in ihm das Document einer späteren Entwicklungsphase des Paulinismus sieht, vermochte der Lehreigenthümlichkeit desselben nicht gerecht zu werden. b) Erst von Riehm ist die Lehre unseres Briefs als eine gereiftere Form des urapostolischen Judenchristenthums in ihrem ganzen Umfange mit vollem Verständniß dargestellt worden. c) Der hellenistische Verfasser gehörte einer Richtung innerhalb des Judenthums an, welcher die Hauptsache im alten Bunde die priesterliche Sühnanstalt war, und seine Lehrweise ist in formeller Beziehung durch seine alexandrinische Schulbildung bestimmt. d)

a) Der Hebräerbrief, der wohl bald nach der Mitte der sechziger Jahre geschrieben ist und dessen Leser wohl sicher weder in Alexandrien noch in Rom, sondern in Palästina und insbesondere in Jerusalem zu suchen sind, versetzt uns in die Zustände der Urgemeinde hinein, wie sie sich nach dem Hintritt der ersten christlichen Generation, welche den Herrn selbst noch gesehen hatte, entwickelten. Die Apostel waren bereits gestorben oder hatten Jerusalem verlassen, Jacobus, der Bruder des Herrn, hatte den Märtyrertod erlitten. Die Gemeinde hielt noch an dem väterlichen Gesetze fest, wie es einst die Urapostel selbst gethan hatten und wie es auch auf dem Apostelconcil als selbstverständlich vorausgesetzt war (§. 43, d). Allein das Bewußtsein der Motive, welche dieses Festhalten ursprünglich gerechtfertigt hatten und welche auch Paulus als solche anerkennt (§. 87, b), war erloschen. Je länger, je mehr mußte die Werthschätzung der gesetzlichen Ordnungen und

insbesondere der in ihnen gegebenen Heilsmittel zur Entwerthung und Verkennung der im Christenthum gegebenen führen, namentlich wenn die Voraussetzung, unter der es solche allein bieten konnte, zweifelhaft wurde. Nun mußte aber der Glaube an die Messianität Jesu, der in der Hoffnung auf seine unmittelbar nahe Parusie einst jeden Widerspruch zwischen der von den Propheten verheißenen messianischen Zeit und zwischen der Erscheinung des Verheißenen in der geschichtlichen Gegenwart überwunden hatte, wankend werden, als mit dem unerwartet langen Verzug der Parusie die Hoffnung auf den Eintritt der Endvollendung und die Erfüllung aller Verheißungen ermattete. Inzwischen war der Zelotismus innerhalb der ungläubig gebliebenen und sich immer hoffnungsloser verstockenden Judenschaft gewachsen, die Verfolgungen der messiasgläubigen Juden von ihrer Seite mehrten sich. Das Band der nationalen Gemeinschaft, das einst um der jetzt aussichtslos gewordenen Arbeit an der Bekehrung Israels willen festgehalten war, konnte nur noch festgehalten werden um den Preis der Verleugnung des Christenglaubens, der seinen Bekennern die in ihnen erregten Erwartungen nicht zu erfüllen schien. Unter solchen Umständen begann eine bedenkliche Neigung zum Abfall vom Christenthum und zu völliger Rückkehr zum Judenthum immer mehr um sich zu greifen. Nur eine entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von ihrer bisherigen nationalen und Cultusgemeinschaft mit der jüdischen Gemeinde, wie sie bei den Judenchristen auf paulinischem Missionsgebiete sich bereits vollzogen hatte (Vgl. §. 105, d), konnte dieser drohenden Gefahr vorbeugen. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidungsvollen Schritte auffordert, enthält derselbe eine Darlegung der Motive, welche das Judenchristenthum zu dem definitiven Bruche mit seiner Vergangenheit berechtigen und verpflichten mußten.

b) Die kritische Streitfrage über den Verfasser des Hebräerbriefs hat zuerst zu einer näheren Untersuchung seiner Lehreigenthümlichkeit geführt. Im Allgemeinen blieb die Ansicht herrschend, daß der Brief zwar nicht von dem Apostel Paulus selbst, aber von einem seiner Schüler geschrieben sei. Von diesem Standpunkte aus begnügte man sich damit, theils auf wesentliche Punkte der Uebereinstimmung seiner Lehrweise mit der paulinischen hinzuweisen, theils einige abweichende Eigenthümlichkeiten zu notiren. In diesem Sinne behandelte Neander unseren Brief im Anhange zu seiner Darstellung der paulinischen Lehre (S. 839—58), und noch aphoristischer thun es Schmid (II. S. 356—59), Lechler (S. 159—63) und v. Oosterzee (§. 43). Etwas eingehender hat Lutterbeck (S. 245—51) aus unserm Briefe die Lehre des Apollos als eines strengen Pauliners dargestellt (Vgl. neuerdings Hilgenfeld in s. Zeitschrift 1872, 1), am umfassendsten und eingehendsten hat von diesem Standpunkt aus Meßner (S. 296—316) die Lehre des Hebräerbriefs behandelt, der zwar eine gewisse Verwandtschaft mit petrinischer Lehre anerkennt (Vgl. S. 57), aber den Brief doch einem paulinischen Schüler zuschreibt. Einen Schritt weiter ging die Tübinger Schule, welche unseren Brief einer späteren Entwicklungsphase des Paulinismus zuwies, in welcher derselbe das Christenthum als das wahre Judenthum erweisen (Vgl. Köstlin in s. joh. Lehrbegriff II. 1, 4. S. 387—47), den Paulinismus mit dem Judaismus durch Hinüberleitung dieses in je vermitteln (Vgl. Schwegler, II. S. 304—25) oder ihn mit Vermeidung seiner Anstößigkeiten dem Judenthum annehmbar machen wollte (Schen

§. 26. 27). Aehnlich behandelt ihn Reuß als erstes Document der Theologie des Uebergangs vom Paulinismus zur johanneischen Theologie (II. S. 265—90), und Baur sucht in seinem Lehrbegriff (S. 230—56) die erste Stufe einer Vermittlung der Antithese zwischen dem Paulinismus und dem Judaismus der Apocalypse nachzuweisen, wobei er die Ambiguität seiner Auffassung desselben dem Verfasser selbst aufbürdet (S. 248). Die neuesten Darstellungen von Pfleiderer (S. 324—66) und Immer (S. 399—421) sehen in ihm einen alexandrinisch gefärbten Paulinismus. So lange man aber für das Verständniß der Lehre unseres Briefes vom Paulinismus ausgeht, kann man der Eigenthümlichkeit derselben nicht vollkommen gerecht werden.

c) Schon David Schulz hatte in seinem Commentar (der Brief an die Hebräer. Breslau, 1818) die Gesammtanschauung unseres Briefes für eine von der paulinischen wesentlich verschiedene, noch durchaus jüdische erklärt, fand aber, wie es bei seiner einseitigen Uebertreibung dieser Auffassung nicht anders sein konnte, fast nur Widerspruch (Vgl. de Wette, über die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. H. in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke 1822, 3. S. 1—51). Erst in Folge der von der Tübinger Schule ausgegangenen Anregung wurde sein Grundgedanke wieder aufgenommen von Plank (Judenthum und Urchristenthum, in den theologischen Jahrbüchern 1847, 2. 3. 4), der unseren Brief als das vom Judenchristenthum ausgehende vollkommene Gegenstück zu der paulinischen Anschauung betrachtete. Auch Köstlin (in den theologischen Jahrbüchern. 1853. 1854) modificirte seine Ansicht (Vgl. not. b) dahin, daß derselbe nicht der paulinischen Schule, sondern dem allerdings von Paulus influirten allgemein apostolischen Christenthum angehöre und ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum repräsentire. Näher noch bestimmte Ritschl den Lehrtropus unseres Briefes als eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus, wobei er übrigens den Einfluß des Paulinismus auf die Christologie einschränkte (S. 159—71). Diese richtige Auffassung unseres Briefes liegt auch der allseitigen und lichtvollen Darstellung seiner Lehre von Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsburg, 1858. 1859. 2 Ausg. 1867. Vgl. besonders S. 861—63) zu Grunde, nur daß derselbe den Einfluß des Paulinismus etwas höher veranschlagt (S. 865 f.). Die biblische Theologie hat die schwierige geschichtliche Frage, wie weit die Lehreigenthümlichkeit unseres Briefes einen Einfluß des Paulus auf den Verfasser anzunehmen fordert oder berechtigt, nicht zu lösen; sie hat nur seine Uebereinstimmungen mit dem Paulinismus zu constatiren, die ja noch keineswegs an sich den Schluß auf einen directen oder indirecten Einfluß des Paulus rechtfertigen. Sie hat aber entschieden von der durch Riehm nach allen Seiten hin überzeugend erwiesenen Thatsache auszugehen, daß die Wurzeln der Lehranschauung unseres Briefes in dem urapostolischen Judenchristenthum in seinem Unterschiede vom Paulinismus liegen, und diese Voraussetzung, auf Grund derer wir die Besprechung unseres Briefes an dieser Stelle einreihen, wird sich uns in der Darstellung seiner Lehre überall aufs Evidenteste bestätigen. Vgl. noch Kluge, der Hebräerbrief. Auslegung und Lehrbegriff. Neuruppin, 1863.

d) Der Verfasser unseres Briefes ist nach 2, 3. ein Schüler der Ur-

apostel. Obwohl kein geborener Palästinenser, sondern ein Hellenist, wie seine reine und gewählte griechische Diction zeigt, muß er sich doch längere Zeit in der Urgemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksamkeit in derselben geübt haben. Wenn auch die eigenthümliche Auffassung des Judenthums, welche dasselbe vorzugsweise als die vorbildliche, aber in sich noch unvollkommene Heilsanstalt ansieht, durch die specielle Aufgabe unseres Briefes mitbedingt ist, so ist dieselbe doch mit der ganzen Lehreigenthümlichkeit des Verfassers so nach allen Seiten hin verwachsen, daß derselbe bereits vor seiner Bekehrung einer Richtung des Judenthums angehört haben muß, welche weder wie Jacobus (§. 37, b) auf die Erfüllung des Gesetzes, noch wie Petrus (§. 36, b), auf die Erfüllung der Weissagung den Hauptnachdruck legte, sondern auf das im alten Bunde gegebene Heil, dies aber nicht in der pünktlichen Erfüllung des Gesetzes, wie der Pharisäer Paulus (§. 58, b), sondern in dem Priesterthum und der durch dasselbe vermittelten ATlichen Sühnanstalt gegeben dachte. Wie weit unserm Verfasser bereits an der Hand der Prophetie die Unzulänglichkeit oder der vorbildliche Charakter der ATlichen Heilsanstalt aufgegangen war, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber konnte er, nachdem er in Jesu den Messias und damit die seinem Volke verheißene Heilsvollendung gefunden hatte, die Gewißheit derselben nur durch die Vergleichung der im Christenthum gebotenen Sühnanstalt mit der ATlichen sich vermitteln. Auch unser Verfasser ist ferner, wie Paulus, kein Laie in theologischer Hinsicht; aber er ist auch nicht in der Schule pharisäisch-rabbinischer Schriftgelehrsamkeit gebildet, wie jener (§. 58, a), sondern in einer Schule, in welcher der Geist des Alexandrinismus waltete. Doch scheint diese Schulbildung mehr die formelle Seite seiner Lehrweise beeinflußt zu haben[1]). Die Frage, wer dieser Verfasser sei, interessirt die biblische Theologie nicht näher; doch darf bemerkt werden, daß nur die Barnabashypothese einen wirklich traditionellen Anhalt hat und die Eigenthümlichkeiten unseres Briefes allseitig zu erklären vermag.

1) Die alexandrinische Bildung des Verfassers ist seit Grotius von den meisten erkannt, aber auch vielfach in einseitiger Uebertreibung hervorgehoben worden (Vgl. Baumgarten-Crusius, S. 90, der ihn von dorther den ganzen Hauptgedanken seines Briefes entlehnt haben läßt). Allein schon Neander hat nachgewiesen, wie völlig verschieden der Geist unseres Briefes von dem der alexandrinischen Speculationen sei, und Riehm hat überzeugend dargethan, daß nichts specifisch philonisches in demselben nachgewiesen werden könne. Ueberhaupt aber müsse die alexandrinische Schule, welcher der Verf. seine Bildung verdankte, mehr von dem Geist des A. T. als der hellenischen Philosophie beherrscht gewesen sein und den geistigen Zusammenhang mit dem palästinensischen Judenthum treuer bewahrt haben als die eigentlich alexandrinische Gnosis (S. 864). Auch der geistvolle Versuch von Pfleiderer, die Lehre des Briefes aus der spezifisch philonischen Anschauung von dem Gegensatz der unsichtbaren, unvergänglichen, urbildlichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen, abbildlichen Erscheinungswelt zu erläutern (S. 325—32. Vgl. Lipsius §. 591. 704. 738), scheint mir zwei ganz verschiedene Vorstellungsreihen von der himmlischen Wohnung Gottes als dem urbildlichen Heiligthum und von dem im Himmel (d. h. im göttlichen Rathschluß) bereits vorhandenen und der Christenhoffnung ideell gegenwärtigen Heilsvollendung, welche einer solchen Deutung durchaus nicht bedürfen, miteinander zu vermischen und die Behauptung, daß die Erhabenheit des Christenthums in ihm auf jenen metaphysischen Gegensatz zurückgeführt sei, durchaus nicht begründet zu haben.

§. 112. Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Das zweite Denkmal dieser Epoche ist, auch abgesehen von der Echtheitsfrage, der sogenannte zweite Brief Petri, der sich in seiner Lehrweise jedenfalls am nächsten an den ersten anschließt, aber der nachpaulinischen Zeit angehört. a) Das Auftreten eines principiellen Libertinismus sowie die beginnenden Klagen über Verzögerung der Parusie bilden den historischen Hintergrund für die Paränese des Briefes. b) Wie wenig die bisherigen Darstellungen die Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise getroffen haben, erhellt daraus, daß man in ihm Alexandrinismus muthmaßte. c) Da der Brief sich in einem Hauptabschnitt aufs Engste an den gegen das erste Auftauchen jenes Libertinismus gerichteten Judasbrief anschließt, so erscheint es angemessen, diesen mit ihm gemeinsam zu behandeln. d)

a) Die Frage nach der Echtheit des zweiten unter dem Namen des Petrus überlieferten Briefes darf nicht, wie es häufig geschieht, als bereits entschieden betrachtet werden (Vgl. Weiß, die petrinische Frage. II, in den theologischen Studien und Kritiken 1866, 2). Ist derselbe echt, so fällt seine Entstehung bald nach der Mitte der sechziger Jahre und dann ist er unzweifelhaft ein Denkmal dieser Epoche. Allein auch wenn er unecht ist, muß er als solches betrachtet werden. Seine ganze Lehrweise ist eine specifisch judenchristliche, in ATlichen Bildern, Geschichten und Vorstellungen sich bewegende, und zeigt in allen ihren Grundzügen so vielfache Verwandtschaft mit der des ersten Petrusbriefes (Vgl. a. a. O. S. 286—94), daß wir den Verfasser nur aus dem urapostolischen Kreise hervorgegangen denken können. Von der andern Seite ist der Brief gerichtet an die durch die paulinische Wirksamkeit wesentlich heidenchristlich gewordenen Gemeinden Kleinasiens (1, 1, vgl. 3, 1), er kennt bereits paulinische Briefe (3, 15. 16) und zwar jedenfalls auch die nach Kleinasien gerichteten Gefangenschaftsbriefe, ja vielleicht finden sich selbst Anklänge an die Lehrsprache der Pastoralbriefe. Unser Brief gehört also jedenfalls den Denkmälern des urapostolischen Lehrtropus aus der nachpaulinischen Zeit an, wenn es auch schwer sein dürfte, in ihm irgend welche Anklänge an eigenthümlich Paulinisches nachzuweisen.

b) Der zweite Brief Petri ist ein paränetischer, wie der erste; wenn aber in diesem die Stellung der Christen inmitten der ungläubigen Welt den Anlaß zur Paränese bot (§. 36, a), so ist dieselbe in jenem durch eigenthümliche Gefahren motivirt, welche dem innern Gemeindeleben drohten. Das große Sittenverderben, welches die Pastoralbriefe für die letzten Zeiten weissagten (§. 110, a), sehen wir hier bereits theilweise eingerissen. Das Gefährlichste aber war, daß dasselbe sich durch libertinistische Grundsätze deckte, welche eine Consequenz der wahren Christenfreiheit sein sollten und durch Berufung auf mißverstandene oder mißdeutete Paulusworte und Bibelstellen begründet wurden. Es war aber vorauszusehen, daß dieser Libertinismus immer mehr eine umfassendere theoretische Begründung sich geben und so zu einer seelengefährlichen Irrlehre sich ausgestalten werde. Jemehr nun unser Verfasser für seine Paränese, wie Petrus (§. 51, d), die Motive aus der christlichen Hoffnungslehre entlehnt, um so bedenklicher war es, wenn die Fun-

damente der Christenhoffnung selbst zu wanken begannen. Nun begann man aber in jener Zeit bereits in der Gemeinde in klagendem oder anklagendem Tone von einer Verzögerung der Erfüllung dieser Hoffnung zu reden (Vgl. §. 111, a), und es war vorauszusehen, daß, wenn wirklich die ganze Generation, innerhalb derer man den Eintritt der Parusie sicher erwartet hatte, dahin sterben sollte, ehe dieselbe kam, der frivole Zweifel jede Möglichkeit dieser Erfüllung leugnen und so die Fundamente des christlichen Tugendstrebens untergraben werde. Diese zeitgeschichtliche Situation ist es, welche der Paränese unseres Briefes ihre eigenthümliche Färbung giebt und welche darum Inhalt und Umfang seiner Lehre mitbedingt.

c) Die Lehre unseres Briefes behandelt Schmid (II, S. 212—17) im Anhange zu seiner Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs, indem er zwar manches Richtige, aber nichts Erschöpfendes über die Verwandtschaft beider beibringt und in Folge einer falschen Auffassung der darin betonten ἐπίγνωσις dem Briefe eine alexandrinische Färbung zuschreibt, die ihn zu einem Mittelgliede zwischen dem petrinischen und johanneischen Lehrbegriff stempeln soll. Während Lechler (S. 191 f.) und Lutterbeck (S. 179—82) über einige unbedeutende Bemerkungen, die für die Echtheitsfrage ein entgegengesetztes Resultat ergeben, nicht hinauskommen, hat Meßner (S. 154—70) den Lehrbegriff unseres Briefes am ausführlichsten im Sinne von Schmid behandelt, nur sich bestimmt gegen seine Echtheit entscheidend, während umgekehrt v. Oosterzee §. 30 hauptsächlich die Verwandtschaft seines Lehrbegriffs mit dem des ersten Briefes nachzuweisen sucht. Von Seiten der Tübinger Schule hat Schwegler (II, 495—517) unsern Brief der Entwicklungsgeschichte der römischen Kirche eingereiht und ihn mit dem angeblich von ihm empfohlenen Marcusevangelium und den clementinischen Recognitionen zu den neutralen Schriften gerechnet, welche den vollzogenen Friedensschluß darstellen. Seinen dogmatischen Charakter erklärt er für petrinisch und findet die philonischen Schriften in ihm fleißig benutzt, wofür freilich die von ihm angeführten Indicien unmöglich etwas beweisen können. (Vgl. Immer, S. 493 ff.) Baur dagegen hebt nur hervor, daß auch in ihm das Christenthum theoretisch als ἐπίγνωσις, praktisch als ἀγάπη oder ἀρετή gefaßt und so Paulinismus und Judenchristenthum combinirt werden, worin sich die katholisirende Richtung des sich bildenden kirchlichen Lehrbegriffs zeige (S. 297).

d) Der wahrscheinlich um die Mitte der sechziger Jahre geschriebene Judasbrief rührt von dem Bruder des Jacobus her, den wir §. 37 unter den Repräsentanten des urapostolischen Lehrtropus aufführten. Es läge darum scheinbar nahe, seine Lehre mit der dieses Jacobus zusammen zu stellen, und dazu haben sich Schmid (II, S. 140—50) und Meßner (S. 99—107) in der That verleiten lassen. Er soll mit seiner Lehre vom Gericht ein Seitenstück zu der Lehre des Jacobus vom Gesetze darbieten. Aber weder enthält unser Brief eine irgend eigenthümliche Lehre vom Gericht, das nur bei seinen Drohungen gegen die von ihm bekämpften Libertinisten (welche beide noch fälschlich für eigentliche Irrlehrer halten) naturgemäß zur Sprache kommt, noch zeigt er sonst eine Verwandtschaft mit dem Jacobusbrief außer der gemeinsamen judenchristlichen Grundlage. Da nun der zweite Petrusbrief den Brief Judä nicht nur gekannt, sondern in seiner Polemik gegen die Libertinisten (not. b) großentheils sich an ihn angeschlossen

hat, so hat er damit selbst ihre beiderseitige Geistesverwandtschaft constatirt. Freilich zeigen sich in diesem Briefe, obwohl auch er mit seiner ganzen Lehrweise im A. T. wurzelt, im Unterschiede von dem Petrusbriefe bereits Anklänge an paulinische Lehrweise. Doch werden wir immer noch ein Recht haben, die ohnehin spärliche Ausbeute, welche der Judasbrief der biblischen Theologie gewährt, gelegentlich bei der Darstellung der Lehre des zweiten Briefes Petri unterzubringen (Vgl. Immer, S. 491 f.). Lechler (S. 170 f.) und Lutterbeck (S. 176 f.) haben sich damit begnügt, im Allgemeinen seinen judenchristlichen Charakter zu constatiren, Reuß hat unsere beiden Briefe gelegentlich als Quellen der judenchristlichen Theologie benutzt (I. livre IV), v. Oosterzee hat den Judasbrief §. 31 den mit dem petrinischen verwandten Lehrbegriffen eingereiht. Schwegler hat ihn nur anhangsweise behandelt (I, S. 518—22), um auch in ihm eine tendentiöse Empfehlung der apostolischen Paradosis nachzuweisen, die wunderlich genug einem ganz unbekannten Manne in den Mund gelegt wäre, für den man nur die Ehre in Anspruch nahm, der Bruder des gefeierten Hauptes der Judenchristen zu sein.

§. 113. Die johanneische Apocalypse.

Das dritte Denkmal dieser Epoche, in welcher die inneren Gefahren und die äußeren Drangsale eine Neubelebung der sinkenden Hoffnung auf die Nähe der Parusie erforderten, ist die Apocalypse. a) Dieselbe rührt wahrscheinlich von dem Apostel Johannes her, muß aber jedenfalls ohne Rücksicht auf die andern johanneischen Schriften als ein Erzeugniß des urapostolischen Judenchristenthums dieser Zeit betrachtet werden. b) Der prophetische Charakter des Buchs erschwert seine biblisch-theologische Verwerthung, beschränkt sie aber nicht. c) In der bisherigen Auffassung seiner Lehrweise ist vor Allem die Frage controvers geworden, ob darin eine Antithese gegen den Paulinismus ausgeprägt sei. d)

a) An der Grenze der sechziger Jahre steht jedenfalls noch die einzige prophetische Schrift des N. T., mag man nun die zeitgeschichtlichen Anspielungen der Apocalypse auf das Jahr 68 oder richtiger aufs Jahr 70 deuten. In ihr tritt noch einmal den Zweifeln und Besorgnissen wegen des Verzugs der Parusie, welche in dieser Zeit auftauchten (§. 111, a. 112, b), die gewaltigste Verkündigung ihrer unmittelbaren Nähe gegenüber. Der Verfasser hat in einer Reihe von Gesichten theils die Versicherung empfangen, daß sie nahe bevorsteht, theils sie selbst, ihre Vorzeichen und den mit ihr beginnenden Proceß der Endvollendung in glänzenden Bildern geschaut. Ja er unternimmt es, in der Weise der jüdischen Apocalyptik die Zeichen der Zeit zu deuten und innerhalb seines geschichtlichen Gesichtskreises auf die Marksteine hinzuweisen, an denen man die Schritte abzählen kann, welche die Entwicklung der letzten Zeiten noch bis zur Schlußkatastrophe durchzumachen hat. Auch sonst erinnert Alles an diese Periode. In den Gemeinden ist das christliche Leben gesunken und ein ethnisirender Libertinismus macht sie durch seine Pseudoprophetie irre, die sich für tiefe Weisheit ausgiebt (Vgl. §. 112, b. d). Verfolgungen von Juden und Heiden (Vgl. §. 111, a) haben die Gemeinden getroffen, vor Allem aber sind es die Greuel der neronischen Zeit, die dem

Verfasser das Bild der vom Blut der Märtyrer trunkenen Welthauptstadt immer wieder vor Augen führen. Wie im Hebräerbrief und in dem zweiten Brief Petri, so ist auch hier die Verkündigung der Parusie ebenso ein gewaltiger Bußruf, wie eine mächtige Trostpredigt.

b) Die älteste Ueberlieferung, welche schon mit Justin beginnt, schreibt die Apocalypse eben so früh als einmüthig dem Apostel Johannes zu. Die Zweifel, welche später in der alexandrinischen Kirche auftauchen und der Apocalypse im Morgenlande lange ihre canonische Geltung streitig machen, sind des Ursprungs aus einer Abneigung gegen den Inhalt des Buches dringend verdächtig. Die glühende Phantasie und der flammende Zorneseifer gegen die Feinde des Reiches Gottes, welche das Buch charakterisiren, entsprechen dem Bilde des Donnersohnes, das die älteren Evangelien uns zeigen, und daß der Grundtypus seiner Lehranschauung der urapostolisch-judenchristliche ist, kann nicht bezweifelt werden. Mit Recht hat daher die Tübinger Schule die neuere Kritik, welche in dem Dilemma, entweder die Apocalypse oder das Evangelium und die Briefe des Johannes dem Apostel zuzuschreiben, sich ohne weiteres für letzteres entschied, der Parteilichkeit beschuldigt. Jenes Dilemma selbst aber, an dem auch sie festhält, ist noch keineswegs zur Evidenz erwiesen (Vgl. Hase, die Tübinger Schule. Leipzig, 1855. S. 25—30). Die biblische Theologie hat die Frage nach der Berechtigung desselben so wenig wie die Echtheitsfrage zu lösen, sie hat die Lehre der Apocalypse als eines Denkmals des urapostolischen Judenchristenthums darzustellen, wie es sich in dieser nachpaulinischen Epoche gestaltete, und hat sich nur dagegen zu verwahren, daß nicht die Bezugnahme auf die Lehrweise der jedenfalls so andersartigen und so viel späteren Schriften, welche den Namen des Johannes tragen, die unparteiische Würdigung der Eigenart unsers Buches beeinträchtige.

c) Der speciellen Aufgabe unsers Buches entsprechend, steht natürlich die christliche Hoffnungslehre im Vordergrunde seiner Lehranschauung; doch läßt dasselbe auch nach mancherlei anderen Seiten hin die Eigenthümlichkeit der Lehrweise des Verfassers hervortreten, da die dasselbe durchziehende Paränese vielfach auf seine Auffassung des christlichen Heils und der in ihm liegenden sittlichen Motive zurückweist. Die größte Schwierigkeit für die biblisch-theologische Behandlung des Buches liegt darin, daß, der ganzen Anlage desselben gemäß, viele bedeutungsvolle Anschauungen nur in Bildern vorgeführt werden, deren Deutung nicht leicht und bei denen häufig die Grenze zwischen dem, was noch einer lehrhaften Ausdeutung fähig ist und was nur zur dichterischen Ausmalung gehört, schwer mit Sicherheit zu ziehen ist. Dagegen darf der prophetische Charakter des Buches seine biblisch-theologische Verwerthung in keiner Weise beschränken. So gewiß der Darstellung des Buches Gesichte zu Grunde liegen, welche dem Verfasser Träger göttlicher Offenbarungen waren, so gewiß sind die kunstvoll angelegten, mit sichtlich dem Studium der ATlichen Prophetie und der jüdischen Apocalyptik entlehnten Farben ausgeführten, in planmäßiger Folge fortschreitenden sieben Gesichte unsers Buches (Vgl. meine Recension von Düsterdiecks Commentar in dem theologischen Literaturblatt von 1860, No. 1. 2) eine freie schriftstellerische Reproduction dessen, was dem Verfasser auf Grund dieser Offenbarungen von der Zukunft zu schauen gegeben war. Dieselbe kann darum, wie jede Lehrschrift des N. T., den gottgegebenen Inhalt nur in einer indi-

nellen Ausprägung zur Darstellung bringen, welche die eigenthümliche hranschauung des Verfassers erkennen läßt.

d) Bei Schmid und Lutterbeck wird die Apocalypse nur gelegentlich r Vergleichung bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs herange- gen, Lechler, obwohl auch von ihrer Apostolicität ausgehend, hat ihren hrbegriff zuerst selbstständig dargestellt (S. 199—205) und dann mit dem hanneischen verglichen (S. 228—32. Vgl. v. Oosterzee §. 49). Da- gen hat Meßner, der sie nicht für apostolisch hält (S. 363), ihren Lehr- griff als den letzten (S. 365—81) ziemlich ausführlich dargestellt, dabei er sich fast ganz auf die Eschatologie und Christologie beschränkt. Eine ngehendere Untersuchung des gesammten theologischen Charakters unsers uches hat erst die Tübinger Schule angeregt, welcher sie als das einzige enkmal des urapostolischen Judenchristenthums von besonderer Bedeutung ar (Vgl. Köstlin in seinem joh. Lehrbegriff S. 482—500). Nur darf n eine jedenfalls jenseits der paulinischen Zeit entstandene Schrift nicht mit euß (I, 4) als Quelle für die älteste judenchristliche Theologie benutzen. ie Tübinger Schule findet in ihr natürlich eine ausgeprägte Antithese gen den Paulinismus, aber so oft dieselbe behauptet (Vgl. noch Immer, . 143—69), so wenig sind doch die ohnehin sehr verschiedenen Versuche n Baur (S. 207—30. Vgl. dagegen Ritschl, S. 120—22) und Schen- l (§. 21), denselben nachzuweisen, als gelungen zu betrachten. Die selbst- ndige Darstellung des „Lehrbegriff der Apokalypse" von H. Gebhardt hotha 1873) ist hauptsächlich auf den Nachweis der Identität des Verf. t dem der andern johanneischen Schriften gerichtet (Vgl. m. Recens. in d. tud. u. Krit. 1874, S. 582 ff.).

§. 114. Die geschichtlichen Bücher.

Die spätesten der hierher gehörigen Documente sind die synoptischen vangelien und die Apostelgeschichte. a) Auch ihre Entstehung ist wohl durch : Zeitverhältnisse bedingt, in welchen der scheinbare Verzug der Parusie n Glauben an die Messianität Jesu und die Erfüllung der Verheißung ankend zu machen drohte. b) Ihre biblisch-theologische Verwerthung ist dingt durch die kritische Scheidung der schriftstellerischen Bearbeitung von n benutzten Quellen und Ueberlieferungsstoffen, die freilich nur bis zu nem gewissen Grade vollzogen werden kann und darf. c) Die bisherigen orarbeiten bieten für die Lösung unserer Aufgabe wenig, weil sie die tische Frage entweder ignoriren oder in falscher Einseitigkeit lösen. d)

a) Daß die beiden ersten Evangelien, welche die Namen des Matthäus d Marcus tragen, als Erzeugnisse des urapostolischen Judenchristenthums zusehen sind, leidet keinen Zweifel. Nicht nur sind ihre Verfasser aner- nntermaßen Judenchristen, sondern das Marcusevangelium beruht auf trinischer Ueberlieferung, das sog. Matthäusevangelium hauptsächlich auf r schriftlichen Ueberlieferung des Apostel Matthäus (Vgl. §. 11, a. b). enn wir damit zugleich die Evangelienschrift des Lucas und ihre Fort- ung, die sogen. Apostelgeschichte, zusammenfassen, obwohl ihr Verfasser ne Zweifel ein Heidenchrist und Pauliner war, so würde das schon in der

Verwandtschaft jener mit den beiden anderen synoptischen Evangelien seine Rechtfertigung finden. Diese Verwandtschaft beruht aber eben darauf, daß in der Evangelienschrift das Marcusevangelium und die urapostolische Quelle des ersten Evangeliums, sowie noch andere mittelbar oder unmittelbar urapostolische Quellen benutzt sind (§. 11, c), und ähnliche Quellen müssen nach §. 35, b namentlich dem ersten Theile der Apostelgeschichte zu Grunde gelegen haben. Ein Schriftsteller aber, der so reichlich urapostolische Quellen benutzt, wird trotz seiner Abhängigkeit von Paulus nicht als Vertreter des reinen Paulinismus gelten können. Es werden sich in seiner Lehranschauung urapostolische und paulinische Elemente gemischt haben, und seine Schriften werden sich von den anderen in diesem Theil besprochenen Documenten nur dadurch unterscheiden, daß hier ein directer Einfluß des Paulinismus unzweifelhaft vorhanden und daß, wenn auch in jenen ein solcher anzunehmen sein sollte, doch hier derselbe nicht den Einschlag, sondern den Aufzug für das Gewebe seiner Lehranschauung bildet.

b) Unsere synoptischen Evangelien sind theils kurz vor, theils bald nach dem Jahre 70 entstanden, die Apostelgeschichte etwas später, sie gehören also schon zeitlich in diese Periode hinein. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß die Entstehung unserer Evangelienliteratur mit der ganzen Zeitlage dieser Epoche zusammenhängt. Je mehr mit dem scheinbaren Verzug der Parusie (§. 111, a. 112, b. 113, a) der entscheidendste Beweis für die Messianität Jesu in Frage gestellt schien, um so mehr mußte sich die Betrachtung der Gemeinde zurückwenden zu dem geschichtlichen Leben Jesu und in ihm diejenigen Momente aufsuchen, welche, auch abgesehen von der glorreichen Wiederkehr desselben, den messianischen Charakter seiner Erscheinung sicher stellten. Zudem konnte ja eine Darstellung des Lebens Jesu gar nicht gegeben werden, ohne durch die Vorführung seiner Parusieweissagung (Vgl. §. 33) die Hoffnung auf seine baldige Wiederkehr neu zu beleben. Haben sich diese Aufgabe speciell die beiden ersten Evangelien gestellt, so bot dieselbe für den Pauliner Lucas noch eine andere Seite dar. Wir haben §. 90. 91 gesehen, wie Paulus sich den scheinbaren Widerspruch der Geschichte des Christenthums, welches seine reichste und bedeutendste Entwicklung auf heidenchristlichem Boden fand, mit der Israel gegebenen Verheißung, an welche sich die älteste Form der Hoffnung auf die messianische Endvollendung knüpfte (§. 42, a), vermittelte. Als nun mit dem Falle Jerusalems die einstweilige Verwerfung Israels entschieden war, mußte dieser scheinbare Widerspruch immer greller hervortreten und es lag darum nahe, in dem Leben Jesu wie in der Geschichte der Apostel diejenigen Momente aufzusuchen, welche den Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden als einen gottgeordneten darstellten. Von dieser Seite her angesehen, mußten auch die Lucasschriften, welche sich ausdrücklich diese Aufgabe stellten, dazu beitragen, die Gewißheit des messianischen Heils trotz der unerwarteten Gestalt seiner geschichtlichen Entwicklung zu stärken und damit jedem Zweifel an der gehofften Vollendung desselben zu begegnen. Aber auch das erste Evangelium hat diese Aufgabe sichtlich bereits erwogen und, soweit es in einer Erzählung von dem Leben Jesu möglich war, zu lösen gesucht.

c) Die biblisch-theologische Verwerthung der geschichtlichen Schriften hängt keineswegs von der in der Tübinger Schule herrschenden Auffassung ab, nach welcher die älteste Kirche bei denselben gar nicht den Gesichtspunkt

historischer Urkunden hatte, sondern sie, wie sie aus dem dogmatischen Zeitbewußtsein hervorgegangen waren, auch demselben entsprechend immer aufs Neue modificirte (Vgl. Schwegler I, S. 258). Auch wenn der in ihnen verarbeitete Ueberlieferungsstoff ein wesentlich geschichtlicher war und als solcher betrachtet wurde, läßt sich schon aus der Auswahl und Gruppirung des Stoffs, sowie aus einzelnen schriftstellerischen Reflexionen über denselben vielfach der Gesichtspunkt erkennen, aus welchem ihn der Verfasser betrachtet hat. Soweit wir nun die Quellenbenutzung der Verfasser noch controliren können, kommt hinzu, daß in den Motiven ihrer Abweichungen von den Quellen, wo sich dieselben noch constatiren lassen, ebenfalls die ihnen eigenthümlichen Auffassungen und Anschauungen sich ausprägen [1]). Schwieriger liegt die Sache da, wo wir über die mündlichen oder schriftlichen Quellen, aus welchen der erste oder dritte Evangelist geschöpft haben, nichts zuverlässiges mehr auszumachen im Stande sind. Hier bleibt nichts anderes übrig, als die in solchen Abschnitten enthaltenen Thatsachen, Reflexionen oder Aussprüche Jesu in der Form und Auffassung, in der sie von den einzelnen Evangelisten aufgenommen sind, als ihr eigenthümliches geistiges Besitzthum und als ein Moment für die Bestimmung ihrer Lehranschauung zu betrachten, wo es nicht etwa in der Natur der Sache liegt, daß die ihren Quellen entnommenen Angaben auf Vorstellungen einer früheren Zeit zurückweisen, wie manches in der Vorgeschichte des Lucas [2]). Die größte Schwierigkeit bietet in dieser Beziehung die Behandlung der Apostelgeschichte dar, wo eine besonnene Kritik an eine durchgeführte detaillirte Scheidung des aus den Quellen Aufgenommenen oder direct aus Augen- und Ohrenzeugenschaft Berichteten und des von Lucas Hinzugebrachten nicht denken kann (Vgl. §. 35, b) [3]). Doch bleibt nicht nur der Plan und die lehrhafte Tendenz der

---

1) Am wenigsten ist dies bei Marcus möglich, wo abgesehen von der sehr freien Verwendung einzelner Stücke aus der apostolischen Quelle die Grenzlinie zwischen dem, was der Verfasser aus mündlicher (petrinischer) Ueberlieferung schöpft, und dem, was er von seiner eigenthümlichen Auffassung aus hinzubringt, nicht überall sicher zu ziehen ist. Vollkommen läßt sich dagegen die Bearbeitung des Marcus in unserm ersten und dritten Evangelium controliren und auch die Behandlung der apostolischen Quelle, wo sie von beiden selbstständig benutzt ist. Aus der Analogie der so gewonnenen Lehreigenthümlichkeiten einerseits und dem Charakter der apostolischen Quelle andererseits läßt sich dann weiter zurückschließen auf das, was in den von Einem der beiden allein aus der apostolischen Quelle aufgenommenen Abschnitten geändert oder zugesetzt ist (§. 11, d).

2) Die geschichtliche Frage, ob hierin noch glaubwürdige Ueberlieferungen aus dem Leben und aus dem Munde Jesu erhalten sind, oder ob sich darin nur die Vorstellungen der Gemeinde, resp. der Verfasser über Jesum und der Ausdruck dessen, was sie für die Ansicht oder das Gebot Christi hielten, ausgeprägt haben, kommt für die biblische Theologie nicht in Betracht. Für sie sind erst für die Epoche, wo unsere Evangelien entstanden, die von ihnen oder einem von ihnen zuerst berichteten Thatsachen oder Aussprüche Jesu als im Bewußtsein der Gemeinde, resp. der Evangelisten vorhanden und für ihre Lehrentwicklung maßgebend constatirt.

3) Wir haben dieselbe namentlich in ihrem ersten Theile zur Darstellung der ältesten urapostolischen Verkündigung und des religiösen Lebens der Urgemeinde benutzt und ebenso manches aus den späteren Abschnitten zur Illustration paulinischer Lehre und des Lebens in den paulinischen Gemeinden. Allein wie schon im ersten Theile sich manches als

Apostelgeschichte bedeutungsvoll, sondern durch das ganze Buch hin findet sich genug, was als Darstellung des Schriftstellers direct auf seine Anschauungen schließen läßt. Allerdings wird manches, was jetzt als eine Eigenthümlichkeit der lucanischen Auffassung erscheint, ursprünglich seinen Quellen angehören; aber sofern er dieselben in der vorliegenden Fassung sich angeeignet hat, darf es doch als sein geistiges Eigenthum betrachtet werden.

d) Für die Lösung unserer Aufgabe ist wenig damit gethan, wenn Schmid und Lechler das Matthäusevangelium mit dem Jacobusbrief (Vgl. Schmid, II. S. 133—39. Lechler, S. 171 f.), v. Oosterzee den Marcus und Matthäus mit Jacobus und Judas (§. 31), alle drei die Lucasschriften mit dem Paulinismus (Vgl. Schmid, II. S. 355. 66. Lechler, S. 156—58. v. Oosterzee, S. 211) zusammenstellen und ersterer noch die beiden judenchristlichen Evangelien mit dem petrinischen Lehrbegriff (II, S. 211 f.). Sehr eingehend behandelt Lutterbeck die Lehre des Matthäusevangeliums als erste Stufe des petrinischen Lehrbegriffs (S. 158—69), die des Marcusevangeliums mit den petrinischen Briefen gemeinsam als dritte Stufe desselben (S. 182—84) in einer Weise, die weder der auch von ihm vorausgesetzten Glaubwürdigkeit der Evangelien, noch der Originalität des Marcus entspricht. Besonnener ist in dem Abschnitt über die Lehre des Lucas das Evangelium und die Apostelgeschichte besprochen (S. 238—244). Von seinem Standpunkte aus durchaus consequent hat Baur, S. 297—338 den Lehrbegriff der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte als das vierte Stück in der zweiten Periode dargestellt, wobei dieselben als reine Lehrschriften behandelt werden, die ihre Stoffe der lehrhaften Tendenz gemäß ganz frei erdichtet oder umgebildet haben. Im vollsten Gegensatze dazu hat Reuß in seiner Behandlung der drei Evangelien (II, S. 344—66) sich hauptsächlich mit dem Nachweise beschäftigt, daß die angeblichen theologischen Parteistandpunkte in unseren Schriften sich nicht ausgeprägt finden und dieselben nicht unter den Gesichtspunkt lehrhafter Tendenzschriften gestellt werden können, wenn man sie nicht in Widersprüche mit sich selbst verwickeln will.

---

eigenthümlich lucanische Auffassung von der benutzten Ueberlieferung unterscheiden läßt, so können doch auch die späteren Abschnitte vielfältig benutzt werden, um aus der Art, wie Lucas die Reden seines Apostels reproducirt, seine Auffassung des Paulinismus zu ermitteln.

Erster Abschnitt.

Der Hebräerbrief.

Erstes Capitel.

Der alte und der neue Bund.

Vgl. van den Ham, doctrina de veteri novoque testamento in ep. ad Hebraeos exhibita. 1847.

§. 115. Die Unvollkommenheit des alten Bundes.

Der Hebräerbrief faßt das Verhältniß von Judenthum und Christenthum auf unter dem Gesichtspunkte des neuen Bundes, welcher die im alten gegebene Verheißung zur Erfüllung bringen soll. a) Dieselbe war nemlich abhängig von der Erfüllung des Gesetzes, die selbst bei den Frommen des alten Bundes eine sehr unvollkommene blieb. b) Zwar war, um diesen Mangel auszugleichen, das Sühninstitut des alten Bundes gegeben, das die zur Erlangung der Bundesverheißung nothwendige Vollendung der Bundesglieder herbeiführen sollte, aber dieses hat sich als mangelhaft und unwirksam erwiesen. c) Es konnte dasselbe also nur den Zweck haben, die vollkommene Versöhnungsanstalt eines neuen Bundes als typische Weissagung vorbildlich darzustellen. d)

a) Was Christus als das Gekommensein des Gottesreiches (§. 13, c), was die urapostolische Predigt als den Anbruch der messianischen Endzeit und die begonnene Vollendung der Theokratie (§. 40, a. 44, a), was Paulus als die Erfüllung der Zeit und den Eintritt der Gnadenökonomie (§. 75, a. b) verkündete, das bezeichnet der Hebräerbrief so, daß der erste Bund (8, 7. 13. 9, 15) dem jüngst gestifteten (νέα: 12, 24), seinem Wesen nach neuen (καινή: 9, 15), seiner Dauer nach ewigen (13, 20) Bunde Platz gemacht hat [1]). Dieser Bund hat den Zweck, die Verheißung, welche der alte Bund

1) Diese Anschauung gründet sich auf die Weissagung Jerem. 31, 31 ff. (8, 8. 10, 16), welche auch Paulus anzieht (Röm. 11, 27), ohne sie eingehender zu verwerthen; sie ist bereits von Christo in den Worten der Abendmahlseinsetzung angedeutet (Marc. 14, 24,

realisiren sollte und nicht konnte, endlich wirklich zur Erfüllung zu bringen. Ausdrücklich weist der Verfasser nach, daß die verheißene Gottesruhe, welche dem Volk des alten Bundes nicht zu Theil werden konnte, jetzt im neuen Bunde zu erwarten steht (3, 7—4, 10) und daß alle Gerechten des alten Bundes, selbst wenn sie der Erfüllung einzelner Verheißungen theilhaftig geworden sind (6, 15. 11, 33), dennoch die Verheißung schlechthin d. h. die Bundesverheißung noch nicht erlangt haben (11, 39), weil sie erst zugleich mit den Gliedern des neuen Bundes zu der Vollendung gelangen sollten (v. 40), welche der alte Bund nicht zu geben vermochte und welche doch allein dazu befähigt. Wir haben daher in dem Evangelium, das die Erfüllung der Verheißung in Aussicht stellt, dieselbe frohe Botschaft empfangen, wie das Volk des alten Bundes (4, 2. 6), und das Ziel des neuen Bundes ist der Empfang der ATlichen Bundesverheißung (9, 15. 10, 36), deren Erfüllung er herbeiführen kann, weil er die dazu nothwendigen Vorbedingungen verwirklicht. Diese Verheißung ist aber nicht erst bei der sinaitischen Bundesstiftung gegeben [2]), sondern diese ist bereits der erste Schritt zur Realisirung derselben an dem Volke, der freilich sein Ziel noch nicht erreichte und nicht erreichen konnte.

b) Um nemlich das Volk Gott wohlgefällig und damit des Empfangs der Bundesverheißung fähig zu machen, wurde ihm bei der Bundstiftung am Sinai das Gesetz gegeben und zwar nach der Lehre des palästinensischen Judenthums (Vgl. §. 42, d. 71, c) durch Vermittlung von Engeln (2, 2: ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος), und dieses Gesetz Mosis (10, 28) wurde vor der Bundesstiftung feierlich von ihm dem ganzen Volke vorgelesen, damit dasselbe nun auch seinerseits sich zur Erfüllung des Gesetzes verpflichte (9, 19. Exod. 24, 7). Den furchtbaren Ernst der heiligen Verpflichtung, welche die Israeliten damit beim Eintritt in den alten Bund übernahmen, charakterisirt der Verf. 12, 18—21 durch die schreckhaften Erscheinungen, welche die Gesetzgebung am Sinai begleiteten [3]). Jede Uebertretung dieses Gesetzes war

---

vgl. §. 22, c) und tritt bei Petrus an bedeutungsvoller Stelle (1, 2) hervor (§. 49, c). Der Bund ist ein Vertrag Gottes mit seinem Volke; aber dem Verhältniß der beiden Paciscenten entsprechend, geht die Bundschließung allein von Gott aus (8, 9. 10). Er ist es, der seinem Volke die Verheißung gegeben hat, zu deren Erfüllung er sich durch die Bundesschließung verpflichtet, der Bund und die Verheißung sind Correlatbegriffe (9, 15). Nun liegt aber die Thatsache vor, daß diese Verheißung im alten Bunde nicht erfüllt ist, es bedurfte daher eines neuen Bundes, welcher ihre Realisirung wirklich herbeiführen kann.

2) Wie Paulus die Verheißung bereits von Abraham datirt (§. 72, d), so ist auch hier die abrahamitische Verheißung die Grundlage der Christenhoffnung (6, 13—18), weshalb Abraham schon dasselbe Hoffnungsziel ins Auge gefaßt hat wie die Christen (11, 10. 13—16). Man kann daher nicht mit Riehm, S. 232 sagen, bei Paulus sei die Verheißung vor, bei unserm Verfasser nach dem Gesetze gegeben; denn die Stelle 7, 28 bezieht sich nicht auf die Bundesverheißung, sondern auf die Verheißung des neuen Priesterthums, welches die Realisirung der Bundesverheißung herbeiführen soll. Schon der urapostolischen Verkündigung ist der Gedanke geläufig, daß die patriarchalische Weissagung auf das von der Christengemeinde erwartete Vollendungsziel hinweist (§. 48, a).

3) Das Gesetz kann, da es zum Wesen des Bundes gehört, natürlich auch dem neuen Bunde nicht fehlen, aber es wird nun dem Volke ins Herz geschrieben nach der Weissa-

also ein Bundesbruch, welcher Gott seiner Verpflichtung gegen das Volk entband und die Erfüllung der Bundesverheißung unmöglich machte[4]). Nun waren aber unter dem alten Bunde beständig Uebertretungen vorgekommen (9, 15: αἱ ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις), und eben weil die Väter in dem alten Bunde nicht (mittelst Erfüllung des Gesetzes) geblieben waren, mußte Gott einen neuen Bund verheißen, wenn er die Bundesverheißung doch zur Verwirklichung bringen wollte (8, 9 nach Jerem. 31, 32). Allerdings unterscheidet unser Brief deutlich zwischen Schwachheits- oder Verfehlungssünden (ἀσθένεια: 5, 2. 7, 28. Vgl. 4, 15. ἀγνοήματα: 9, 7. 5, 2), wie sie auch alle Gerechten begehen[5]), und zwischen der aus geflissentlicher Nichtachtung des Gesetzes (10, 28) und bewußtem Ungehorsam hervorgegangenen Uebertretung, welche im alten Bunde der gerechten Vergeltung verfiel, weil das Wort der Strafandrohung βέβαιος bleiben mußte (2, 2. Vgl. 10, 28), wie denn gleich die Generation, welche Moses aus Egypten geführt hatte, um ihres hartnäckigen Ungehorsams willen in der Wüste ster-

---

gung Jerem. 31, 33 (8, 10. 10, 16). Von dieser Anschauung ging schon Jacobus aus (§. 52, b), und sie liegt, freilich in einer gegen das Gesetz gerichteten Wendung, der paulinischen Lehre zum Grunde, wonach der neue Bund der Geistesbund ist im Gegensatz zum Gesetzesbunde (§. 87, a). Allein der durch jene Weissagung dem Verfasser an die Hand gegebene Gedanke, wonach die Mangelhaftigkeit des alten Bundes eben darin lag, daß das Gesetz noch nicht ins Herz geschrieben war, wird in unserm Briefe nicht weiter verfolgt und darf daher auch nicht mit Riehm, S. 101 zur Charakteristik des in ihm gelehrten Unterschiedes des alten vom neuen Bunde herangezogen werden. Eben darum ist auch unserm Briefe die Unterscheidung des alten und neuen Bundes durch die paulinischen Gegensätze von Buchstabe und Geist, Knechtschaft und Freiheit fremd, trotzdem der letztere sich, wenn auch in andrer Wendung, schon in der urapostolischen Predigt findet (§. 49, d. 52, b).

4) Auch bei Paulus gehört die Gesetzgebung mit zum Wesen des alten Bundes und zwar so sehr, daß 2 Cor. 3, 14 die Verlesung des Gesetzes als Verlesung des alten Bundes, Gal. 4, 24 der alte Bund als Bund der Gesetzesknechtschaft bezeichnet wird. Aber er unterscheidet eben von dem Gesetzesbunde, der mit dem Volke am Sinai geschlossen wurde, die Bündnisse der Verheißung, die mit den Vätern geschlossen waren (Röm. 9, 4. Eph. 2, 12). Da er diese als reinen Gnadenact betrachtet, welcher die Verheißung an keinerlei Bedingung knüpfte, so konnte das Gesetz die Gnadenverheißung so wenig aufheben, wie die Untreue der Menschen die Bundestreue Gottes aufheben konnte, welche den Nachkommen der Väter die Erfüllung der Verheißung garantirte (§. 72, d).

5) Es gab nemlich auch im alten Bunde δίκαιοι (Vgl. 11, 4. 10, 38); aber auch sie bedürfen nach 12, 23 (Vgl. 11, 40) noch der τελείωσις. Ihre δικαιοσύνη (11, 33), wie die solcher, die noch garnicht unter dem Gesetze standen (11, 4. 7. 7, 2), kann darum nicht als vollkommene Gesetzeserfüllung oder absolute sittliche Normalität gedacht sein. Es wird vielmehr 10, 22 vorausgesetzt, daß alle Glieder des alten Bundes ein böses Gewissen haben d. h. ein Bewußtsein begangener Sünden (v. 2), hinsichtlich dessen sie einer Reinigung und Vollendung bedürfen (9, 14. 9). Die συνείδησις ist nemlich hier, ganz wie bei Paulus, nicht das Bewußtsein des Menschen über sein Verhältniß zu Gott, wie Riehm, S. 676 definirt, sondern das Bewußtsein über die sittliche Qualität seiner Handlungen oder Gesinnungen (13, 18), das freilich nach dem göttlichen Gesetze sich bestimmt. Dagegen folgt der Hebräerbrief hinsichtlich der δικαιοσύνη dem urapostolischen Sprachgebrauch im Unterschiede von dem paulinischen (Vgl. §. 65, b).

ben mußte und zu der verheißenen Ruhe nicht gelangte (3, 15—19)[6]). Nur diese Todsünden involviren also den Bundesbruch im strengen Sinne, und die Einzelnen, die sie begehen, bleiben für immer von der Erfüllung der Bundesverheißung ausgeschlossen. Aber jede Uebertretung des Gesetzes hindert die Vollziehung des Bundesverhältnisses, weil dasselbe eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott voraussetzt, wie sie der sündige Mensch mit dem heiligen Gott nicht eingehen kann; und da die Erfüllung der Bundesverheißung nur innerhalb des Bundesverhältnisses eintreten kann, so war durch ihre Uebertretungen dieselbe für alle Glieder des alten Bundes unmöglich geworden[7]).

c) Da nun Gott schon bei der Stiftung des Bundes voraussehen konnte, daß es nie an Gesetzesübertretungen fehlen werde, welche die Vollziehung des Bundesverhältnisses hinderten, so gehörte zum Gesetz des alten Bundes wesentlich eine Ordnung, durch welche die Uebertretung gesühnt und so die mangelhafte Gesetzeserfüllung gleichsam ausgeglichen wurde, wenigstens soweit als eine Vergebung der Sünde überall möglich und nicht eine todeswürdige Bosheitssünde (not. b) begangen war. Diese Ordnung war das Priester- und Opferinstitut, durch welches das Volk in den Zustand der Vollendung (*τελείωσις*) versetzt werden sollte d. h. in diejenige der Heiligkeit des Bundesgottes vollkommen entsprechende Beschaffenheit, in welcher das Bundesverhältniß sich allein in vollem Sinne realisiren konnte[8]). Wenn

---

6) Dem entsprechend werden auch die sündigen Werke der vorchristlichen Zeit, soweit sie jener Kategorie angehören, ähnlich wie bei Petrus (§. 44, c. Anm. 5), mehr negativ als ἔργα νεκρά (6, 1) charakterisirt d. h. als Werke, welche nicht, wie alles Lebendige, eine lebenskräftige Wirkung haben, die hier natürlich in der Erzielung des göttlichen Wohlgefallens bestehen sollte, vielmehr, wie alles Todte, eine befleckende, hier natürlich eine die Gewissen mit dem Schuldbewußtsein befleckende (9, 14). Vgl. Pfld., S. 339, der aber wohl einträgt, daß diese Werke „dem Tode angehören und den Menschen dem Tode überantworten", wobei der Begriff des Todes in doppeltem und theilweise in dem hier ganz unnachweislichen Sinn des geistlichen Todes genommen wird, den auch Geß, S. 448 mit dem Richtigen vermischt.

7) Auf die Frage, wie es kam, daß es im alten Bunde nirgends an Gesetzesübertretungen fehlte, läßt sich unser Brief nicht ein, es kann darum auch nirgends von ihrer Zurückführung auf die σάρξ, wie bei Paulus, die Rede sein. Es kann aber auch bei seiner ATlichen Unterscheidung der Schwachheitssünden von den Bosheitssünden, wie wir sie bei Petrus (§. 42, b. 44, c) und in gewissem Sinne schon in der Lehre Jesu (§. 22, b) fanden, nicht alle Sünde in gleicher Weise als principieller Gegensatz gegen Gott, der den Tod (und damit das Gegentheil der Verheißung) herbeiführte, gedacht sein, wie bei Paulus, der auf jenen Unterschied nirgends reflectirt, vielmehr alle Sünde in gleicher Weise als Todsünde betrachtet (§. 80, c. Anm. 11).

8) In dieser Ordnung, welche bei Paulus hinter die im Gesetz gegebene Lebensordnung ganz zurücktritt, sieht der Verf. den eigentlichen Schwerpunkt des ATlichen Gesetzes. Wo er vom Gesetz und seinen Geboten redet, ist fast überall das Priestergesetz (7, 5. 16. 18. 19. 28) oder das Opfergesetz (8, 4. 9, 22. 10, 1. 8) sammt den damit zusammenhängenden gottesdienstlichen Satzungen (9, 1: δικαιώματα λατρείας) und Verordnungen über Speisen, Getränke und Waschungen (9, 10) gemeint. Nach 7, 11 ruht die ganze gesetzliche Verfassung auf dem Priesterinstitut und mit diesem ändert sich das ganze Gesetz (v. 12), nach 8, 6 ist die Priesterverrichtung der Maßstab für die Vollkommenheit

nun wirklich durch das ATliche Priesterthum die Vollendung eingetreten wäre, hätte es natürlich eines neuen Bundes mit einem neuen Priesterthum nicht bedurft (7, 11). Da aber thatsächlich das Gesetz, welches dies Priesterthum einsetzt, nichts zur Vollendung geführt hat (v. 19), wie ja daraus erhellt, daß alle, und selbst die Gerechten des alten Bundes, noch der Vollendung bedürfen (11, 40), so hat sich dasselbe als ohnmächtig und nutzlos erwiesen (*τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*: 7, 18). Es setzte Priester ein, die selbst Schwachheit haben und darum selbst der Versöhnung bedürfen (v. 27. 28. Vgl. 5, 2. 3), es übertrug das Priesterthum auf sterbliche und darum wechselnde Menschen (7, 8. 23), indem es dasselbe an fleischliche Abstammung knüpfte und sich so selbst als eine *ἐντολὴ σαρκινή* erwies (v. 16). Diese Priester dienten wohl im Heiligthum, aber nur in dem mit Händen gemachten (9, 11. 24), schattenhaften Abbilde des wahren (himmlischen) Heiligthums (v. 23. 24: *τὰ ὑποδείγματα, τὰ ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* vgl. 8, 5: *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν*), das der irdischen Welt angehört (9, 1: *τὸ ἅγιον κοσμικόν*). Ihre Opfer konnten nicht bewirken, was sie bewirken sollten, das *τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* (9, 9), wie schon das Bedürfniß ihrer steten Wiederholung zeigt (10, 1); das Gewissen wird durch sie nicht vom Bewußtsein der Sündenschuld gereinigt (v. 2. 3), weil Thierblut unmöglich die Sünde wegnehmen kann (v. 4. 11. Vgl. 9, 12); sie können nur eine levitische Reinigkeit d. h. eine *καθαρότης τῆς σαρκός* wirken (9, 13). Sie können daher auch kein wirkliches Nahen zu Gott vermitteln, wie die Einrichtung eines Vorderzelts in seiner Scheidung von dem Allerheiligsten selbst im Sinnbilde anzeigt (9, 8. 9), und auch alle übrigen Satzungen, welche auf die levitische Reinheit abzielen, sind nur Fleischessatzungen (9, 10: *δικαιώματα σαρκός*) und darum in Bezug auf den höchsten Zweck des Gesetzes nutzlos (13, 9)[9]).

d) Wenn die Sühnanstalt des alten Bundes ihren eigentlichen Zweck nicht erfüllt hat, so muß sie als der Haupttheil des gottgegebenen Gesetzes noch einen andern Zweck gehabt haben[10]). Dieser Zweck kann aber kein

---

des Bundes; denn durch sie erst konnte mit der Herbeiführung der τελείωσις der Bundesglieder der Zweck des Bundesverhältnisses realisirt werden, mittelst ihrer erst wurde der alte Bund zu einer Heilsanstalt. Was demnach das in dem Bundesverhältniß verheißene Heil vermitteln soll, ist nicht, wie bei Paulus, die durch vollkommene Gesetzeserfüllung zu bewirkende δικαιοσύνη, sondern die trotz der immer mangelhaft bleibenden Gesetzeserfüllung durch das in demselben gegebene Sühninstitut zu bewirkende τελείωσις.

9) Ganz ähnlich steht es bei Paulus nach §. 66, a dem christlichen Bewußtsein a priori fest, daß auf dem Wege der Gesetzeserfüllung die Gerechtigkeit nie erlangt sein kann, weil ja sonst die in Christo gegebene Gnadenanstalt unnöthig wäre. Aber während er den Grund davon, daß das Gesetz seinen nächsten Zweck nicht erreicht, in der sarkischen Natur des Menschen sucht (§. 72, a), liegt sie hier in der sarkischen Natur des Gesetzes selbst. Dabei ist freilich zu erwägen, daß Paulus bei dem Gesetz vorzugsweise an die von ihm geforderte Lebensordnung denkt, der Hebräerbrief an die von ihm dargebotene Sühnanstalt, und daß σάρξ in unserm Briefe nie in dem specifisch-paulinischen Sinn (§. 68, b), sondern immer nur von dem Fleische im eigentlichen Sinne d. h. von dem irdisch-materiellen Stoffe der menschlichen Leiblichkeit steht (Vgl. §. 27, a).

10) Obwohl auch Paulus nach §. 72, c, von einer ähnlichen Reflexion geleitet, dem

andrer gewesen sein, als die abbildliche Vorausdarstellung des Zukünftigen (10, 1: σκιὰ — τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ — εἰκὼν τῶν πραγμάτων), eine thatsächliche Weissagung auf die Sühnanstalt des neuen Bundes. Diese bereits in der Lehre Jesu und der Urapostel (§. 24, d. 45, c. Anm. 4. 52, a. Anm. 1) angedeutete typische Auffassung der heiligen Institutionen Israels findet sich bereits in den älteren Briefen des Paulus (§. 78, c) und wird in den Gefangenschaftsbriefen auf ihren principiellen, ganz an 10, 1 erinnernden Ausdruck gebracht (Col. 2, 17, vgl. §. 105, d). Wir haben es hier also nicht mit einer paulinischen Anschauung zu thun, die der Hebräerbrief adoptirt, sondern mit einer urapostolischen, die Paulus zwar gelegentlich annimmt, die aber erst im Hebräerbrief zu ihrer umfassenden Durchführung kommt [11]). Wies hienach die Sühnanstalt des Alten Bundes selbst auf eine vollkommnere hin, welche erst die Vollendung wirklich herbeiführte, so konnte auch die volle Verwirklichung des Bundesverhältnisses, welche jene τελείωσις voraussetzte, und damit die Erlangung der Verheißung erst eintreten in einem neuen Bunde, der die Aufrichtung dieser vollkommenen Sühnanstalt in Aussicht stellt.

§. 116. Die Verheißung des neuen Bundes.

Das Alte Testament selbst weist auf den transitorischen Charakter des Gesetzes und des ganzen auf ihm beruhenden Bundes hin, indem es einen neuen mit besseren Verheißungen in Aussicht stellt. a) Es ist demnach dieselbe Gottesoffenbarung, die in dem Gotteswort des alten Bundes, wie in dem des neuen ergeht. b) Danach bemißt sich auch die Schriftbenutzung unsers Verfassers, deren gelehrte Art Spuren alexandrinischer Bildung zeigt. c) Auf Grund der ATlichen Weissagung sieht der Verfasser den Zeitpunkt für die Abrogation des alten Bundes bereits eingetreten, wenn er dieselbe auch aus pädagogischen Gründen meist nur indirect proclamirt. d)

a) Hat der erste Schritt zur Erfüllung der Verheißung, wie er mittelst

---

Gesetze (in seinem Sinne) einen andern als den scheinbar zunächst liegenden Zweck vindicirt, so darf man doch nicht mit Riehm, S. 185 annehmen, daß unser Verfasser dem Opfergesetz einen analogen Zweck wie Paulus beilegt, nemlich durch Erinnerung an die Sünden das Heilsbedürfniß und damit das Verlangen nach dem vollkommenen Heil rege zu erhalten; denn 10, 3 wird die Bewirkung der ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν nur als Beweis für das Ungenügende der ATlichen Sühnanstalt, nicht aber als Andeutung eines höheren Zwecks geltend gemacht und anderwärts findet sich für jenen Gedanken in unserm Briefe kein Anknüpfungspunkt.

11) Wie weit diese Durchführung geht, erhellt am klarsten aus 13, 11. 12, wo selbst eine solche Einzelheit, wie die Verbrennung der Leiber der Opferthiere außerhalb des Lagers, typisch gedeutet wird. Damit ist aber das Judenthum keineswegs für ein völlig wesenloses Schattenbild und das Christenthum für die uranfängliche Substanz desselben erklärt (Pfleid., S. 364), sondern jenes ist die vorbereitende, weissagend auf die vollendete hinweisende Heilsanstalt. Den wesentlichen Unterschied dieser Betrachtung des Cultusgesetzes von der philonischen hat Riehm, S. 256—259. 660—662 treffend dargelegt.

der Bundesstiftung am Sinai geschah (§. 115, a), sein Ziel nicht erreicht, so kann das damals gegebene Gesetz nur ein vorläufiges gewesen sein (ἐντολὴ προάγουσα), dessen Außerkrafttretung (ἀϑέτησις) endlich eintreten muß (7, 18). Diese ἐντολή ist nun zunächst die fleischliche Satzung, welche das levitische Priesterthum einsetzt (v. 16), aber mit der Umwandlung des Priesterthums, das durch ein anderes höheres Priesterthum ersetzt wird (v. 11), wird zugleich das ganze Gesetz, welches die auf diesem Priesterthum ruhende Sühnanstalt einsetzt, umgeändert und also in der alten Form abrogirt (v. 12). Ein solches neues Priesterthum ist aber bereits durch ein im alten Bunde, natürlich nach der Gesetzgebung, gesprochenes Gotteswort (Psalm 110, 4) eingesetzt (7, 21. 28), und ebenso hebt das Wort Psalm 40, 7—9 die unvollkommenen Thieropfer des Gesetzes auf (10, 8. 9) [1]). Da nun die Sühnanstalt, durch welche die zur vollen Verwirklichung des Bundesverhältnisses und zur Erlangung der Bundesverheißung unentbehrliche τελείωσις herbeigeführt werden soll, eine wesentliche Grundlage des Bundes ist (§. 115, c), so muß mit ihrer Abrogation zugleich die Abrogation des alten Bundes in Aussicht genommen sein. Eine solche ist aber bereits indicirt in der Weissagung eines neuen Bundes (8, 13); denn für einen solchen wäre kein Raum gewesen, wenn der erste untadelig wäre (v. 7) d. h. wenn er nicht die Hoffnung, die er erweckte, im entscheidenden Punkte unerfüllt gelassen hätte. Soll der neue nun ein vorzüglicherer Bund sein (Vgl. 7, 22: κρείττων διαϑήκη), so muß er auf Grund vorzüglicherer Verheißungen als gültige Ordnung festgestellt sein (8, 6). Welches aber diese besseren Verheißungen sind, sagt die v. 8—12 angezogene Jeremiasweissagung (31, 31—34); der neue Bund verheißt das ins Herz geschriebene Gesetz (§. 115, b. Anm. 3), die allgemein gewordene Gotteserkenntniß und die volle Sündenvergebung. Da nun dem Verfasser der Hauptmangel des alten Bundes war, daß sein Sühninstitut nicht im Stande war, volle Sündenvergebung zu erwirken, so wird es ihm vor Allem auf die dritte Verheißung ankommen [2]).

---

1) Damit ist der provisorische Charakter des auf diesem Sühninstitut beruhenden Gesetzes constatirt; alle seine Fleischessatzungen sind nur auferlegt bis auf die Zeit, wo die verheißene Verbesserung eintritt (9, 10). Auch Paulus erweist den transitorischen Charakter des Gesetzes (§. 72, c), ohne daß sich unser Brief näher mit ihm berührt, da dort das Gesetz mit seinen Werken dem rechtfertigenden Glauben, hier das Gesetz mit seinem Sühninstitut der neuen in Christo gegebenen Sühnanstalt Platz macht.

2) In der That wird auch 7, 19 die bereits im A. T. geweissagte Einsetzung eines neuen vollkommenen Priesterthums (v. 11—17) als Einführung einer besseren Hoffnung, d. h. der durch dasselbe zu hoffenden wirklichen, nicht bloß vorbildlichen Sühne bezeichnet, und ebenso ist mit der ebendaselbst geweissagten Einführung eines neuen Opfers (10, 5—9) die Gewißheit der im neuen Bunde zu erwartenden vollkommenen Sündenvergebung gegeben (v. 17. 18). Es ist also wohl zu beachten, daß der neue Bund nur insofern bessere Verheißungen hat, als in ihm eine vollkommnere Realisirung dessen verheißen war, was im alten Bunde durch die Sühnanstalt desselben angestrebt wurde, daß es sich dabei also nur um diejenigen Verheißungen handelt, welche sich auf die Stiftung des neuen Bundesverhältnisses selbst beziehen und welche darum unmittelbar mit dem Eintritt desselben erfüllt werden. Die Bundesverheißung selbst aber bleibt im neuen Bunde ganz dieselbe, wie im alten (§. 115, a), weil sie ja eben durch jenen erfüllt werden soll.

b) Daß es schon im alten Bunde eine Weissagung sowohl des im neuen unmittelbar gegebenen als des in ihm seiner sicheren Realisirung wartenden Heiles gab, liegt an der Identität der Gottesoffenbarung im alten und im neuen Bunde. Schon im alten Bunde hat Gott vielmals und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet in den Propheten als seinen Organen (1, 1), wie jetzt im Sohne, und nach 2, 2—4 ist das Wort des Gesetzes ebenso unverbrüchlich fest (βέβαιος) wie das durch Jesum und seine Ohrenzeugen geredete, durch Zeichen bekräftigte (ἐβεβαιώθη)[3]). Es ist freilich die höchste und letzte Offenbarung Gottes im Sohne die am dringendsten zum Hören und Annehmen auffordernde, weil sie dem Menschen das höchste Heil anbietet. Ihrem Wesen nach aber ist die NTliche Verkündigung, ganz wie bei Paulus und Petrus (§. 89, a. 46, a), eben solch ein Gotteswort, wie es Gott im alten Bunde geredet hat (13, 7: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, 6, 5: θεοῦ ῥῆμα; 5, 12: τὰ λόγια τοῦ θεοῦ). Umgekehrt behält auch dieses seine unverbrüchliche Geltung im neuen Bunde. Auch zu uns, ja zu den Christen ausschließlich (Vgl. §. 73, a) redet Gott noch durch das Wort des A. T. (12, 5), und das lebendige und wirkungskräftige Gotteswort, welches, um die Leser zu warnen, als das in ihm gedrohte Strafgericht sicher vollstreckend und die innerste Gesinnung des Menschen richtend geschildert wird (4, 12), ist nach dem Zusammenhange ein ATliches Psalmwort.

c) Weil Gott selbst im A. T. redet, werden die ATlichen Citate, die übrigens ganz überwiegend aus den Psalmen entnommen sind, abweichend von Paulus (§. 74, a) meist direct als von Gott geredete Worte eingeführt (1, 5. 13 und öfter), auch wo sie in ihrem Originalzusammenhange gar nicht als von Gott gesprochen erscheinen, ja selbst wo von Gott in dritter Person die Rede ist (1, 6. 7. 8. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30)[4]). Im Uebrigen geht der Verf.,

---

3) Man darf nicht sagen, es werde dem NTlichen Offenbarungswort eine höhere Autorität beigelegt (Riehm, S. 82); denn wenn 10, 28. 29 die Verachtung Christi als strafbarer gewerthet wird, wie die Verachtung Mosis, so wird dies nicht durch die höhere Autorität seines Wortes begründet, sondern durch die reichere Gabe, die man von ihm empfangen hat und die daher die Verachtung um so strafbarer macht, ein Gedanke, der auch der Stelle 2, 2—4 zu Grunde liegt, wo jene Gabe ausdrücklich als die im Worte Jesu und der Apostel verkündete Errettung bezeichnet wird. Auch die Art, wie Riehm aus 12, 25 abzuleiten sucht, daß die Gottesoffenbarung im alten Bunde einen irdischen, im neuen einen himmlischen Charakter trage, da jene den durch die irdischen Verhältnisse einer bestimmten Zeit eigenthümlich modificirten Gotteswillen verkündet (S. 94—97), trägt wahre, aber fremdartige Gedanken in jene Stelle ein, die lediglich den vom Sinai herab und durch irdische Gesandte redenden Gott dem vom Himmel herab redenden und die von dem NTlichen Bundesmittler vollbrachte Versöhnung (v. 24), an der wir mit allen Frommen des alten Bundes Antheil haben (v. 22. 23), verkündenden gegenüberstellt. Auch das πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (1, 1) scheint eher den Reichthum und die Fülle der göttlichen Offenbarung auszudrücken, als den von Riehm, S. 90—92 so geistvoll entwickelten Mangel aller Prophetie als einer bruchstückweisen und darum in verschiedenen Theilen und Formen auftretenden.

4) Neben etwa 17 Psalmcitaten und einigen aus dem Pentateuch kommen je zwei aus Jesaja und Jeremia, je eins aus Habacuc, Haggai und den Proverbien vor. Wenn 3, 7. 9, 8. 10, 15 der heilige Geist als der Redende erscheint, so ist dabei nur gedacht, daß Gott durch seinen Geist in den heiligen Schriftstellern redete (Vgl. §. 48, a), da

wie Paulus, von dem Zusammenhange und den geschichtlichen Beziehungen der einzelnen Stellen ganz absehend (§. 74, c), bei seiner Schriftbenutzung von der Annahme aus, daß die Schrift überall, wo der Wortlaut an sich es irgend zuläßt, direct auf den Messias weissage, er deutet also Stellen, in denen höchstens indirect oder typisch etwas messianisches liegt, direct messianisch (1, 5. 8. 9. 13. 2, 6 ff. 5, 6. 10, 5), selbst wo die ATlichen Stellen unzweifelhaft von Jehova handeln (1, 6. 10—12) oder wo nur der Ausdruck der LXX. [5]) eine solche Deutung an die Hand gab (1, 6. 10, 5. 37), und läßt in den 2, 11—13. 10, 5—7 citirten Stellen Christus selbst reden. Wie aber schon Petrus nach §. 39, a. b gelegentlich zu beweisen sucht, daß ATliche Stellen nur vom Messias verstanden werden können, so sucht unser Verfasser 4, 6—9 ausdrücklich darzuthun, daß das Wort von der Gottesruhe (Psalm 95, 11) nicht auf die Ruhe im Lande Canaan gehen könne, und 11, 13—16, daß die Klage der Patriarchen über ihre Fremdlingschaft das himmlische Vaterland im Auge haben müsse. Wir würden also hierin noch nicht mit Riehm, S. 261 eine mit der philonischen verwandte kunstvolle Art der Schriftbenutzung sehen können. Wohl aber liegt eine solche darin, daß der Verfasser die Stellen, deren sorgfältige Anführung schon oft einen gelehrten Anstrich hat, zuweilen bis ins Einzelnste hinein für seine Argumentation verwendet (2, 6—9. 3, 7—4, 10) und daß er namentlich 7, 1—25 das, was die Schrift über Melchisedek sagt und was sie nicht sagt (v. 3), als bedeutungsvolle Weissagung betrachtet [6]).

---

anderwärts dieselben Stellen als Rede Gottes angeführt werden (Vgl. 4, 3. 5. 7. 8. 8, 8. 13). Nur 2, 6 wird eine Psalmstelle (8, 5) mit der unbestimmten Formel eingeführt: διεμαρτύρατο πού τις λέγων, weil dort Gott selbst angeredet wird, und 4, 7 wird mit ἐν Δαυὶδ λέγων David als der Offenbarungsmittler (1, 1) bezeichnet, welchen der Verfasser nach der Ueberschrift der LXX. als den Verfasser von Psalm 95 ansah, weil es dort auf den Zeitpunkt eines Ausspruchs in demselben ankam. Wo Christus als der Redende erscheint (2, 11. 12. 13. 10, 5. 8. 9), ist er wirklich nach der direct messianischen Auslegung als der in jener Stelle Redende gedacht, wie 12, 21. 9, 20, wo es sich eigentlich nicht um Schriftcitate, sondern um Worte Mosis, welche die Schrift überliefert, handelt.

5) Der Verfasser folgt nemlich, ebenfalls abweichend von Paulus (§. 74, b), so ausschließlich den LXX., daß er gar keine Kenntniß des Grundtextes verräth und die Uebersetzung selbst in ihren Fehlern und Zusätzen adoptirt (1, 7. 2, 7. 10, 38. 12, 5. 6. 15. Vgl. 1, 6. 12, 21), ja auf falsch übersetzte Stellen seine Argumentation gründet (10, 5—10. 12, 26. 27), wobei er übrigens den wahrscheinlich ihm vorliegenden, unserm Cod. Alexandr. am nächsten stehenden Text in ungleich genauerer Weise citirt als Paulus (Vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer. Berlin, 1828, I, S. 368).

6) Eigenthümlich ist in diesem Abschnitt überhaupt die Art, wie das, was die Schrift über Melchisedek sagt, nicht als historischer Bericht, sondern ausschließlich als typische Weissagung, die ihre eigentliche Bedeutung für die christliche Gegenwart hat (Vgl. Röm. 4, 23. 24 und dazu §. 78, c), betrachtet wird. Analog ist es, wenn 9, 8 bei einer gesetzlichen Anordnung in Betracht gezogen wird, was der heilige Geist (der dieselbe niederschreiben ließ) damit habe andeuten wollen, wobei, wie bei Paulus (§. 78, a), wohl hauptsächlich die gegenwärtigen Leser der Schrift, und nicht die damaligen, als vom Geist ins Auge gefaßt gedacht sind. Dagegen kommt nirgends ein eigentliches Allegorisiren vor, wie selbst bei Paulus (§. 73, d); die typologische Verwerthung der Melchisedek-

d) Augenscheinlich vermeidet es der Verfasser absichtlich, sich direct darüber auszusprechen, daß die Zeit, welche die Weissagung für den transitorischen Bestand der ATlichen Sühnanstalt in Aussicht genommen habe, vorüber sei. Dennoch kann darüber kein Zweifel sein, daß sie nach der Anschauung des Verfassers vorüber ist. Die Cultusordnung des ersten Bundes gehört für ihn der Vergangenheit an (9, 1: εἶχεν); die Zeit, wo das Vorderzelt noch Bestand hatte, ist eine vergangene (9, 8. Vgl. 10, 19); mit dem Eintritt der vollen Sündenvergebung hat das Sühnopfer aufgehört (10, 18. Vgl. v. 9: ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον), und die Gott wohlgefälligen Lobopfer sind nicht mehr die ATlichen (13, 15. 16)[7]. Die Paränese des Briefes gipfelt in der directen Aufforderung zum Verlassen der ATlichen Cultusgemeinschaft (13, 13. Vgl. §. 111, a) und setzt demnach voraus, daß der levitische Cultus jeden Anspruch an die Leser verloren hat, wenn auch der Verfasser dieses Ziel im ganzen übrigen Briefe mehr indirect durch Ueberführung der Leser von der Vollgenugsamkeit der christlichen Heilsanstalt, auf welche die alte selbst als auf ihre höhere Vollendung hinweise, anstrebt. Aber schwerlich denkt der Verfasser die Abrogation des Gesetzes auf den Opfercult beschränkt, wie Ritschl, S. 163 meint, da auch die 9, 10 erwähnten Satzungen nur bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind, die ohne Zweifel bereits begonnen hat und die Befolgung jener nutzlos macht (13, 9)[8].

§. 117. Die Verwirklichung des neuen Bundes.

Das im neuen Bunde gegebene Heil erscheint überall als bestimmt für das Volk des alten Bundes. a) Aber nur das gläubige Israel hat an dem neuen Bunde Theil, da die ungläubig bleibenden Israeliten der gerechten Strafe ihres Abfalls verfallen. b) Diese Sichtung mußte eintreten, als mit dem vollkommenen Opfer und der Stiftung des neuen Bundes die messianische Vollendungszeit angebrochen war. c) Wohl ist die

---

gestalt war dem Verfasser durch Psalm 110, 4 an die Hand gegeben, die Cap. 11 vorgeführten Gestalten der Vorzeit werden nicht als Typen, sondern als Beispiele in paränetischem Sinne verwandt (Vgl. §. 78, c).

7) Es ist darum auch ganz unrichtig, wenn Baur, S. 248 Schweglern darin beistimmt, daß der levitische Cultus bis zur Parusie als ein integrirendes Element zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig bestehenden Christenthums fortdauern soll. Die Stelle 8, 13 kann dafür gar nichts beweisen, da das Gotteswort, welches den ersten Bund so antiquirt hat, daß er dem Verschwinden d. h. seiner Abrogation nahe kam, bereits von einem ATlichen Propheten gesprochen ist, also nicht besagen kann, daß er jetzt immer noch dem Verschwinden nur nahe sei.

8) Allerdings ist der Satz, daß mit der Aenderung des Priesterthums das ganze Gesetz geändert wird (7, 12), insofern von nicht genau zu bemessender Tragweite, als der νόμος häufig in unserm Briefe das Gesetz, sofern es die Sühnanstalt einsetzt, bezeichnet (§. 115, c. Anm. 8). Aber nicht ohne Absicht ist derselbe wohl so allgemein ausgedrückt. Die Rücksichten, aus welchen Paulus selbst noch das Festhalten am Gesetz von den Judenchristen forderte (§. 87, b), sind in dem geschichtlichen Gesichtskreise unsers Verfassers (§. 111, a) weggefallen, und in dem Maße, in welchem jede Anhänglichkeit an das alte Gesetz für die Leser gefahrdrohend geworden war, mußte die völlige Loslösung von demselben indicirt sein, welcher principiell nichts mehr im Wege stand.

verheißene Heilsvollendung noch zukünftig, aber da sie durch den Eintritt des neuen Bundes garantirt ist, erscheint sie dem christlichen Bewußtsein in ideeller Weise bereits als gegenwärtig. d)

a) Das Volk Israel, mit welchem Gott am Sinai den alten Bund schloß, bald als das Volk schlechthin (7, 5. 11. 27: λαός), bald als Gottes Volk (11, 25) bezeichnet, ist zugleich der Empfänger der Güter des neuen Bundes. Der vollkommene Hohepriester sühnt und heiligt das Volk (2, 17. 13, 12. Vgl. 2, 11), dem Gottesvolke bleibt die Verheißung der Sabbathruhe aufbehalten (4, 9), und daß man dabei nicht etwa an ein neu erwähltes Gottesvolk denken kann, erhellt aus 2, 16, wonach Christus sich des σπέρμα Ἀβραάμ annimmt. Diese Anschauung erklärt sich nicht daraus, daß der Verfasser an judenchristliche Leser schreibt, da zu seiner Zeit factisch bereits mehr Heiden als Juden die christliche Gemeinde bildeten, sondern nur daraus, daß er das Volk des alten Bundes principiell für die eigentliche Substanz der Gemeinde des neuen Bundes hält. Wir stehen hier ganz auf dem Boden der urapostolischen Anschauung (§. 42. 44), wonach das Volk Israel zunächst als der eigentliche Träger des messianischen Heils gedacht ist. Diese Anschauung folgt aber von selbst aus der Auffassung des messianischen Heils als des neuen Bundes (§. 115, a), der ja dem Volke des alten Bundes zunächst verheißen war und die ihm gegebene Verheißung theils verwirklicht hat, theils verwirklichen soll. Nach 9, 15 sind offenbar die Genossen des ersten Bundes die Berufenen; denn damit sie die Verheißung der ewigen κληρονομία empfangen, ist ja im neuen Bunde eine Erlösung von den unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen eingetreten. Ebenso sind die κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας, welchen Gott schon zu Abrahams Zeit seinen unwandelbaren Rath mit einem Eide versiegelt hat (6, 17), alle Nachkommen Abrahams, mögen sie nun unter dem alten oder unter dem neuen Bunde leben. Wenn Christus selbst das Haus der ATlichen Theokratie bereitet hat (3, 3), so muß dieselbe von Anfang an mit Bezug auf die durch ihn zu bringende Heilsvollendung begründet sein, und wenn das Leiden des ATlichen Gottesvolkes als eine Schmach Christi bezeichnet wird (11, 26), so liegt darin nicht nur, daß in jenem dieser angetastet wird, sondern nach dem Zusammenhange auch dies, daß in dem Begründer der Theokratie zugleich die Bürgschaft ihrer Vollendung ruht, welche alles Leiden des Gottesvolkes in Herrlichkeit verwandeln muß.

b) Es erhellt aus 6, 12, daß die Erlangung der Verheißung auch jetzt noch, wie §. 115, b, für die Genossen des Bundes an eine Bedingung geknüpft ist, daß also nicht das Volk Israel als solches, sondern, sofern es seine Bundespflicht erfüllt, das im neuen Bunde gewährte und garantirte Heil erlangt, wie bei Petrus (§. 44, a). Das ATliche Gottesvolk bildete bereits das Hauswesen Gottes (οἶκος θεοῦ. Vgl. §. 109, b. Anm. 3), in welchem Moses als sein θεράπων waltete (3, 2—5). Dieses Hauswesen Gottes bildet auch jetzt dasselbe Israel, dem der Verfasser und die Leser angehören (v. 6: οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς), aber nur unter der Voraussetzung, daß sie an der Hoffnung des Bundesvolkes festhalten (ἐὰν — κατάσχωμεν), und dies ist, wie wir sehen werden, die specifische NTliche Bundespflicht, welche nur das gläubige Israel erfüllt. Auch hier also ist nicht Israel als Volk, sondern das gläubige Israel die messianische Gemeinde. Wohl sind

alle Genossen des alten Bundesvolks zur Erlangung der Verheißung berufen (9, 15), aber nur die, welche Jesum als den Gottgesandten und Hohenpriester bekennen (Vgl. 4, 14), sind wirkliche Genossen der vom Himmel her ergangenen Berufung (3, 1)[1]. Es folgt daraus von selbst, daß alle ungläubig bleibenden Israeliten aus der Gemeinschaft dieser Gottesfamilie ausgeschlossen sind, wie schon Petrus lehrt (§. 42, b. 44, c). Darum wird der Unglaube 3, 12 als Abfall von dem lebendigen Gott und 12, 15. 16 der Abfall von Christo mit ATlichen Ausdrücken (Vgl. Deutr. 29, 18 und die häufige Bezeichnung der Abgötterei als Hurereisünde) als Rückfall in die Abgötterei charakterisirt, auf welche als auf eine Bosheitssünde (Vgl. §. 115, b) die Ausrottung aus dem Volke stand (Num. 15, 30). Das ungläubige Israel hat an dem Sühnopfer des neuen Bundes und damit an dem Bunde selbst und der Verheißung, deren Erfüllung er bringt, keinen Theil mehr (13, 10—12), und eben darum geziemt den Gläubigen in Israel völlige Scheidung von ihm (v. 13). Daß aber der Verfasser, welcher die Judenchristen von dem Bande der nationalen und Cultusgemeinschaft mit ihren Volksgenossen loszulösen strebt, den Heiden nicht die Theilnahme an dem in Christo gegebenen Heil kann abgesprochen oder dieselbe an die Annahme des Gesetzes d. h. an ihren Uebertritt zum Judenthum geknüpft haben, liegt am Tage[2].

c) Der Grund, weshalb nicht das ganze Israel, sondern nur das gläubig gewordene an dem Heil des neuen Bundes Antheil hat, liegt darin, daß die messianische Vollendungszeit angebrochen ist, wie schon die urapostolische Predigt verkündigte (§. 40, a), und daß alle Propheten für diese Zeit eine Sichtung geweissagt hatten, in Folge derer nur ein Theil des Volkes wirklich des messianischen Heils theilhaftig wird (Vgl. §. 42, c. 91, b). Gott hat in dem Sohne zu uns geredet am Ende (ἐπ' ἐσχάτου) dieser Tage (1, 1) d. h. der Tage des vormessianischen Weltalters (ὁ αἰὼν οὗτος), und am Abschluß der dazu gehörigen Zeitperioden (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) ist das

---

1) Die κλῆσις ἐπουράνιος erinnert an die ἡ ἄνω κλῆσις Phil. 3, 14. Im Uebrigen zeigt schon das Fehlen des Begriffs der Erwählung, daß wir es hier nicht mit dem technischen paulinischen Begriff der Berufung zu thun haben (Vgl. §. 88, d), sondern mit dem ATlich-petrinischen (§. 45, b. Anm. 2).

2) Die Stelle 2, 9 (Vgl. v. 15) freilich besagt in dem Gedankenkreise unseres Briefes zunächst nur, daß Christus für jeden, der zum Samen Abrahams gehört (v. 16), den Tod geschmeckt hat, und höchstens könnte man aus 5, 9 folgern, daß, wenn Christus Allen ein Urheber ewiger Errettung geworden ist, welche die dort gestellte Bedingung erfüllen, hierin indirect die Ausschließung jeder nationalen oder gesetzlichen Bedingung liegt, obwohl eine solche Folgerung nach dem Zusammenhange nicht beabsichtigt ist. Allein, daß der Verfasser die Vollberechtigung der Heidenchristen im neuen Bunde anerkannt habe, kann nicht bezweifelt werden, ohne daß man deshalb die in not. a besprochenen Aussagen so künstlich, wie Geß, S. 478, umdeuten darf. Wie der Verf. freilich die Theilnahme der Heiden an dem Heile des alten Bundesvolkes sich vermittelt gedacht habe, darüber enthält unser Brief keine Andeutung. In einer Zeit, wo die überwiegende Mehrheit der Christen bereits aus ehemaligen Heiden bestand, kann er schwerlich mehr, wie Petrus (§. 44, d), dieselben in den Grundstock der Gemeinde aufgegangen denken; eher dürfte er mit Jacobus (§. 43, c) dieselben als ein neben dem alten Gottesvolk berufenes neues Gottesvolk angesehen haben.

vollkommene Opfer dargebracht, das die Sünde wirklich aufhebt (9, 26). Mit der Beschaffung einer vollgültigen Sündenvergebung ist aber nach §. 116, a die Verheißung, welche sich auf die Stiftung eines neuen Bundes bezog, erfüllt und damit die Zeit der Verbesserung (9, 10: καιρὸς διορθώσεως), welche an die Stelle des vorbildlichen Sühninstituts das wesenhafte und an die Stelle des unvollkommenen ersten Bundes den vollkommenen neuen setzt, angebrochen. Der Opfertod Christi bildet also die Grenzscheide der beiden Weltalter; mit ihm ist für die Christen die messianische Weltzeit (ὁ αἰὼν μέλλων) bereits angebrochen [3]). Sie haben seine Kräfte bereits geschmeckt (6, 5), seine Güter (9, 11. 10, 1: τὰ μέλλοντα ἀγαθά) d. h. die mit dem Eintritt des neuen Bundes verheißenen bereits empfangen, sie gehören der οἰκουμένη μέλλουσα an, die Christo unterworfen ist (2, 5) [4]).

d) Obwohl mit der Erfüllung der §. 116, a erörterten Verheißung die messianische Zeit gekommen ist, so warten doch auch die Glieder des neuen Bundes noch der Erfüllung der eigentlichen Bundesverheißung und insofern ist auch für sie die messianische Vollendung noch zukünftig [5]). Offenbar ist in der Stelle 13, 14 (τὴν μέλλουσαν πόλιν ἐπιζητοῦμεν, vgl. 11, 10. 16) diese Endvollendung nach einer in der jüdisch-palästinensischen Theologie heimischen (Vgl. Riehm, S. 248), also nicht philonischen (Vgl. Pfld., S. 328) Vorstellung, die Paulus bereits ganz ihrer apocalyptischen Fassung entkleidet und zum Ausdruck für das ideale Israel gestempelt hat (Gal. 4, 26, vgl. §. 90, c), die aber ursprünglich die Voraussetzung in sich schließt, daß Israel als Volk die Gemeinde der Vollendungszeit sei (§. 42, c), als das himmlische Jerusalem gedacht. Eigenthümlich ist aber unserm Verfasser, daß nach 12, 22 die Christen bereits zu dem Berge Zion und der um denselben liegenden Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, gekommen

3) Auch nach Petrus ist die messianische Endzeit bereits angebrochen (§. 40, a. 48, a). Doch wird in unserm Briefe mit bestimmterer Beziehung auf die nach Riehm, S. 248 dem Philo fremde Lehre des späteren Judenthums von den beiden Weltaltern (Vgl. §. 67, a) die Endzeit des vormessianischen (1, 1) von dem Beginn des messianischen unterschieden. Wenn aber die christliche Gegenwart bereits der αἰὼν μέλλων ist, so kann die Zeit des alten Bundes sehr wohl als der καιρὸς ἐνεστηκώς bezeichnet werden (9, 9), obwohl diese Zeit, in welcher das Vorderzelt noch Bestand hatte, nach §. 116, d für das christliche Bewußtsein eine vergangene ist. Mit der philonischen Lehre von der urbildlichen himmlischen Welt, welche Pfld., S. 329 hier einmischt, hat also diese Anschauung gar nichts zu thun.

4) Auch die Gerechten des alten Bundes können an dem Heil dieser Zeit nur Antheil haben, sofern sie durch das Opfer des neuen Bundes vollendet werden (11, 39. 40. Vgl. 12, 23), das nach 9, 26 offenbar rückwirkende Kraft hat, und so auch Glieder des neuen Bundes geworden sind. Es liegt hier der gleiche Gedanke zum Grunde, wie bei Petrus, wo allen Verstorbenen das in Christo gegebene Heil angeboten sein muß, ehe im Gericht die Entscheidung über Verderben oder Errettung erfolgen kann (§. 50, d).

5) Ganz so fanden wir bei Petrus von dem Beginn der messianischen Vollendung (§. 44. 45), welcher sich auf Grund der Erscheinung des Messias (§. 48. 49) bereits vollzogen hat, unterschieden das Ziel jener Vollendung, das noch Gegenstand der Christenhoffnung bleibt (§. 50). Grade so ist bei Paulus die Weissagung der Schrift einerseits in der Fülle der Zeit erfüllt (§. 73. 75), andrerseits bleibt auch die Israel gegebene Verheißung noch Gegenstand der Christenhoffnung (§. 97, d).

sind, während das ungläubige Israel gleichsam immer noch um den Berg Sinai versammelt steht (v. 18—21). Es ist in dieser Anschauung jenes Ineinandersein von Gegenwart und Zukunft, Ideal und Wirklichkeit ausgedrückt, welches schon in der Lehre Jesu vom Gottesreiche lag (§. 15, c), welches bei Petrus in seiner die Zukunft anticipirenden Hoffnung sich aussprach (§. 51, c) und bei Paulus in den älteren Briefen nur angedeutet (§. 96, b), in den Gefangenschaftsbriefen bereits in höherer Vollendung erschien (§. 104, d). Weil mit dem Eintritt des neuen Bundes jene Endvollendung vollkommen gesichert ist, erscheint dieselbe ideeller Weise bereits als gegenwärtig. Ja, es erinnert unmittelbar an den Ursprung jener Vorstellung in der Lehre Jesu vom Gottesreich, wenn die Christen nach 12, 28 bereits im Begriff sind, die *βασιλεία ἀσάλευτος* zu überkommen, obwohl dieselbe erst wirklich ins Dasein treten kann, wenn die Hagg. 2, 7 geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde eingetreten ist, während der durch eine bloße Erschütterung der Erde (Exod. 19, 18) inaugurirte Reichsbestand des alten Bundesvolkes eben durch jene Weissagung als ein vergänglicher charakterisirt wird (v. 26. 27).

Zweites Capitel.

Der Hohepriester des neuen Bundes.

Vgl. Moll, christologia in ep. ad Hebr. scripta proposita. Halle, 1854. 55. 59.

---

§. 118. Der Messias als der Sohn.

Jesus ist zur gottgleichen messianischen Weltherrschaft erhöht, weil er der Sohn Gottes war. a) Der Name des Sohnes Gottes bezeichnet aber für unsern Verfasser bereits ein übermenschliches, ewiges, gottgleiches Wesen. b) Dieses Wesen kann nur als der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit gedacht werden, in welchem sich das göttliche Wesen vollkommen ausgeprägt hat. c) Der Sohn ist aber nur der messianische Weltbeherrscher geworden, weil er der selbstthätige Vermittler der Weltschöpfung gewesen ist und die Welt durch sein Allmachtswort erhält, wie er auch das Haus der Alttestamentlichen Theokratie bereitet hat. d)

a) Der Verfasser unseres Briefes gehört nicht zu den Augenzeugen des Lebens Jesu, aber er ist auch nicht, wie Paulus, einer besonderen Erscheinung des erhöhten Christus gewürdigt worden, sondern was er von ihm weiß, das hat er von den Augenzeugen auf zuverlässige Weise überliefert empfangen (2, 3). Diese aber verkündigen nach §. 39. 50 Jesum als den von den Todten ausgeführten (13, 20) und zum Himmel erhöhten göttlichen Herrn (4, 14. 6, 20), der nun der Weissagung Psalm 110, 1 gemäß (1, 13) zur Rechten Gottes sitzt (1, 3. 8, 1. 12, 2) d. h. seine Ehre und Weltherrschaft theilt (§. 19, c). Darum wendet auch er ein Wort des A. T's., das von dem

κύριος-Jehova handelt und ihn als den Unwandelbaren preist (Vgl. 13, 8), unmittelbar auf Christum an (1, 10—12. Vgl. Psalm 102, 26—28), wie Petrus (§. 39, c. 50, a) und Paulus (§. 76, b) thaten. Ja selbst, wo er auf das irdische Leben Jesu zurückblickt, erscheint ihm derselbe im Lichte dieser seiner Erhöhung als unser Herr (7, 14. 13, 20) oder als der Herr schlechthin (2, 3)[1]. In seiner Erhöhung aber wird er, was jedenfalls noch über Röm. 9, 5 hinausgeht, ohne weiteres *ὁ θεός* angeredet (1, 8. 9), wie er denn auch 13, 21 mit einer Doxologie gepriesen wird. Durch diese seine Erhöhung zu einer gottgleichen Würdestellung, wie sie nur der Messias erlangen kann, ist constatirt, daß er kein andrer ist, als der Sohn Gottes d. h. das nach der Weissagung von Gott erwählte Organ zur Vollendung aller göttlichen Heilsrathschlüsse. Darum ist der Inhalt des Bekenntnisses, an dem die messiasgläubigen Juden festhalten sollen: *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (4, 14). Als Sohn war er der letzte und höchste der Gottgesandten (Vgl. §. 13, c), in welchem Gott am Ende der vormessianischen Weltzeit zu seinem Volke geredet hat (1, 1) und der darum von der Christengemeinde als der Gottgesandte schlechthin bekannt wird (3, 1: *ὁ ἀπόστολος — τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*). Als Sohn ist er zum Herrn über das Haus der Theokratie (3, 6) gesetzt, in welchem Moses nur Diener war (v. 5), ja es ist ihm die *οἰκουμένη μέλλουσα* unterworfen (2, 5), und er ist von Gott zum Erben über Alles gesetzt (1, 2), indem der Vater ihm göttliche Macht und Herrschaft in dem ewigen Messiasreich (v. 8) übertragen hat[2].

b) Wenn Jesus als der Sohn zur gottgleichen Weltherrschaft erhöht war, so lag es für den schriftgelehrten Verfasser, der das A. T. nicht nach seinem ursprünglichen Sinne durchforschte, sondern nach der Vorandeutung seiner christlichen Vorstellungen in demselben suchte (Vgl. §. 116, c), nahe genug, darauf zu reflectiren, daß der Sohnesname, den Jesus bereits im A. T. zum Eigenbesitz empfangen hatte (1, 4)[3], indem dort der Messias

---

1) Auf die älteste Verkündigung von Jesu weist es zurück, wenn Christus noch zehn Mal d. h. eben so oft als in sämmtlichen paulinischen Briefen zusammen mit seinem irdisch geschichtlichen Namen als Ἰησοῦς bezeichnet wird. Daneben erscheint 3, 6. 9, 11 Χριστός oder häufiger ὁ Χριστός (3, 14. 5, 5. 6, 1. 9, 14. 24. 28. 11, 26) ganz als Nomen proprium, wie schon bei Petrus (§. 48, a) und Paulus (§. 76, a), und 10, 10. 13, 8. 21 Ἰησοῦς Χριστός, das wir außer bei Paulus und Petrus auch bei Jacobus (§. 52, c. Anm. 4) fanden, nie aber das specifisch paulinische Χριστὸς Ἰησοῦς. In den ATlichen Citaten und auch in eigener Rede des Verfassers kommt κύριος, seltener ὁ κύριος (8, 2. 11. 12, 14) noch oft als Gottesname vor. Nur 13, 20 aber wird ὁ κύριος ἡμῶν mit dem Jesusnamen verbunden.

2) Wenn daher schon auf die Verachtung des Gesetzes Mosis Todesstrafe stand, so steht eine viel schrecklichere Strafe auf die Verachtung des Sohnes Gottes (10, 28. 29. Vgl. 6, 6). Auch bei Paulus ist Christus erst durch seine Erhöhung in die volle Würde der Sohnschaft eingesetzt; doch bezeichnet er als das Erbtheil, das der Sohn vom Vater empfangen, nicht sowohl die messianische Herrschaft, als vielmehr die göttliche Herrlichkeit, an welcher er Antheil erlangt hat (§. 77, b. d).

3) Man kann zweifeln, ob der Verfasser darauf reflectirt hat, daß doch auch Israel im A. T. collectivisch als Sohn Gottes bezeichnet wird. Aber keinesfalls konnte das die einzigartige Bedeutung dieses Jesu ertheilten Namens abschwächen, da derselbe dort nie einer einzelnen Person beigelegt wird. Die Stellen, in denen der theokratische König so

als der Sohn schlechthin bezeichnet wird (Psalm 2, 7. 2 Sam. 7, 14. Vgl. 1, 5. 5, 5), das specifische Wesen Jesu bezeichnen müsse, kraft dessen er zu dieser einzigartigen Würdestellung gelangt war. Darum ist ihm υἱός ohne Artikel bereits ganz zum Nomen proprium (1, 1. 3, 6. 5, 8. 7, 28) oder, richtiger ausgedrückt, zur specifischen Wesensbezeichnung einer einzigartigen Person geworden. Wenn nun 7, 28 der zum Priester bestellte Sohn ausdrücklich den zu Priestern bestellten Menschen entgegengesetzt und durch das καίπερ ὢν υἱός (5, 8) das menschliche Gehorsamlernen als etwas seinem Wesen ursprünglich Fremdes bezeichnet wird, so liegt darin deutlich, daß dieser Name als solcher dem Verfasser ein übermenschliches Wesen bezeichnet, was Beyschlag vergeblich zu leugnen sucht (S. 179). Er erscheint dadurch zunächst als ein Genosse der Engel (1, 9: οἱ μέτοχοι αὐτοῦ), die ja auch übermenschliche Wesen sind; aber der einzigartige Name des Sohnes schlechthin, der ihm als dem Erstgeborenen gegeben [4]), bezeichnet sein Wesen als ein über das der Engel schlechthin erhabenes (v. 4. 5). Wenn nemlich nach 7, 3 Melchisedek dadurch dem Sohne Gottes gleichgemacht ist, daß er — nemlich in der typisch-prophetischen Darstellung des A. T. (§. 116, c) — weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens hat, so bezeichnet der Sohnesname ein anfangloses, ewiges und also gottgleiches Wesen. Er ist dem Verf. also nicht mehr, wie sonst im A. und N. T., Bezeichnung eines einzigartigen Liebesverhältnisses zu Gott, sondern die auch sonst im N. T. vorkommende Anwendung des Sohnesbegriffs auf die ethische Wesensähnlichkeit mit Gott (§. 21, c. Anm. 1. §. 83, d) wird hier metaphysisch gewandt und macht den Sohnesnamen zur Wesensbezeichnung einer ewigen göttlichen Person, die wegen dieses ihres einzigartigen, alle Engel weit überragenden Wesens zum Messias d. h. zu dem die messianische Vollendung bringenden Gottesboten und zum Herrn der vollendeten Theokratie in der messianischen Weltepoche bestimmt ist [5]).

---

bezeichnet wird, gingen nach seiner Auffassung direct auf den Messias, die Stelle Prov. 3, 11 war zu den Christen geredet (12, 5), die erst in abgeleitetem Sinne Söhne Gottes sind (2, 10).

4) Freilich werden die Engel in der Schrift ebenfalls als Gottessöhne bezeichnet (Vgl. §. 17, b). Wenn dies aber Deutr. 32, 43 geschieht (wenigstens nach dem Cod. Alexandr. der LXX., mit dem der von unserm Verfasser gebrauchte Septuagintatext sonst übereinstimmt), so setzt unser Verfasser dafür zwar absichtlich, wo er diese Stelle anführt (1, 6), ἄγγελοι θεοῦ, bezeichnet aber doch den von ihnen anzubetenden Sohn als den πρωτότοκος, was sich demnach gewiß nicht auf sein Verhältniß zur ganzen Schöpfung (Riehm, S. 292) oder zu den menschlichen Gottessöhnen (Beyschlag, S. 180) bezieht, sondern auf sein Verhältniß zu jenen andern Gottessöhnen. Nach jüdischer Anschauung geht nemlich der volle Eigenbesitz des Vaters allein auf den Erstgeborenen über, der Erstgeborene unter den Gottessöhnen hat also vom Vater ein Wesen empfangen, das in einzigartiger Weise über das ihre erhaben und dem des Vaters gleich ist. Vielleicht ist das schon in dem κεκληρονόμηκεν (1, 4) ausgedrückt, wenn dadurch der Sohnesname, der dies Wesen bezeichnet, als sein Erbtheil bezeichnet wird. Gegen die Absurdität, den Sohnesnamen auch hier überall auf die übernatürliche Erzeugung zu beziehen (v. Hofm.), hat Geß, S. 441 ff. fast überflüssige Polemik aufgeboten.

5) Es folgt hieraus, daß Gott 3, 2 nicht als Schöpfer Jesu (Vgl. noch Meßner, S. 298), sondern nur als der bezeichnet sein kann, welcher Jesum zum ἀπόστολος καὶ

c) Allerdings war diese Deutung des Sohnesnamens an sich durch das A. T. nicht an die Hand gegeben, der Verfasser hat vielmehr das in der geschichtlichen Erscheinung des Messias Gegebene in die Weissagung von ihm zurückgetragen, wie es bei der Annahme einer direct messianischen Weissagung überall geschieht. Weil durch die Erhöhung Jesu zur Theilnahme an der göttlichen Würdestellung für ihn constatirt war, daß die von der Weissagung verkündete Person des Heilsmittlers durch ihr einzigartiges Wesen zu solcher Würdestellung befähigt war, so hat er in dem ATlichen Sohnesnamen für den Messias die Andeutung einer solchen gesucht[6]). Dieser Rückschluß von der messianischen Erhöhung Jesu auf das ursprüngliche Wesen dessen, den Gott zum Messias gemacht hat, liegt noch deutlich der wichtigsten christologischen Aussage unseres Briefes zu Grunde (1, 3). Das Subject dieses Relativsatzes nemlich ist nicht ein präexistentes göttliches Mittelwesen, wie der Logos, sondern der Sohn, in welchem Gott am Ende der vormessianischen Weltzeit geredet hat (v. 1), d. h. der zum Messias Erwählte in seiner geschichtlichen Erscheinung, der, nachdem er sein Werk ausgerichtet (ὃς — *καθαρισμὸν ποιησάμενος*), sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat.

ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν (v. 1) gemacht hat (Vgl. Geß, S. 444), und daß bei der wiederholten Anführung von Psalm 2, 7 (1, 5. 5, 5) nicht ein bestimmter Zeitpunkt innerhalb der irdischen Geschichte ins Auge gefaßt sein kann, wo Gott ihn sich zum Sohne gezeugt hat. Dies könnte nemlich nach dem Zusammenhange mit 1, 6 nicht seine Taufe (Beyschlag, S. 181), nicht einmal seine Menschwerdung, sondern nur der Zeitpunkt sein, wo Gott durch die Prophetie ihn zum ersten Male als den über die Engel erhabenen Sohn (v. 4) in die Welt einführte. In jeder Auffassung aber stünde diese Aussage im grellsten Widerspruch mit 7, 3, und es wird darum für dieses Moment des Weissagungsworts so wenig eine bestimmte Deutung ins Auge gefaßt sein, wie für das Futurum der Samuelstelle, auf das sich Beyschlag, S. 180 steift. Das erhellt namentlich auch daraus, daß die Vorstellung einer Zeugung des Gottessohnes unserm Verfasser durchaus fremd ist. Allerdings versteht man das ἐξ ἑνὸς πάντες (2, 11) gewöhnlich davon, daß sowohl Christus als die Christen ihren Ursprung aus Gott haben (Vgl. noch Riehm, S. 366. Beyschlag, S. 187). Da aber im Folgenden das Gemeinschaftsverhältniß Christi mit seinen Brüdern (v. 12. 13) ausdrücklich auf die Blutsgemeinschaft zurückgeführt wird (v. 14) und zwar mit dem Samen Abrahams (v. 16), dessen er sich als seiner Brüder annimmt (v. 17), so kann v. 11, wenn nicht aller Zusammenhang zerrissen werden soll, nur auf die gemeinsame Abstammung von Abraham gehen. (Vgl. Geß, S. 428). Dazu kommt aber, daß auch sonst unserm Briefe die Vorstellung von einer Zeugung der Gottessöhne, die durch ihn zur Herrlichkeit geführt werden (v. 10), vollständig fremd ist.

6) Die gangbare Annahme, daß die Vorstellung von dem ewigen göttlichen Wesen des Sohnes aus der philonischen Logoslehre geschöpft, also die Vorstellung von einem a priori gedachten Mittelwesen auf Jesum übertragen sei, ist schon darum höchst unwahrscheinlich, weil der Logos bei Philo zwar πρωτόγονος υἱός heißt, aber weder von der Welt als dem νεώτερος υἱός, noch von den Engeln, denen er als ὁ πρεσβύτατος (ἀρχάγγελος) beigeordnet wird, seinem Wesen nach verschieden erscheint (Vgl. Riehm, S. 416 f.). Sie wird aber dadurch völlig ausgeschlossen, daß überall von der geschichtlichen Thatsache der Erhöhung Jesu zur göttlichen Würdestellung ausgegangen wird, was darum mit Recht Pfld., S. 335 von jener Voraussetzung aus für unvermittelt (richtiger: für einen Widerspruch) erklären muß. Vgl. dagegen noch Geß, S. 487 ff. Schenkel, S. 323.

Diese Aussage über die endliche Erhöhung des Sohnes soll nun offenbar durch den eingeschalteten Participialsatz motivirt werden, sofern aus ihm erhellt, wie das ursprüngliche Wesen dessen gewesen sein muß, der zu solcher gottgleichen Würdestellung erhoben werden konnte. Er muß nemlich einerseits als ein vollkommen göttliches Wesen gedacht werden und andererseits doch so, daß dem Monotheismus dadurch kein Eintrag geschieht. Dies ist aber nur der Fall, wenn der Sohn seinem ursprünglichen Wesen nach so gedacht wird, daß der von der göttlichen Herrlichkeit ausstrahlende Glanz sich gleichsam in einem zweiten gleich herrlichen Wesen concentrirt hat, in welchem man nun dieselbe wie in ihrem Abglanz schaut (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης*)[7], und daß sich so das ganze göttliche Wesen in ihm vollkommen ausgeprägt hat (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*). Kann man in diesem über Paulus hinausgehenden Versuche, das Wesen des Gottessohnes auf einen seinen Ursprung charakterisirenden Ausdruck zu bringen, immerhin den Anfang einer der alexandrinischen verwandten Speculation sehen, so erhellt doch keineswegs, daß die hier gebrauchten Ausdrücke aus ihr entlehnt sind[8]).

d) Wie in 1, 3 die Erhöhung des Sohnes durch den Hinweis auf sein ursprüngliches Wesen, grade so wird v. 2 seine Erhebung zum Erben über Alles (*ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων*) dadurch motivirt, daß er ja auch

---

7) Die Bildlichkeit dieses Ausdrucks, die schon durch den Wechsel des Bildes im parallelen Ausdruck constatirt wird, verbietet übrigens durchaus, anzunehmen, daß Gott im eigentlichen Sinne als ein Lichtwesen gedacht oder δόξα in dem paulinischen Sinne einer himmlischen Lichtsubstanz, in der sich Gott versichtbart (§. 76, d), genommen sei. Vielmehr bezeichnet δόξα auch sonst in unserm Briefe, wo es nicht einfach Ehre heißt (2, 7. 9. 3, 3. 13, 21), nur die göttliche Majestät und Herrlichkeit (9, 5), und wenn dieselbe den Gottessöhnen in der Endvollendung in Aussicht gestellt wird (2, 10), so geschieht es nur in dem allgemeinen Sinne, wie bei Petrus (§. 50, c. Anm. 5), und noch nicht in dem specifischen Sinne, wie bei Paulus (§. 97, c). Es hat daher der Ausdruck in 1, 3 auch nichts mit dem paulinischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ zu thun, das noch Riehm, S. 386 vergleicht, da dies auf die göttliche Herrlichkeit des erhöhten Christus geht (Vgl. §. 76, d. 103, d) und es natürlich schon sprachlich ganz unmöglich ist, in ὢν mit Geß, S. 437 die Zuständlichkeit des Erhöhten zu finden, dessen göttliches Wesen sich in der göttlichen δόξα seine Erscheinung giebt. Auch Paulus schließt von der Erhöhung Christi auf sein ursprüngliches Wesen, obwohl er dabei nicht sowohl von der Würdestellung des Erhöhten (Vgl. auch Anm. 2), als vielmehr von dem Erbtheil der göttlichen δόξα ausgeht, das derselbe empfangen (§. 79, b); aber nirgends hat er auf den Ursprung dieses Wesens reflectirt. Uebrigens zeigt auch die Art, wie unser Verf. dies thut, daß ihm die Vorstellung einer Zeugung aus Gott völlig fern liegt. Vgl. Anm. 5.

8) Am meisten verwandt sind noch die im Buch der Weisheit vorkommenden Aussagen über die göttliche σοφία (7, 25. 26). Die philonische Vergleichung des Logos mit den durch Reflex der Sonne entstandenen Sonnenbildern (Vgl. Riehm, S. 413) entbehrt schon darum der Aehnlichkeit, weil die Vorstellung des Reflexes sprachlich nicht in ἀπαύγασμα liegt. Wenn aber bei Philo die menschliche Seele geprägt ist mit dem Siegel Gottes, deren χαρακτήρ der ewige Logos ist und wegen dieser Verwandtschaft ein ἀπαύγασμα τῆς μακαρίας φύσεως genannt wird (Vgl. Riehm, S. 413. 414), so erhellt hieraus, daß die analoge Vorstellung, die damit für den Logos gewonnen wird, gerade nicht sein einzigartiges Wesen ausdrückt. Uebrigens hat R., S. 409 Analoges auch in der palästinensischen Theologie nachgewiesen.

es sei, durch welchen Gott die αἰῶνες d. h. die Gesammtheit dessen, was die Weltzeiten erfüllt, gemacht hat. Da die Erhebung Jesu zur gottgleichen Herrschaft über das All in der apostolischen Verkündigung jedenfalls das Erste gewesen ist, so kann die durch das καί ausgedrückte Angemessenheit der Vermittlung der Weltschöpfung durch ihn zu dieser Thatsache nur das Motiv gewesen sein, von welchem aus jene Vorstellung sich gebildet hat. Der zum Herrn über das All gemachte muß von vornherein eine Beziehung zu diesem All gehabt haben[9]). Allerdings ist es auch hier in letzter Instanz Gott, durch welchen alle Dinge geworden sind (2, 10) und welcher das Werk der Schöpfung durch den Sohn vollzogen hat (1, 2), aber wenn nach Psalm 102, 26 Christus selbst die Erde gegründet hat und die Himmel seiner Hände Werk sind (1, 10), so ist doch die Vermittlung des Sohnes unstreitig als eine so selbstthätige gedacht, daß er dadurch Gott noch unmittelbarer gleichgesetzt erscheint, als bei Paulus. Dies zeigt sich ebenso, wenn nicht nur die Welt im Sohne ihren Bestand hat, wie §. 103 b, sondern wenn dem Sohne, wie Gott selbst (11, 3), das göttliche Allmachtswort beigelegt wird, durch welches er als das wesensgleiche Abbild Gottes das All fort und fort trägt und seine Erhaltung selbstthätig vermittelt (1, 3), woraus denn vollends erhellt, daß an eine Identificirung des Sohnes mit dem Logos gar nicht gedacht werden kann. Ebenso endlich, wie von seiner schließlichen Herrschaft über die Welt auf ihre Schöpfung und Erhaltung durch den Sohn zurückgeschlossen wird, erscheint der Sohn, der als der messianische Herr über das Haus der vollendeten Theokratie gesetzt ist (3, 6), zugleich als der, welcher das Haus der Theokratie von Anbeginn bereitet hat (v. 3, vgl. §. 117, a), wobei aber v. 4 ausdrücklich bevorwortet wird, daß dies die Urheberschaft Gottes in letzter Instanz so wenig ausschließe, wie seine selbstthätige Vermittlung der Weltschöpfung die Zurückführung derselben auf Gott ausschloß[10]).

---

9) Daß bei dieser Combination nicht die philonische Logoslehre maßgebend gewesen ist, zeigt 11, 3, wonach es trotzdem mit Gen. 1, 3. Psalm 33, 6 dabei bleibt, daß die Welt durch das Schöpferwort Gottes in ihren fertigen Zustand versetzt ist, also der Sohn als Mittler des Schöpfungswerkes keineswegs mit diesem Worte identificirt wird. Ebensowenig ist jene Vorstellung aus dem A. T. geschöpft, da der κύριος in Psalm 102, 26—28 nicht auf Christum gedeutet wäre (1, 10), wenn nicht die Weltschöpfung durch ihn dem Verfasser vorher festgestanden hätte, der sonst den κύριος des A. T.'s oft genug von Jehova versteht, ja nur diese eine von ihm handelnde Stelle auf Christus bezieht und zwar dem Context nach auch nicht um dieser, sondern um der in v. 11. 12 enthaltenen Aussagen willen. Endlich wird man die Vorstellung unsers Verfassers auch nicht aus der paulinischen ableiten können, die sich nach §. 79, c. 103, b wesentlich anders vermittelt zeigt und die Mittlerstellung des Sohnes im Werke der Schöpfung viel reiner festhält. Hier giebt selbst Geß, S. 485 einen Rückschluß aus der „Weltverwaltung des Postexistenten" zu, obwohl er letztere merkwürdig genug aus Matth. 28, 18 ableitet.

10) An diesen Aussagen, die stärker als bei Paulus die Vermittlung des Sohnes als eine selbstthätige erscheinen lassen, scheitert unrettbar der Versuch von Beyschlag, die Präexistenz Christi als die eines unpersönlichen Princips zu fassen (S. 190—200), die, ohnehin lediglich durch dogmatische Reflexionen motivirt, durch die unserm Briefe ganz fernliegende Identificirung des Abbildes Gottes mit dem Urbilde der Menschheit gestützt wird und in einer dem jüdischen Geiste ganz fremdartigen Umdeutung der Angelologie

§. 119. Der messianische Hohepriester.

Da der Messias, um die Verheißung des neuen Bundes zu erfüllen, ein Hoherpriester sein mußte, so mußte der Sohn Gottes für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt werden und seiner Brüder Fleisch und Blut annehmen, ihre Versuchbarkeit theilen. a) Er mußte aber zugleich sich als sündlos bewähren und in den höchsten Proben seinen Gehorsam und seinen Glauben vollenden. b) An Stelle des Priesterthums nach der Ordnung Aarons, welche sterbliche Menschen zu Priestern einsetzte, ist Christus von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks berufen, d. h. nicht kraft menschlicher Abstammung, sondern kraft des unauflöslichen Lebens, das vermöge seines ewigen Geistes in ihm war. c) So allein konnte er ein unwandelbares Priesterthum empfangen, wie es ihm Gott durch einen unverbrüchlichen Eid zugesichert hat und wie es ihn zur bleibenden priesterlichen Fürbitte befähigte. d)

a) Die Betrachtung der Erscheinung des Gottessohnes auf Erden, welche vom Gesichtspunkte seines uranfänglichen Seins aus als ein *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* bezeichnet wird (10, 5) [1]), ist wesentlich bedingt durch die Art, wie unser Verfasser den messianischen Beruf Christi auffaßt. Ist das Christenthum wesentlich der neue Bund (§. 115, a), so bedarf es auch eines neuen Bundesmittlers (12, 24: *διαθήκης νέας μεσίτης*. Vgl. 9, 15. 8, 6). Ein solcher wird zunächst der sein, in welchem Gott beim Ablauf der vormessianischen Weltepoche zu seinem Volke redet (1, 1), um ihm die im neuen Bunde dargebotene Errettung anzukündigen (2, 3). Da es aber im neuen Bunde wesentlich auf die verheißene Herstellung einer vollkommenen Versöhnungsanstalt ankommt (§. 116, a) und dazu ein Hoherpriester gehört, der an Stelle des durch seine Sünden von Gott geschiedenen Volkes Gott nahen

---

(Vgl. §. 79, c. Anm. 7) eine unberechtigte Analogie sucht. Dagegen erhellt nicht, daß 2, 12 ff., 10, 5 ff. der Präexistente in den Propheten redend gedacht ist, wie Geß, S. 438. 449 annimmt (Vgl. dagegen §. 119. Anm. 1. 3). Auch zu der Aussage 3, 3 bietet zwar die Wirksamkeit Christi im alten Bunde, wie sie Paulus lehrt (§. 79, c), eine Parallele, aber keine, die auf eine unmittelbare Aneignung paulinischer Ideen schließen ließe.

1) Die Beziehung dieser Worte auf das geschichtliche Auftreten Christi, den Antritt seiner öffentlichen Laufbahn (Beyschlag, S. 192 f., Schenkel, S. 324) würde voraussetzen, daß auch in unserm Briefe Christus als zu der Sünderwelt als solcher kommend gedacht ist, während doch stets nur seine Bestimmung für Israel hervorgehoben wird (§. 117, a), sie entspricht dem Inhalte des Folgenden nicht, da das Selbstopfer Christi wohl als Absicht seines Erscheinens auf Erden, aber nicht als der Zweck seines öffentlichen Auftretens gedacht sein kann, und sie raubt dem weder in diesem Verse noch im vorigen genannten Subject seine nähere Bestimmung, welche nur in dem auf Christum allein bezüglichen Hineinkommen in die Welt (aus einem höheren Dasein) liegen kann. Die Ausdrücke der Psalmstelle selbst können auf jede der beiden Auffassungen gleich gut bezogen werden; aber die angeführten Gründe entscheiden dafür, daß der Verfasser bei seiner messianischen Deutung des Psalms in ihm den Messias selbst redend denkt, wie der Prophet ihn im Geist bei seiner bevorstehenden Menschwerdung reden gehört hat.

nd das Sühnopfer darbringen darf (8, 3), so muß der Bundesmittler zu- leich der Hohepriester des neuen Bundes sein. Der specifische Inhalt un- res Bekenntnisses ist darum nicht nur, daß Jesus der Gottgesandte schlecht- in (§. 118, a), sondern daß er zugleich Hoherpriester ist (3, 1. Vgl. 4, 14)[2]). un ist es aber für den Hohenpriester nach 5, 1. 2 wesentlich und nothwen- ig, daß derselbe aus Menschen genommen sei und an der menschlichen Schwachheit theilnehme, damit er mit einer leidenschaftslosen, gegen die Sünder mild gestimmten Gemüthsverfassung (μετριοπαθῶν) sein Amt (τὰ ρὸς τὸν θεόν) zu ihrem Besten verrichten könne. Dies konnte aber der Sohn Gottes, den schon sein Name als ein übermenschliches, über alle Engel rhabenes, gottgleiches Wesen charakterisirt, nur, wenn er, für kurze Zeit nter die Engel erniedrigt (2, 9), ein schwacher und geringer Menschensohn urde, wie es Psalm. 8, 5. 6 geweissagt (2, 6. 7). Das irdisch-mensch- che Leben des Gottessohnes erscheint also als eine um seines messianischen Berufes willen ihm von Gott auferlegte Erniedrigung[3]). In Folge dersel- en haben nun der ἁγιάζων und die ἁγιαζόμενοι einen gemeinsamen Ur- prung (2, 11, vgl. §. 118, b. Anm. 5), da der aus dem Stamme Juda ufgesprossene (7, 14) ebenso wie die Glieder des Volkes, dessen Priester er eworden (2, 17), zum Samen Abrahams gehört (v. 16). Kraft dieser ge- einsamen Abstammung hatte er nach v. 14 auf ganz entsprechende Weise παραπλησίως) Theil an dem allen Abrahamskindern gemeinsamen Blut nd Fleisch, d. h. an der materiellen Substanz ihrer todesfähigen Leiblichkeit Vgl. 10, 20)[4]). Damit er aber auch ein mitleidiger Hoherpriester sei, mußte

---

2) Diese mit den Grundanschauungen unsers Briefes aufs Engste zusammenhängende dee ist ihm durchaus eigenthümlich. Paulus hat sie nicht, und daß das Logospriester- hum bei Philo wegen seiner lediglich metaphysisch-speculativen Bedeutung etwas ganz nderes ist, hat Riehm (S. 662—669) überzeugend dargethan. Nur als Hoherpriester ann Jesus der Bürge des besseren Bundes sein, welcher die Erfüllung der im Bundes- erhältniß gegebenen Verheißung gewährleistet (7, 22).

3) Beyschlag, S. 185 will der Vorstellung von der Menschwerdung als einer Er- iedrigung entgehen, indem er die Erniedrigung unter die Engel auf das Leiden bezieht, as ja aber v. 9 ausdrücklich von dieser Erniedrigung unterschieden wird, und übersieht, aß die Berufung auf Jesus als Subject nur bei seiner Unterscheidung des unpersönlich räexistirenden Princips von der Person Jesu etwas beweist, während für uns es nach . 118 selbstverständlich ist, daß der geschichtliche Jesus und der ewige Gottessohn eine dentische Person sind. Wenn auch diese Erniedrigung nicht ausdrücklich, wie bei Paulus §. 79, c. 103, c), als freiwillige Selbstentäußerung dargestellt wird, so wird doch 2, 11 usdrücklich aus ATlichen Stellen, in welchen der Verfasser den Propheten im Namen es Messias redend denkt (v. 12. 13), geschlossen, daß er sich nicht schämt, die Kinder Abrahams seine Brüder zu heißen, was jedenfalls zeigt, daß er sich willig in die dadurch erbeigeführte Situation gefügt hat.

4) Der Zusammenhang zeigt, daß es hier nicht etwa darauf ankam, den Umkreis essen zu beschreiben, was ihm von menschlicher Natur eigen war, oder den Uebergang us der (unpersönlichen) Präexistenz in das geschichtliche Dasein zu bezeichnen, wie Bey- schlag, S. 198 annimmt, sondern lediglich hervorzuheben, daß er zum Zweck seiner den od erfordernden Berufserfüllung (ἵνα διὰ τοῦ θανάτου —) diese todesfähige Leiblichkeit ngenommen hatte. Wegen der abweichenden Bedeutung der σάρξ bei Paulus darf übri- ens Röm. 8, 3 nicht ohne weiteres mit 2, 14 gleichgestellt werden, wie noch Riehm,

er in Allem (*κατὰ πάντα*) seinen Brüdern gleichgemacht werden (2, 17), und dies konnte nur geschehen, wenn er in allen Stücken *καϑ' ὁμοιότητα* versucht wurde, weil er so allein Mitleid haben konnte mit ihren Schwachheiten (4, 15). Dies ist durch das Leiden (2, 18) geschehen, für das auch sein Fleisch so empfänglich war, daß er in den Tagen seines Fleisches nur mit Angstgeschrei und Thränen um Errettung aus dem ihm bevorstehenden Tode flehen konnte (5, 7).

b) Wenn der Hohepriester des alten Bundes nicht nur an der Versuchbarkeit, sondern auch an der sündhaften Schwachheit, die den damit gegebenen Versuchungen unterlag, Antheil hatte (5, 2. 7, 28), so befähigte ihn das freilich einerseits ganz besonders, mit den Schwachheiten seiner Brüder Mitleid zu haben; aber andererseits hinderte es ihn nach §. 115, c, ein vollkommener Hoherpriester zu sein. Bei dem Hohenpriester des neuen Bundes aber war nicht nur jene Sympathie durch seine Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit sicher gestellt, sondern er war auch heilig und unbefleckt (*ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος*. Vgl. 9, 14: *ἄμωμος*) und ist durch seine Erhöhung zum Himmel völlig von den Sündern und aller Befleckung durch ihre Sünde abgesondert, während die Absonderung des ATlichen Hohenpriesters vom Volk doch immer eine äußerliche und unvollkommene blieb (7, 26). Er ward wohl versucht, doch ohne Sünde (4, 15), was wohl nicht bloß heißt, daß er die Versuchung überwand, sondern daß auch keine eigene sündhafte Regung ihn versuchte (Vgl. Geß, S. 431). Bei seinem Eintritt in die Welt sprach er es als seinen Lebensgrundsatz aus, den Willen Gottes zu thun (10, 7. 9 nach Psalm 40, 8. 9), und obwohl er der Sohn war, hat er wie jeder Mensch Gehorsam gelernt (5, 8), indem er die immer stärkeren Proben des Gehorsams, welche ihm das Leiden auferlegte (Vgl. v. 7), bestand. Er war treu in seinem Beruf (2, 17. 3, 2) und vertraute auf Gott (2, 13); denn er hat als der Heerführer in der Reihe der Glaubensmuster den Glauben in seinem Leben zur Vollendung gebracht, indem er den thatsächlichen Widerspruch der Sünder und die Schmach des Kreuzestodes (Vgl. 6, 6. 13, 12. 13) im Blick auf die ihm bevorstehende Freude erduldete (12, 2. 3: *ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής*)[5]. So geziemte es Gott, ihn durch Leiden

---

S. 388 thut, und eben so wenig das ἐν ὁμοιώματι ἀνϑρώπων (Phil. 2, 7) mit 2, 17, weil hier jedenfalls an die vollkommene Aehnlichkeit d. h. Gleichheit (wie 9, 21) zu denken ist. Sachlich aber ist natürlich die σάρξ Christi auch bei Paulus leidens- und todesfähig (§. 78, c). An Petrus erinnert die Art, wie παϑεῖν gern vom Tode selbst (9, 26. 13, 12. Vgl. 2, 9: τὸ πάϑημα τοῦ ϑανάτου) steht (Vgl. §. 49, a).

5) Allerdings ist es zunächst das Bedürfniß, in Christo die Erfordernisse des vollkommenen Hohenpriesters aufzuweisen, was den Verfasser veranlaßt, auf das irdisch-menschliche Leben Christi nach seinen verschiedenen Beziehungen einzugehen. Vielleicht kam das Interesse hinzu, den Anstoß, welchen die Leser an der niedrigen und leidensvollen Gestalt desselben nahmen (Vgl. §. 111, a), zu heben und ihnen durch die Zurückführung derselben auf die wesentlichen Erfordernisse seines Messiasberufes die innere Nothwendigkeit derselben zu vermitteln. Allein seine Ausführungen über diesen Punkt zeigen deutlich, daß ihm ein reicheres Material von anschaulichen Details aus dem Leben Jesu zu Gebote stand, als dem Apostel Paulus (§. 78, a), und dieses kann er nur aus der Ueberlieferung der Urapostel geschöpft haben. Erhellt auch nicht mit Nothwendigkeit aus seiner wiederholten Erwähnung der Versuchung Christi, daß ihm dabei die Versuchungsgeschichte

zu vollenden (2, 10), d. h. ihn zu der sittlichen Vollkommenheit zu führen, die ihm nach v. 9 die himmlische Krone verschaffte. Denn nur, nachdem er durch jenes Gehorsamlernen, dessen Gipfelpunkt die Erduldung des Kreuzestodes war, vollendet worden, konnte er als vollkommener Priester der Urheber einer ewigen Errettung werden (5, 9), indem er im Gegensatz zu den mit Schwachheit behafteten menschlichen Priestern der für ewig vollendete Sohn war (7, 28)[6].

c) Als ein zweites Erforderniß zum Hohenpriesterthum nennt der Verfasser, daß einer sich diese Ehre nicht selbst genommen haben darf, sondern dazu berufen sein muß, wie Aaron (5, 4). Dem entsprechend war denn das levitische Priesterthum berufen κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών (7, 11). Ebenso hat Christus sich nicht eigenmächtig zu der Ehre erhoben, Hoherpriester zu werden, sondern er ist von Gott selbst, welcher ihn für seinen Sohn und schon damit solcher Ehre würdig erklärt hatte, ausdrücklich in dem (messianisch gedeuteten) Psalm 110 (v. 4) zum Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks berufen (5, 5. 6) und als solcher begrüßt (v. 10) worden. Damit war denn freilich für die messianische Zeit eine Umänderung der früheren priesterlichen Ordnung (7, 11. 12) in Aussicht genommen; denn Jesus ist nicht aus dem Stamme Levi entsprossen (also nicht κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών berufen), sondern aus dem Stamme Juda, welchem das mosaische Gesetz keine priesterliche Prärogative beilegt (v. 13. 14). Es ist aber damit nicht etwa der Stamm Juda's in die Rechte des Stammes Levi eingetreten; denn Jesus ist nicht als Nachkomme Juda's, sondern nach der Ordnung Melchisedeks berufen[7]). Vielmehr ist damit nur der Unvollkommenheit abgehol-

---

aus der ältesten Ueberlieferung vorschwebte, so ist es doch überwiegend wahrscheinlich, daß 5, 7 auf die Gethsemanescene anspielt. Namentlich aber zeigt sich in der wiederholten Hinweisung auf seine vorbildliche, bis zur Vollendung entwickelte sündlose Bewährung im Gehorsam und Glaube, daß ihm anders als dem Apostel Paulus die auf eigener Anschauung ruhende urapostolische Verkündigung von der Sündlosigkeit Jesu (§. 46, d) gegenwärtig war (Vgl. auch die Notiz 13, 12 und die Stelle 2, 9 nach der §. 124, a. Anm. 3 zu gebenden Erläuterung).

6) Die Vollendung des sündlosen Gottessohnes konnte natürlich nicht wie die der sündhaften Menschen (§. 115, c) in der Reinigung von der Schuldbefleckung bestehen, sondern nur in der Bewährung seiner sittlichen Vollkommenheit unter den höchsten Proben. So ergiebt sich die Modification des Begriffs der τελείωσις aus seiner verschiedenen Anwendung von selbst und kann also nicht mit Pfld., S. 346. Anm. beanstandet werden. Uebrigens scheint auch er S. 344 f. bei Christo den Begriff, anders wie bei den Christen, ausschließlich auf das jenseitige δοξάζεσθαι zu beziehen, wozu keine jener drei Stellen veranlaßt. Insbesondere kann das τελειωθείς 5, 9 nicht das εἰσακουσθείς v. 7 aufnehmen, da dieses garnicht auf die Auferweckung geht (Vgl. Geß, S. 432), sondern nur das Resultat seines Gehorsamlernens (v. 8) bezeichnen, und 7, 28 zeigt der Gegensatz der ἀσθένεια, daß es sich um die vollständige Ueberwindung jeder aus der menschlichen Schwachheit resultirenden Versuchung handelt, die den dauernden Zustand einer über sie erhabenen Vollendung herbeiführt. Mit Riehm, S. 432 ff. und Geß, S. 435 aber die sittliche Vollendung und die Erhöhung in den Begriff zusammenzufassen, scheint mir ganz unpassend.

7) Daß dies aber eine höhere Ordnung des Priesterthums sei, erhellt schon daraus, daß Melchisedek von Abraham selbst den Zehnten empfing, während die levitischen Priester

sen, welche dem aaronitischen Priesterthum anhaftete, sofern es auf einer fleischlichen Ordnung (v. 16) beruhte, d. h. das Priesterthum an leibliche Abstammung knüpfte und darum sterbliche Menschen zu Priestern einsetzte (§. 115, c). Denn wie Melchisedek, der in der Darstellung der Schrift weder Vater noch Mutter noch überhaupt einen Stammbaum hat (v. 3: *ἀγένεα λόγητος*), nicht Priester geworden in Kraft der Norm eines fleischlichen Gebots (v. 16: *οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*), das etwa an sein Geschlecht das Priesterthum knüpfte, so ist Christus ein andersartiger Priester *κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ* eben dadurch, daß er es *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* d. h. in Kraft eines unzerstörbaren Lebens geworden (v. 15. 16). Ein solches freilich besaß Jesus nicht in Folge seines ursprünglichen Wesens, da er ja nach not. a seinen Brüdern gleich geworden war und ihre todesfähige Leiblichkeit angenommen hatte, wohl aber vermöge des *πνεῦμα αἰώνιον*, das in seinem Fleische war (9, 14) und ihm jene unzerstörbare Lebenskraft verlieh, die ihn fähig machte, in seinem hohepriesterlichen Beruf den Tod zu erleiden und dann doch als der ewige Hohepriester fortzuleben [8]).

d) Hatte nemlich der alte Bund sterbliche Priester eingesetzt, so mußte das Priesterthum beständig wechseln, von einem zum andern übergehen (7, 23). Auch diese dem levitischen Priesterthum anhaftende Unvollkommenheit ist im neuen Bunde beseitigt. Wie Melchisedek in der typischen Darstellung der Schrift, welche weder von seinem Lebensende, noch von dem Aufhören seines Priesterthums redet, lebt (7, 8) und Priester bleibt *εἰς τὸ διηνεκές* (v. 3), so wird auch der messianische Hohepriester Psalm 110, 4 dieser melchisedekischen Ordnung entsprechend als *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* bezeichnet (7, 17. 6, 20), er hat also das Priesterthum als eines, das nicht mehr von Einem zum Anderen übergeht (7, 24: *ἀπαράβατον*). Das zeigt die Psalmstelle auch dadurch, daß sie Gott ihm das Priesterthum mit einem Eide zusichern läßt, dergleichen bei den levitischen Hohenpriestern nicht vorkommt (v. 20. 21. Vgl. v. 28), und dieser Eid zeigt seinem Wesen nach (Vgl. 6, 16. 17) den göttlichen Rathschluß, welcher den Hohenpriester des neuen Bundes einsetzt, als einen unabänderlichen, weshalb auch der Bund, dessen Bürge

---

nur von seinen Nachkommen den Zehnten empfangen (7, 4—7) und auch nur als sterbliche Menschen während ihrer Lebenszeit (v. 8), ja daß Melchisedek in Abraham gewissermaßen dessen Sohn Levi selbst, den Zehntempfänger, bezehntet hat (v. 9), da dieser damals noch in seines Vaters Lenden war (v. 10).

8) Auch hier also, wie in der urapostolischen Verkündigung (§. 48, c) und bei Paulus (§. 78, d), ist die höhere Seite des Wesens Christi in seinem irdisch-menschlichen Leben, kraft welcher er durch den Tod nicht zum Schattenleben des Hades, sondern durch die Auferstehung (13, 20) zu dem ewigen himmlischen Leben einging, das ewige und daher göttliche πνεῦμα, wobei nicht erhellt, ob dasselbe als in der Taufe empfangen oder als constitutiver Factor seines Wesens gedacht ist. Allerdings ist der Geist 9, 14 nicht als Geist Gottes, sondern nur seiner (göttlichen) Qualität nach als ewiger bezeichnet; aber darum mit Riehm, S. 526 an ein menschliches πνεῦμα zu denken, das die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit in sich trägt, entspricht wohl der dogmatischen Vorstellung einer gottmenschlichen Natur Christi, aber schwerlich der Denkweise des Hebräerbriefes. Gegen die Mißdeutung v. Hofmanns, wonach das unauflösliche Leben und der ewige Geist von dem erhöhten Christus ausgesagt sein soll, vgl. Geß, S. 446 ff.

er geworden, unabänderlich und daher besser sein muß als der alte, der schließlich als ungenügend abgeschafft werden mußte (7, 22). Aber auch seine Sündlosigkeit (not. b), die ihn zu unausgesetzter priesterlicher Function befähigt, sofern er nie durch eigene Befleckung genöthigt wird, seine Functionen für andere zu unterbrechen und erst für sich selbst zu fungiren, garantirt ihm ein continuirliches und insofern unwandelbares Priesterthum (7, 26—28). Vor Allem aber ist er durch dieses ewig bleibende Priesterthum befähigt, uns vollgültig zu erretten, weil er allezeit lebt, um fürbittend für uns einzutreten (v. 25). Die Fürbitte Christi (Vgl. Röm. 8, 34) ist also hier, der Grundanschauung des Verfassers entsprechend, als priesterliche Function gedacht, durch die er uns bleibend den Zutritt zu Gott vermittelt (*τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ*) und unser Lobopfer beständig vor Gott bringt (13, 15: *δι' αὐτοῦ ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως*).

§. 120. Der Hohepriester im Allerheiligsten.

In seiner Erhöhung zum Himmel hat Christus die specifisch-hohepriesterliche Function vollzogen, indem er in das urbildliche Allerheiligste eingegangen ist. a) Dort mit den Engeln die himmlische Gottesstadt bewohnend, ist er doch als der Herrscher der messianischen Weltzeit über sie als die dienstbaren Geister in der vormessianischen Weltepoche unendlich erhaben. b) In dieser seiner himmlischen Erhöhung ist Christus ein ewiger König, obwohl sein königliches Walten unserem Verfasser immer wieder mit seinem hohenpriesterlichen zusammenfließt. c) Dennoch wird dieselbe, obwohl sie seinem ursprünglich gottgleichen Wesen entsprach, als eine von Gott ihm verliehene Belohnung betrachtet. d)

a) Obwohl in den §. 119 betrachteten Aussagen über das Priesterthum Christi er bereits wiederholt als Hoherpriester bezeichnet wird, so liegt doch in ihnen noch nichts, was ihn specifisch als Hohenpriester qualificirt. Was nemlich den Hohenpriester des alten Bundes specifisch von den anderen levitischen Priestern unterscheidet, ist, daß er allein jährlich einmal ins Allerheiligste geht, um die Entsündigung des Volkes zu vollbringen (9, 6. 7. Vgl. v. 25). War Jesus also wahrhaft Hoherpriester geworden und nicht nur Priester überhaupt, so muß auch er ins Allerheiligste (*εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος*) gegangen sein (6, 19. 20). Nun war aber das Allerheiligste der Stiftshütte nicht die Wohnung Gottes selbst, sondern nach Exod. 25, 40 (Vgl. Act. 7, 44) nur ein Abbild der himmlischen Wohnung Gottes [1]),

1) Die eigentliche Wohnung Gottes ist nach ATlicher Vorstellung der Himmel (Psalm 11, 4. 18, 7. 29, 9. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20) oder nach der Vorstellung von mehreren Himmeln (Vgl. 2 Cor. 12, 2. Eph. 4, 10 und dazu §. 103, d. Anm. 7) genauer das über allen Himmeln, die gleichsam seinen Vorhof und das Heiligthum bilden, befindliche himmlische Allerheiligste. Diese niederen Himmelsräume, die Christus bei seiner Erhöhung durchschritt (4, 14) und im Vergleich mit welchen er ὑψηλότερος geworden (7, 26), werden 9, 11 ausdrücklich als das größere und vollkommenere Vorderzelt (Heiligthum) bezeichnet, das nicht mit Händen gemacht ist, ja nicht einmal zu der irdischen Schöpfung gehört (οὐ ταύτης τῆς κτίσεως). Dagegen wird der höchste Himmel selbst v. 24 in den

die er dem Moses auf dem Berge gezeigt hatte (8, 5. Vgl. 9, 23: *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) und auch von dieser Seite her zeigte sich, daß der ATliche Priesterdienst, der diesem gewidmet war, nur ein unvollkommener, vorbildlicher sein konnte (Vgl. §. 115, c). Christus aber, sofern er nach §. 118, a zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel sitzt (8, 1), ist nun *λειτουργός* im himmlischen Heiligthum (v. 2), er ist in den Himmel selbst gegangen (9, 24), wo er nun ein großer Priester ist, der über die Wohnung Gottes gesetzt ist (10, 21: *ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*). Daraus, daß diese Erhöhung zum Himmel, die übrigens auch nicht 9, 12 als sichtbare Himmelfahrt gedacht zu sein braucht, wie Riehm, S. 347 meint, sofern sie dort lediglich als einmaliges Eingehen in das Allerheiligste vorgestellt wird, erst Christum vollkommen als Hohenpriester charakterisirt, erklärt sich, warum in der Lehrweise unseres Briefes gerade umgekehrt, wie bei Paulus, die nur 13, 20 erwähnte Auferweckung Christi soweit hinter seine Erhöhung zum Himmel zurücktritt. In ihr erst bewährte sich vollkommen seine Gleichheit mit, wie seine Erhabenheit über den Hohenpriester des alten Bundes im Unterschiede von den Priestern überhaupt [2]).

b) Mit dem Eingange in das himmlische Allerheiligste ist der Mittler des neuen Bundes (12, 24) ein Bewohner der himmlischen Gottesstadt geworden (v. 22, vgl. §. 117, d), in welcher das himmlische Heiligthum liegt, wie das irdische in dem irdischen Jerusalem. Dort wohnen mit ihm die Myriaden d. h. der Engel unzählbare, in ewiger Freude Gott preisende

---

Gegensatz gestellt zu dem mit Händen gemachten Allerheiligsten (τὰ ἅγια im eminenten Sinne, wie 9, 8 und öfter), das nur ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν (ἁγίων vgl. v. 12) und v. 1 τὸ ἅγιον κοσμικόν heißt, während das himmlische Heiligthum und die wahrhaftige σκηνή Gott selbst, nicht ein Mensch hergerichtet hat (8, 2). Auch diese echt ATliche Vorstellung hat mit dem alexandrinischen κόσμος νοητός (Pfld., S. 328) durchaus nichts zu thun.

2) Mit Recht hat Riehm die noch von Meßner (S. 297. 299. 302) und Schenkel (S. 335) vertretene Ansicht zurückgewiesen, wonach erst mit dem Eingange Christi ins Allerheiligste das Hohepriesterthum Christi beginnt. (Vgl. auch Geß, S. 460). Die Stelle 8, 4. 5 sagt nur, daß das vorbildliche Heiligthum auf Erden seine eigenen Priester hat und darum Christus nur in einem anderen, dem himmlischen (v. 2), functioniren konnte, schließt aber nicht aus, daß er außerhalb des Heiligthums schon priesterliche, ja hohepriesterliche Functionen vollzogen hat. Das Eingehen ins Allerheiligste ist nur diejenige hohepriesterliche Function Christi, an welcher sich sein Hohepriesterthum als solches definitiv bewährt; aber er ist von vorneherein als Hoherpriester eingesetzt (5, 4—6) und hat bereits bei seiner Selbstopferung als solcher fungirt (Vgl. Riehm, S. 477). Dagegen ist es unrichtig, wenn Riehm behauptet, er sei erst durch seine Erhöhung Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks geworden (S. 479). Kein Zug in dem typischen Melchisedekbilde weist auf das Eingehen ins Allerheiligste hin, ja nicht einmal auf das Hohepriesterthum in seinem Unterschiede vom Priesterthum, weshalb auch das ἱερεύς der Psalmstelle (110, 4) vielfältig beibehalten wird. Der nach §. 119, c dem Melchisedekbilde entlehnte Zug des unauflöslichen Lebens und des dadurch ermöglichten ewigen Priesterthums würde nur die Auferweckung, aber nicht die Erhöhung zum Himmel fordern. Die τελείωσις aber (5, 9. 7, 28) hat weder mit dem Melchisedekpriesterthum, noch mit der Erhöhung zum Himmel etwas zu thun (Vgl. §. 119, b. Anm. 6).

Festversammlung (12, 22. 23). Aber wie schon sein Name πρωτότοκος oder υἱός schlechthin ihn seinem Wesen nach als erhaben über diese seine Genossen bezeichnet (1, 4—6, vgl. §. 118, b), so ist er auch durch sein Sitzen zur Rechten Gottes zu einer über sie unendlich erhabenen Würdestellung gelangt (v. 3. 4), wie die Urapostel (§. 50, a. Vgl. §. 19, d) übereinstimmend mit Paulus (§. 104, a) lehren. Während er zu gleicher Ehre und Herrschaft mit Gott gelangt ist, sind die Engel Diener (λειτουργοί), deren sich Gott bedient bei seinem Walten in der Natur, indem er sie in Winde und Feuerflammen verwandelt (v. 7 nach Psalm 104, 4)[3]). Sie sind dienende Geister (πνεύματα λειτουργικά), aber ihr höchster Zweck liegt darin, daß sie Gott in seiner auf die Errettung der Menschen abzielenden Wirksamkeit dienen (v. 14). In diesem Dienst haben sie bereits die mosaische Gesetzgebung vermittelt (2, 2, vgl. §. 115, b), und in 2, 5 kann man die der palästinensischen Theologie geläufige Vorstellung (Vgl. Riehm, S. 656) vorausgesetzt finden, daß ihnen die vormessianische Weltperiode, die ja auf die Vorbereitung der σωτηρία abzielt, unterworfen ist, sofern alles, was Gott in ihr thut, sich durch ihren Dienst vermittelt. An dem von Christo gebrachten Heil haben sie keinen Theil (2, 16), weil sie als Bewohner der himmlischen Gottesstadt (12, 22) desselben nicht bedürfen; und wie die messianische Weltzeit über die vormessianische, so ist natürlich der Herr jener (2, 5) über die Diener Gottes in dieser unendlich erhaben. Dies wird zur vollen Erscheinung kommen, wenn bei seiner Wiederkunft, die auch sonst unter dem dienenden Geleit der Engel erfolgt (§. 19, d. 64, a), die Engel Gottes ihn anbeten (1, 6).

c) Wie das himmlische Allerheiligste zugleich der Thronsaal Gottes ist, wo er als der Allwaltende seinen Sitz hat (4, 16), so ist auch der Eingang Christi in dasselbe zugleich seine Erhebung zum göttlichen Thronsitz (8, 1. 12, 2). Wenn es nun in der Verheißung Psalm 110, 1, die hier, wie §. 19, c. 39, b, direct auf Christum angewandt wird, heißt, der Messias solle sich zur Rechten Gottes setzen, bis dieser ihm alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt habe (1, 13), so versteht das unser Verfasser nicht nach der Lehre der älteren paulinischen Briefe (§. 99, c) von einem bestimmten Zeitpunkt, in welchem das Mittlerregiment des Messias zu Ende geht[4]),

---

3) Wenn Beyschlag, S. 197 hieraus auf die Unpersönlichkeit der Engel schließt, (Vgl. §. 118, d. Anm. 10), so verkennt er den Sinn dieser auch sonst dem palästinensischen Judenthum (Vgl. Riehm, S. 656) eigenen Vorstellung. In den von den Auslegern beigebrachten rabbinischen Stellen bezieht sich diese Wandlung lediglich auf die Erscheinungsform, die bei Geistern natürlich wechseln kann, weil sie als solche keine Erscheinungsform haben. Allein wenn durch diese Wandlungen der Wechsel der Naturerscheinungen hervorgerufen wird, so zeigt sich freilich, daß der Unwandelbare, der die ganze Natur geschaffen und ihre größte Wandlung selbst hervorbringt (1, 10. 12), unendlich über sie erhaben sein muß. Mag die Vergleichung mit ihnen nun die Erhabenheit des NTlichen Bundesmittlers über die ATlichen darthun sollen (Vgl. Riehm, S. 303) oder speciell gegen die Neigung der Leser, Christum den Engeln und das durch ihren Dienst vermittelte Gesetz seinem Wort und Werk an bleibender Bedeutung gleichzustellen (Vgl. Baur, S. 286), gerichtet sein; immer dienen sie dazu, die Erhabenheit des durch ihn vermittelten Bundes anschaulich zu machen.

4) Nach 10, 12. 13 sitzt Christus εἰς τὸ διηνεκές zur Rechten Gottes und wartet

sondern seine Herrschaft ist eine ewige (1, 8 nach Psalm 45, 7), wie in den jüngeren paulinischen Briefen (Vgl. §. 103, b. 110, b). Es hat also der ewige Hohepriester zugleich königliche Würde und hier bietet nun die typische Melchisedekgestalt noch einen anderen Vergleichspunkt dar; denn Melchisedek war nicht nur Priester des höchsten Gottes, sondern auch König zu Salem (7, 1) und sein Name wird ausdrücklich gedeutet als „König der Gerechtigkeit“ oder „König des Friedens“ (v. 2). Dennoch wird dieser Zug in dem Bilde des Priesterkönigs nirgends direct auf Christum angewandt, so nahe es dem Verfasser auch z. B. 8, 1 gelegt war. Hinter die seine ganze Lehranschauung beherrschende Vorstellung des Priesterthums Christi, welches der specifische Ausdruck für seinen Messiasberuf war, mußte die Idee des Königthums Christi nothwendig zurücktreten, sie wird nur verwandt, um auch von dieser Seite die Erhabenheit des NTlichen Hohenpriesters über die aaronitischen zur Anschauung zu bringen (8, 1)[5].

d) Wie die selbstthätige Wirksamkeit des Sohnes bei der Schöpfung und der Gründung der Theokratie nach §. 118, d der letzten Urheberschaft Gottes nicht präjudiciren soll, so schließt auch die Wirksamkeit Christi beim Weltuntergange (1, 12 nach messianischer Deutung von Ps. 102, 27) nicht aus, daß derselbe Gottes Werk ist (Vgl. 12, 26. 27), und dieser bleibt auch allein der letzte Weltzweck (2, 10: δι' ὃν τὰ πάντα). Ueberhaupt aber wird in unserm Briefe trotz aller Betonung des ursprünglich göttlichen Wesens des Sohnes der Monotheismus schon dadurch gewahrt, daß Gott es ist, der ihn, wie §. 39, c. 50, a, zu der gottgleichen Würdestellung erhoben, indem er ihn zum Erben über Alles gesetzt hat (1, 2) und ihm Alles unterwirft (1, 13. 10, 13. 2, 8)[6], wie Gott ihn auch von den Todten ausgeführt hat

---

nur bis die Verheißung des Psalmwortes sich erfüllt, ohne daß damit sein Thronen ein Ende nimmt. Noch nemlich ist ihm nicht alles unterworfen (2, 8), da ja die messianische Zeit zwar angebrochen, aber die messianische Vollendung noch nicht gekommen ist (§. 117, d). Allein da ein Theil der andern Weissagung, welche diese Unterwerfung verheißt (Psalm 8, 5—7), bereits erfüllt ist (v. 9), so ist darin gleichsam die Bürgschaft für ihre volle Erfüllung gegeben (v. 8), die keinen Raum mehr läßt für irgend eine andere Herrschaft über die οἰκουμένη μέλλουσα (v. 5) als die seinige. Nach Schenkel, S. 389 ist freilich die Ewigkeit des Hohenpriesterthums Christi nicht buchstäblich zu nehmen.

5) Der zum Himmel erhöhte Sohn ist darum ein großer Hoherpriester (4, 14), der mit königlicher Machtvollkommenheit über die himmlische Wohnung Gottes waltet (10, 21). Wie er als der Hohepriester der zukünftigen Güter dem Volke die Segnungen der messianischen Zeit verschafft (9, 11), so thut er es auch als der große Hirte der Schafe (13, 20) d. h. als der Leiter der vollendeten Theokratie (2, 5. 3, 6. Vgl. 1 Petr. 5, 4 und dazu §. 50, a), und wie er als solcher den Christen jede Gnadenwirksamkeit Gottes vermittelt, die sie zur Erfüllung seines Willens befähigt (13, 21), so erscheint der dauernde Beistand, den er denselben in ihren Versuchungen leistet, 2, 18 in so engem Zusammenhange mit seiner hohepriesterlichen Thätigkeit (v. 17), daß auch hieraus erhellt, wie dem Verfasser das königliche Walten Christi immer wieder mit seinem priesterlichen zusammenfließt.

6) In das intransitive ἐκάθισεν, womit wiederholt seine Erhöhung zur Rechten Gottes ausgedrückt ist (1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2), darf man daher nicht einen reflexiven Sinn legen, als ob er selbst diesen Ehrenplatz sich angeeignet. Wird doch ausdrücklich hervorgehoben, wie nicht er selbst sich, sondern Gott ihn zum ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς

(13, 20) und ihm die Wiederkunft bereitet (1, 6). Selbst, wo er als Gott angeredet wird, ist doch Gott als sein Gott bezeichnet, der ihn zum König gesalbt hat (v. 9). So sehr nun diese gottgleiche Würdestellung nach §. 118 dem Wesen des gottgleichen Sohnes entsprach und demnach, da seine Erscheinung auf Erden nur eine temporäre, ihm behufs der Ausrichtung seines Messiasberufs auferlegte Erniedrigung war (§. 119, a), nach der Erfüllung dieses Berufes ihm von selbst zu Theil werden mußte, so wird dieselbe doch gerade in unserm Briefe als Belohnung für die Geduld und den Glauben, den er auf Erden bewiesen (12, 2), dargestellt. Gott hat ihn um seines Todesleidens willen (2, 9 nach Psalm 8, 6) oder um seiner Gerechtigkeit willen (1, 9 nach Psalm 45, 8) mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, wie er auch selbst um den Preis dieser bevorstehenden Freude den Tod erduldete (12, 2). Einmal unter die Bedingungen des menschlichen Lebens gestellt, mußte er wie alle Menschen nach dem Grundsatz der göttlichen Vergeltung sich die künftige Herrlichkeit erringen. Nur daß er gerade durch das Todesleiden dieselbe erringen mußte, lag an der Bestimmung seines menschlichen Lebens (2, 9: *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου — ὅπως ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου*), und daß er gerade diese gottgleiche Herrlichkeit errang, lag darin begründet, daß dieselbe seinem ursprünglichen Wesen entsprach [7]).

Drittes Capitel.

Das Opfer des neuen Bundes.

---

§. 121. Der Opfertod Christi.

Die Selbstdarbringung des Messias in seinem Tode am Kreuz ist das Gott wohlgefällige, vollkommene Opfer. a) Dies vollkommene Opfer ist aber seiner Natur nach ein einmaliges, weil es jede Wiederholung unnöthig und unmöglich macht. b) Specieller noch entspricht der Tod Christi dem Opfer des großen Versöhnungstages, dessen Blut der Hohepriester ins Allerheiligste brachte. c) Am vollständigsten aber ist sein Opfer das

---

gemacht hat (5, 4. 5. 8, 1—8), und schon die Art, wie §. 118, c sein Wesen nach seinem Ursprung charakterisirt wird, wahrt aufs bestimmteste den Monotheismus. Daraus darf man denn aber freilich nicht mit Schenkel, S. 324 folgern, daß alles über die Präexistenz Christi gesagte nur „ideelle Bedeutung" habe.

7) Man braucht nur die Art zu vergleichen, wie Paulus Phil. 2 diese Erhöhung wenigstens zugleich als Vergeltung für den vorgeschichtlichen Act der Selbstentäußerung Christi faßt (§. 103, d), um auch hier zu sehen, wie die christologischen Aussagen unsers Verfassers überall durch einen lebensvolleren Eindruck von der Verkündigung des geschichtlichen Lebens Christi bedingt sind (Vgl. §. 119, b. Anm. 5).

Gegenbild des Bundesopfers, welches bei der Stiftung des alten Bundes dargebracht wurde. d)

a) Die specifische Aufgabe des Priesterthums ist die Darbringung des Opfers (5, 1. 8, 3). Da nun auch die Opfer des alten Bundes unvollkommen waren (§. 115, c), so verlangt der neue Bund bessere Opfer (9, 23). Nun hat aber der Messias bereits Psalm 40, 7—9 ausgesprochen, er komme nicht, um die üblichen Opfer darzubringen, die Gott nicht gefallen, sondern um Gottes Willen zu thun (10, 5—7), und hat damit die unvollkommenen Thieropfer (v. 4) des ATlichen Gesetzes (v. 8) aufgehoben (v. 9). Daß aber damit nicht etwa gemeint sei, Gott habe an Stelle der Thieropfer den Lebensgehorsam des Messias gefordert, erhellt aus v. 10, wonach der Wille Gottes auf die *προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* ging. Nach der Deutung, die der Verfasser der Psalmstelle giebt, hat Gott dem Messias den Leib zubereitet (v. 5), damit er denselben ihm zum Opfer darbringe. Diese Selbstdarbringung des Messias ist daher das Gott wahrhaft wohlgefällige Opfer, und das wichtigste Erforderniß des levitischen Opfers, die Fehllosigkeit (9, 14: *ἄμωμος*), fehlte auch ihm nicht, weil er als der sündlose sich selbst darbrachte. Wenn es 9, 14 heißt, daß er sich *διὰ πνεύματος αἰωνίου* darbrachte, so ist damit offenbar gemeint, daß Jesus nur als einer, der vermöge dieses *πνεῦμα* ein von dem von Gott zum Opfer geforderten Leibe d. h. von seinem leiblichen Leben ganz unabhängiges, unauflösliches Leben besaß (§. 119, c), jenes freiwillig als Opfer darbringen konnte [1]. So ist die in den älteren paulinischen Briefen vorbereitete, in den Gefangenschaftsbriefen aber erst völlig ausgebildete Vorstellung von dem Kreuzestode Christi als einem Sühnopfer (§. 100, c) hier auf Grund der Gesammtanschauung unsers Briefes von dem priesterlichen Charakter des Messiasberufes zur vollen Geltung gekommen.

b) Mit der Unvollkommenheit der ATlichen Opfer hing es nach §. 115, c zusammen, daß dieselben immer wiederholt werden mußten; denn wo der Zweck des Opfers erreicht ist, da findet selbstverständlich eine *προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας* nicht mehr statt (10, 18). Christus aber hat durch seine einmalige Selbstdarbringung oder die Darbringung seines Leibes am Kreuz

---

1) Dies ist freilich nicht so zu verstehen, als ob nur ein trotz des Todes noch vorhandenes Leben Gotte dargebracht werden konnte (Vgl. Riehm, S. 525. 526); denn das in den Tod dahingegebene und so zum Opfer gebrachte (leiblich-irdische) Leben war ja keineswegs das unauflösliche Leben (7, 16), das Jesus kraft seines ewigen Geistes in sich trug; vielmehr entfloh jenes wirklich mit dem im Tode verströmten Blute, und wenn sein Leben, wie das menschliche Geistesleben, an die im Blute wohnende Seele gebunden gewesen wäre (Vgl. §. 27, c), so hätte er nicht sich selbst hingeben können, ohne damit die Bedingung alles ferneren priesterlichen Wirkens aufzuheben, da der Geist des Menschen oder die Seele, vom Leibe getrennt, ein wirkungsunfähiges Schattenleben führt. Nur der, welcher kraft dieses Geistes noch ein anderes unauflösliches Leben besaß, konnte über sich selbst (d. h. sein leiblich-irdisches Leben) behufs der Opferdarbringung verfügen, ohne sich damit der Bedingungen seiner ferneren priesterlichen Wirksamkeit zu berauben, die erst mit dem Eingehen ins Allerheiligste ihren Abschluß fand (9, 12). Weder ist dabei der ewige Geist als Sühnmittel gedacht (wie Baur, S. 237 meint) noch auf den Berufsgehorsam Christi hingewiesen (wie Ritschl II, S. 235 will), so gewiß derselbe nach 10, 5 ff. Bedingung für die Wohlgefälligkeit seines Opfer war.

v. 14. Vgl. v. 10), durch welche er das Opfer für die Sünden brachte v. 12), den Zweck erreicht, den die ATlichen Opfer nicht erreichen konnten Vgl. 9, 9. 10, 1), und braucht daher diese Selbstdarbringung nicht immer ufs neue zu wiederholen, wie die Hohenpriester des alten Bundes ihre Opfer (7, 27). Er kann es aber auch nicht, da jeder Mensch nur einmal tirbt (9, 27) und also das in seinem Tode gebrachte Opfer (v. 26) nicht iederholt werden kann (v. 28). Es erhellt übrigens aus dem Zusammen- ange von 10, 14 mit v. 10. 12, wie aus 9, 26—28, daß jener einmalige ct der Selbstdarbringung ausschließlich im Tode am Kreuze vollzogen ist, ie auch 7, 27 das ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας mit dem ἀναφέρειν θυσίας, er nicht mit der Darbringung des Bluts im Allerheiligsten in Parallele estellt wird [2]).

c) Schon die Betrachtung des Opfers Christi als eines einmaligen ührte den Verfasser speciell auf die Analogie des nur einmal jährlich am roßen Versöhnungstage dargebrachten Opfers. Da aber Christus als der ohepriester des neuen Bundes aufgefaßt war, so mußte sein Opfer unter em Typus dieses specifisch hohenpriesterlichen Opfers betrachtet werden. ie dieses Opfer nach Levit 16, 15 von dem Hohenpriester selbst geschlach- et werden mußte, so hatte der vollkommene Hohepriester am Kreuz sich selbst ott geopfert, und hieran schloß sich nun die typische Verwerthung der allein em Hohenpriester zukommenden Funktion an diesem Feste, für welche nach . 120, a das Eingehen des wahren Hohenpriesters in das himmlische Aller- eiligste den Anhaltspunkt bot [3]). Wie nemlich im alten Bunde das Süh- ende des Opferacts in der Blutvergießung liegt und die Darbringung des lutes auf dem Altar oder im Allerheiligsten die symbolische Darstellung der

2) Das ἅπαξ in Röm. 6, 9. 10. 1 Petr. 3, 18 bietet übrigens keine eigentliche arallele zu dieser Einmaligkeit des Opfers Christi (wie Riehm, S. 635. 651 annimmt), a dort damit nur der Gedanke an ein Wiedersterben abgewehrt, hier die Einzigartigkeit es περὶ ἁμαρτιῶν erlittenen Todes im Unterschiede von dem im Uebrigen damit englichenen Leiden der Gerechten hervorgehoben wird, während in unserm Briefe das φάπαξ der Ausdruck für die Vollgenugsamkeit des einmaligen Sühnopfers Christi ist. ngleich näher als die paulinische steht aber diesem Gedanken die petrinische Stelle (Vgl. . 49, b).

3) Die Function, welche der Hohepriester im Allerheiligsten vollzieht, wird allerdings , 7 auch als ein προσφέρειν bezeichnet; aber diese Darbringung des Blutes im Aller- eiligsten unterscheidet sich aufs Bestimmteste von der Opferdarbringung außerhalb des- elben (Vgl. not. b). Nirgends wird, wie noch Riehm (S. 476) und Geß (S. 459 f.) ehaupten, die Darbringung seines Blutes als Selbstdarbringung Christi bezeichnet oder u dieser gerechnet. Denn das προσφέρειν ἑαυτόν 9, 14 bezeichnet keineswegs die Dar- ringung des Blutes im Allerheiligsten, vielmehr wird der Werth des im Himmel dar- ubringenden Blutes (v. 12) in v. 14 darnach bemessen, daß es das Blut dessen war, er sich selbst zum Opfer darbrachte, was nur auf die Selbsthingabe in den Kreuzestod ehen kann. Der Nachdruck liegt, wie die Voranstellung des ἑαυτόν ausdrücklich markirt, uf diesem Moment der Selbstdarbringung. Die Vorstellung von einer neuen Selbst- pferung im Himmel, welche dann wieder auf die ganz fremdartige einer Verbürgung der eiligung seiner Brüder durch sein himmlisches Walten reducirt wird (Geß, S. 469 f.), t dem Hebräerbrief ganz fremd.

vollzogenen Sühne ist[4]), so hat jene Darbringung des Blutes Christi im Allerheiligsten nur den Zweck, das durch sein Opfer erworbene Heil vor Gottes Angesicht zu unsern Gunsten zur Geltung zu bringen. Aber eben weil es nicht fremdes Blut war, wie das, kraft dessen der Hohepriester Jahr für Jahr eingeht (9, 25), sondern weil er mittelst seines eigenen Blutes einging (v. 12), das als das Blut des vollkommenen Opfers eine jede Wiederholung ausschließende Wirkung hatte, so war es mit diesem Eingehen ein für allemal gethan (ἐφάπαξ). Er brauchte nicht, wie der ATliche Hohepriester, bei seinem Eingehen immer neue, jährlich wiederholte Opferdarbringungen in Aussicht zu nehmen (v. 25: οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν), welche die Unvollkommenheit jeder einzelnen gleichsam compensiren sollten, sondern konnte zu unserm Besten (Vgl. 6, 20) vor dem Angesichte Gottes erscheinen (v. 24), um dort die Tilgung aller Sündenschuld mit einem Male zu erwirken (v. 26)[5]).

d) Das einzige wirklich unwiederholbare Opfer im alten Bunde war das bei der Stiftung desselben dargebrachte (9, 19. 20. Vgl. Exod. 24). War nun das Christenthum als der neue Bund aufgefaßt, der durch die Herstellung einer vollkommenen Sühnanstalt begründet werden sollte, so lag nichts näher, als in dem vollkommenen Opfer, worauf dieselbe beruhte, das Stiftungsopfer des neuen Bundes zu sehen (Vgl. §. 49, c). Darum, weil Christus mit dem Blut des vollkommenen Sühnopfers ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen (v. 12), ist er der Mittler eines neuen Bundes (v. 15), und v. 19—25 setzt der Verfasser ausdrücklich das Blut, mit welchem Christus ins Allerheiligste einging, in Parallele mit dem Blut des ATlichen Bundesopfers. Ganz wie Christus selbst in den Stiftungsworten

---

4) Nur sofern die Sühne durch das Blutvergießen bereits vollzogen ist, kann ja nach 9, 7. 12. 25 das Blut dem Hohenpriester den Eingang ins Allerheiligste vermitteln. So lange die Sünde dadurch nicht gesühnt war, hätte der unreine Vertreter eines unreinen Volkes vor dem Angesichte Gottes nicht erscheinen dürfen. Eben darum mußte er auch für sich ebenso wie für das Volk Opfer bringen (5, 3. 7, 27) und ihr Blut im Allerheiligsten darbringen (9, 7). Wollte man diese Analogie pressen, so könnte man sagen, daß auch Christus, welcher als der Vertreter der sündigen Menschheit ihre Sache zu der seinigen gemacht hatte, nur in Kraft des sühnenden Blutes vor Gott erscheinen konnte (Vgl. Riehm, S. 541). Aber diese Vorstellung, wonach Christus sich mit den Sündern selbst identificirte, beruht auf einer unrichtigen Auffassung der ATlichen Vorstellung vom Sündentragen (Vgl. §. 49, b) und ist dem N. T. durchaus fremd. Vollends aber die Vergleichung des Gebetsopfers in Gethsemane mit dem Opfer, das der Hohepriester für sich selbst darbringt (Geß, S. 463 f.), ist Künstelei.

5) Es liegt daher auch in dieser Stelle keineswegs, daß er im Himmel sich selbst dargebracht habe (Vgl. Anm. 3), sondern nur daß auch er, wie jeder Hohepriester, etwas haben mußte, um es darzubringen (8, 3. 4), weil ohne Blut der Hohepriester auch am großen Versöhnungstage nicht das Allerheiligste betreten durfte (9, 7). Indem dieser aber mit fremdem Blute einging, fand dabei gleichsam eine doppelte Stellvertretung statt, weil er eine nicht durch ihn selbst beschaffte Sühne zur Geltung brachte. In specieller Beziehung macht übrigens der Verfasser noch den Typus des Ritus am großen Versöhnungstage geltend, sofern die Leiber der Thiere, deren Blut der Hohepriester ins Allerheiligste brachte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden und daher auch Christus außerhalb des Thores litt (13, 11. 12 und dazu §. 115, d. Anm. 11).

des Abendmahls (§. 22, c), die der Verfasser offenbar als bekannt voraussetzt, bezeichnet er sein Blut als Bundesblut (10, 29) und ihn selbst als den, der in Kraft des Blutes eines ewigen Bundes der große Hirte der Schafe ist (13, 20), sofern er auf Grund des in seinem Tode dargebrachten Bundesopfers ins Allerheiligste eingegangen ist und dort nun (weil zur Rechten Gottes erhöht 10, 12) königlich waltend dem Bundesvolk alle Segnungen des neuen Bundes vermitteln kann (Vgl. §. 120, c. Anm. 7). Daß dieses Bundesopfer aber hier lediglich als gemeinschaftstiftend aufgefaßt sei, hat Schenkel, S. 333 nicht nachgewiesen.

§. 122. Die Nothwendigkeit des Opfertodes Christi.

Der Tod Christi war für die Stiftung des neuen Bundes nothwendig, mag man denselben nun als ein Vermächtniß Christi denken, das erst durch den Tod des Testators in Kraft tritt, oder als ein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott, das durch die Sündenschuld des Bundesvolkes gehindert war. a) Als sühnendes Opfer hat nun der Tod Christi die Sündenschuld getilgt und darum dieses Hinderniß hinweggeschafft. b Durch diese Sühne ist aber der Sünder von der Schuldverhaftung erlöst, indem Christus im Tode seine Todesstrafe stellvertretend getragen hat. c) Sofern nun der Tod den schuldverhafteten Sünder der Gewalt des Teufels verfallen läßt, hat Christus durch die Erlösung den Teufel dieser seiner Macht über die Menschen beraubt. d)

a) An die Betrachtung des Todes Christi als des bei der Stiftung des neuen Bundes gebrachten Opfers (§. 121, d) knüpft sich unserm Verfasser die Frage, woher dieser Opfertod nothwendig war. Zunächst faßt er dabei den Tod Christi rein als solchen ins Auge. Mit der Doppelbedeutung des Wortes διαθήκη sinnig spielend und, wie bei der Vorstellung vom Bundesblute, der Stiftungsworte des Abendmahls gedenkend, betrachtet er den von Christo gestifteten Bund als sein Vermächtniß, durch welches die Christen Besitzer der Bundesverheißung geworden sind, die nach §. 115, a erst im neuen Bunde zur Erfüllung kommt (9, 15). Wie nun, wo ein Vermächtniß in Kraft treten soll, erst der Tod des Testators constatirt sein muß (v. 16. 17), so ist der Tod Jesu nothwendig gewesen, damit die Christen die ihnen mit dem neuen Bunde vermachte Verheißung wirklich in Besitz nehmen konnten. Durch dieses argumentum ad hominem will der Verfasser übrigens wohl selber zunächst nur die Thatsache, daß der Tod Christi zur Realisirung des höchsten Bundeszweckes nothwendig war, an der Analogie eines menschlichen Verhältnisses als natürlich erscheinen lassen. Den eigentlichen Grund davon, daß zur Bundesstiftung ein Bundesopfer gehörte, erörtert er mit Hinweisung auf die Stiftung des alten Bundes, die auch nicht ohne Blut geschehen ist (v. 18), indem das Volk und die Heiligthümer mit dem Blute des Bundesopfers besprengt werden mußten [1]). Da nun das Stiftungsopfer

1) Wenn als Zweck davon 9, 22 die gesetzesgemäße Reinigung angegeben wird, so liegt dabei die Vorstellung zum Grunde, daß auch die Heiligthümer durch die Schuld des Volkes befleckt waren (Lev. 16, 16—19. Vgl. 8, 15) und der heilige Gott nicht eher

des neuen Bundes zugleich das Opfer des großen Versöhnungstages war, das der Hohepriester ins Allerheiligste brachte (§. 121, c. d), so erscheinen v. 23 die urbildlichen Heiligthümer des himmlischen Allerheiligsten, in welches Christus eingegangen, als solche, die von der Schuldbefleckung erst gereinigt werden mußten. Ist die himmlische Gottesstadt mit ihrem Heiligthum verheißungsmäßig dem Bundesvolk bestimmt, damit es dort zu der vollen Gemeinschaft mit Gott gelange (§. 117, d), so hat seine Schuld diese Heiligthümer so gut befleckt, wie die irdischen, und sie müssen in derselben Weise gereinigt werden, wie sie das vorbildliche Gesetz für diese bestimmt, nur nicht durch das Blut des unvollkommenen, sondern des vollkommenen Opfers (κρείττοσιν θυσίαις) [2]).

b) Inwiefern aber das Opferblut reinigende Kraft hat, deutet 9, 22 an, wo es in Parallele mit der Aussage darüber heißt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung eintritt. Die ganze Sühnanstalt des alten Bundes beruht ja auf dem Gedanken, daß nach der gnädigen Ordnung Gottes das seinem Volke behufs des Opfers gegebene Thierblut (Lev. 17, 11) die Sünde sühnt, d. h. vergebbar macht. Wenn das Blut der Thieropfer die Sünden trotzdem nicht tilgen konnte (10, 4. 11: ἀφαιρεῖν, περιελεῖν ἁμαρτίας), so lag das nicht an der Unmöglichkeit einer wirklich sündentilgenden Sühne durch das Opferblut, sondern nur an der Unvollkommenheit der nur schattenbildlichen und typisch weissagenden ATlichen Sühnmittel (§. 115, c. d). Durch das Opfer Christi ist eine wirkliche ἀθέτησις ἁμαρτίας (9, 26) beschafft, sie hat das Recht und die Macht verloren, den Menschen mit Schuld zu beflecken und ihn so von Gott zu trennen, weil sie gesühnt ist. Eben darum hat Christus seinen Brüdern gleich werden, insbesondere auch ihr Fleisch und Blut annehmen müssen (2, 14), um durch Vergießen seines Blutes die Sünden des Volkes zu sühnen (v. 17: ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας) und durch die Darbringung desselben im himmlischen Allerheiligsten diese Sühne vor Gott zur Geltung zu bringen (§. 121, c) [3]).

---

im Heiligthum Wohnung machen und dort mit dem Volke Gemeinschaft pflegen konnte, als bis diese Befleckung durch das reinigende Opferblut abgethan war. Es wird in dieser Vorstellungsweise die objective Nothwendigkeit einer Sündensühne für Gott, der als der Heilige mit unreinen Menschen keine Gemeinschaft pflegen kann, plastisch veranschaulicht, was Pfleiderer, S. 342 ebenso wie Geß, 476 übersieht.

2) Darum kann in der himmlischen Gottesstadt der Mittler des neuen Bundes nicht gedacht werden ohne das Blut der Besprengung, welches, lauter als Abels Blut nach Vergeltung rief (Gen. 4, 10), verkündet, daß durch seine Versprengung die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung getilgt sei (12, 24). Während Paulus sich die Nothwendigkeit des Todes Christi von der in seinen Grundvoraussetzungen gegebenen Forderung der göttlichen Gerechtigkeit aus vermittelt (§. 80, c), erscheint sie unserm Verfasser vorgebildet in der gesetzlichen Ordnung, wonach die Gott von dem Menschen scheidende Schuldbefleckung nur durch Opferblut getilgt werden kann.

3) Daß das Blut Christi das vollkommene Sühnmittel sei, lehrt unser Brief mit Paulus (§. 80) übereinstimmend. Während aber bei diesem die im Tode Christi geleistete Sühne Gott versöhnt, indem mit Aufhebung der Sündenschuld der Grund seines Zorns und seiner Feindschaft aufgehoben wird, tilgt hier die Sühne die von der Sündenschuld ausgegangene Befleckung des himmlischen Heiligthums, welche Gott hinderte, in demselben mit den Menschen Gemeinschaft zu pflegen (not. a). Beide Vorstellungsweisen gehen

c) Wenn die durch die Sünde contrahirte Schuld einerseits Gott hindert, die volle Bundesgemeinschaft mit den Menschen herzustellen, so hindert sie andrerseits auch den Menschen, das in dieser Gemeinschaft verheißene Heil zu empfangen. Dieser Gedanke liegt deutlich in 9, 15, wonach es eines zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde contrahirten Uebertretungen eingetretenen Todes bedurfte, damit die Glieder desselben die Bundesverheißung erlangen konnten. Es beruht derselbe darauf, daß die Schuld nothwendig Strafe fordert und die Vollziehung der Strafe die Erlangung der Verheißung aufhebt [4]). Christus aber ist eben dadurch Bundesmittler geworden, daß er kraft seines Blutes ins Allerheiligste ging, nachdem er eine ewig gültige Erlösung (durch die Vergießung desselben) erfunden (v. 12). Denn wenn nach dem Zusammenhange von 10, 26. 27 da, wo keine θυσία περὶ ἁμαρτιῶν mehr vorhanden, nur noch ein schreckliches Warten des Gerichtes bleibt, so erhellt, daß jenes Opfer, weil es die Sünde sühnt, zugleich den Menschen aus der Schuldhaft erledigt und die Strafe hinwegnimmt, die ihm im Gerichte droht. Auch der Hebräerbrief kann bei dieser Strafe nur an den Tod, in welchem sich nach allgemein biblischer Lehre (Vgl. §. 50, . 57, d. 66, d) das göttliche Gericht über die Sünde vollzieht, gedacht haben, und wenn er nun 2,9 hervorhebt, daß Christus zum Besten eines Jeden den Tod (in seiner ganzen Bitterkeit, vgl. noch §. 124, a. Anm. 3) gekostet hat, so liegt darin der Gedanke, daß er die Andern von dieser bittren Folge der Sünde befreit hat, also die Vorstellung der Stellvertretung. Ausdrücklich wird aber 9, 28 das Sündentragen d. h. die Uebernahme der

---

...men aus, daß ohne eine Sühne der Sünde die Schuld nicht aufgehoben wird, aber der Unterschied beruht im letzten Grunde darauf, daß bei Paulus alle Sünde als todeswürdig, weil positiv den Zorn Gottes erregend, gedacht ist, bei unserm Verfasser dagegen die Sünde, von deren Sühne überhaupt die Rede sein kann, als befleckende Schwachheitssünde betrachtet wird, die schon im alten Bunde die volle Realisirung des Bundesverhältnisses hinderte, deren Vergebung schon dort intendirt war, aber wegen der Unvollkommenheit seiner Sühnanstalt erst im neuen realisirt werden konnte (§. 115). Ueber die Formel ἱλάσκεσθαι τ. ἁμαρτ., die dem griechischen Sprachgebrauch entgegen das hebr. כִּפֵּר wiedergiebt, vgl. Ritschl II, S. 209, Geß, S. 473. Doch klingt jener noch an, wenn nach 8, 12 (nach Jerem 31, 34) Gott im neuen Bunde den Ungerechtigkeiten gegenüber gnädig ist (ἵλεως) und der Sünden nicht mehr gedenkt, womit nach 10, 17. 18 ... die ἄφεσις τ. ἁμαρτιῶν gegeben ist, mit welcher jedes Bedürfniß einer προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας wegfällt.

4) Auch hier ist doch jedenfalls von einer objectiven Nothwendigkeit des Todes Christi die Rede, deren Begründung im Zusammenhange deutlich genug liegt, was Pfleiderer, S. 340 u. 342 übersieht. Der Sache nach ist ganz wie bei Paulus (§. 80, c) mit der ἀπολύτρωσις die Erledigung von der Schuldhaft gemeint, welche die mit der göttlichen Strafe bedrohten παραβάσεις mit sich bringen. Man kann Ritschl (II, S. 221) zugeben, daß im Hebräerbrief die Reflexion auf ein λύτρον, wodurch diese Erlösung vermittelt wird, nirgends indicirt ist, weshalb die (ohnehin sachlich verschiedene) petrinische Loskaufung aus der Sündenknechtschaft (§. 49, d. Vgl. §. 108, b. Anm. 5) gar nicht, aber auch nicht die (sachlich gleichbedeutende) Stelle Marc. 10, 45 (§. 22, c) hier verglichen werden kann. Aber in der Sache bleibt es doch auch hier dabei, daß seine Selbsthingabe in den Tod als eine Leistung gedacht sein muß, die diese ἀπολύτρωσις vermittelte (v. 12).

schwersten Folgen der Sünde als Zweck der Opferdarbringung Christi bezeichnet [5]).

d) Allerdings aber hat der Verf., welcher den Tod 9, 27 als allgemeines Menschenschicksal betrachtet, dem das Gericht erst folgt, den Tod nicht als solchen, sondern mit den Folgen, die er für den Sünder mit sich bringt, als Gottesgericht gedacht, und zwar bestehen diese nach 2, 14 darin, daß der Teufel als Gewalthaber über den Tod sich des Todes als Mittel bedient, um den Sünder dem Verderben, dem er selbst verfallen, zu überliefern, ohne daß gerade auf die Anklage des Teufels im Gericht (Geß, S. 476) reflectirt ist. Gewiß ist durch das *διὰ τοῦ θανάτου* angedeutet, daß der Tod Christi als schuldloser den Machthaber über den Tod ohnmächtig machte, sofern nur die Verschuldung der Menschen, die ihnen den Tod zuzog, dem Teufel die Macht gab, ihn als Mittel seiner verderbenbringenden Gewaltübung gegen die Menschen zu gebrauchen. Aber er konnte dies doch nicht bloß, weil er eine Ausnahme von dem Gesetz des Todesreiches bildete (Ritschl II, S. 254 f.), sondern weil dieser schuldlose Tod die Menschen von der Schuld und Strafe der Sünde befreite (not. c). Daher sind nun die Erlösten zwar nicht vom Tode, aber von der Todesfurcht befreit, die sie ihr Leben lang knechtete, sofern sie nicht mehr fürchten dürfen, durch den Tod der Gewalt des Satans zu verfallen (v. 15) [6]).

---

5) Das εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας kann auf Grund des ATlichen Sprachgebrauchs und insbesondere der hier anklingenden Stelle Jes. 53, 12, sowie nach dem Vorgange des Petrus (§. 49, b) nur von dem Tragen der mit der Sünde gegebenen Strafe genommen werden. Die Vorstellung der Strafübernahme ist allerdings ursprünglich der Opfervorstellung ebenso fremd, wie die der Strafbefreiung überhaupt, aber der Verf. konnte diese (bei ihm ganz eigenthümliche) Combination vollziehen, weil er Christum nicht bloß als Opfer, sondern auch als Priester dachte, der durch seine Selbsthingabe in das bittre Todesleiden nicht nur das gottgeordnete Opfer zur Sühne der Sünden brachte, sondern auch die Strafe der Sünden auf sich nahm, um sie zu tragen an der Sünder Statt. Es bedarf daher der etwas künstlichen Erklärung von Ritschl II, S. 258 f., der ohnehin die Bedeutung des Sündentragens verkennt, nicht.

6) Diese Anschauung ist von der Lehre der palästinensischen Theologie, wonach der Teufel, wenn es ihm von Gott gestattet wird, den Menschen, die das Gesetz übertreten haben, das Leben nimmt (Vgl. Riehm, S. 654), wesentlich verschieden, wenn sie auch vielleicht daran anknüpft. Der Teufel ist hier keineswegs als Todesengel gedacht, wie noch Hahn, S. 378 annimmt. Aber auch die paulinische Anschauung, wonach durch die im Tode Christi bewirkte Erlösung die Macht des Teufels gebrochen, ist eine andre; denn dieser Sieg bezieht sich nach §. 104, b auf die Herrschaft, welche der Teufel hier schon über die schuldverhafteten Sünder ausübt, und nicht auf seine Gewaltübung, der sie mit dem Tode verfallen. Der Tod als das Zornesverhängniß Gottes ist nemlich bei Paulus gemäß der Anm. 8 erwähnten Verschiedenheit in seiner Lehre von der Sünde schon an sich und ohne diese Mitwirkung des Teufels als Strafe der Sünde gedacht, so daß das ihm folgende Gericht nur entscheiden kann, wer im Tode bleibt und wer davon errettet wird. Vgl. Pfleid., S. 350 f., der nur darin irrt, daß er die objective Wirkung des Todes Christi hierauf beschränkt, während unsre Aussage dieselbe vielmehr im Sinne von not. c voraussetzt.

§. 123. Die Wirkung des Opfertodes Christi.

Indem das Bundesvolk mit dem sühnenden Blute des Bundesopfers besprengt wird, wird es gereinigt von der Schuldbefleckung und sein Gewissen des Schuldbewußtseins entledigt. a) Diese Reinigung versetzt es in den Stand der Heiligkeit, in welchem allein der Mensch Gottes Eigenthum werden kann und in welchem er sich daher stetig zu erhalten hat. b) Damit aber ist die Vollendung erreicht, welche die volle Realisirung des Bundesverhältnisses erfordert. c) Daher ist jetzt auch der Weg zum Allerheiligsten geöffnet und das Nahen zu Gott ermöglicht, welches die Bedingung des wahren Gottesdienstes ist. d)

a) Wenn auch die reinigende Wirkung des NTlichen Bundesblutes 9, 23 nur auf die himmlischen Heiligthümer bezogen wird, welche, nachdem durch dasselbe die Sünde gesühnt, von der ihnen anklebenden Schuldbefleckung gereinigt sind (§. 122, a), so kann natürlich die durch das Opfer Christi bewirkte Reinigung ebenso auch auf die Sünder selbst bezogen werden, ja in der Vorstellung jener Reinigung ist eigentlich nur die objective Nothwendigkeit dieser subjectiven Reinigung zur Anschauung gebracht. Da aber 9, 22 das *καθαρίζεται* im Parallelgliede mit *γίνεται ἄφεσις* identisch gesetzt wird, so erhellt, daß dabei nur an eine Entsündigung, eine Reinigung von der Schuldbefleckung, nicht an eine Reinigung von dem unsittlichen Wesen gedacht werden kann [1]). Demnach wird 1, 3 als der eigentliche Zweck der Erscheinung Christi auf Erden die Reinigung von den Sünden angegeben, welche Christus, und zwar, wie der Aorist zeigt, in einem einmaligen Acte, nemlich seinem Opfertode, beschafft hat. Gewöhnlich wird aber dieser subjectiven Reinigung da gedacht, wo es sich zugleich um das Bewußtsein von der erlangten Schuldbefreiung handelt. So steht der fleischlichen (levitischen) Reinigung, welche die ATlichen Opfer allein bewirken können (9, 13), gegenüber die durch das Blut Christi bewirkte Reinigung des Gewissens von den todten Werken (v. 14, §. 115, b), welche dasselbe mit dem Bewußtsein der Schuld beflecken [2]). Wie das ATliche Bundesvolk

---

1) Damit stimmt auch der Sprachgebrauch der LXX, an welchem sich die Lehrsprache unsers Verfassers herangebildet hat (Vgl. Riehm, S. 561), sowie der des Paulus, bei welchem der καθαρισμός als Wirkung der Taufe erscheint (Eph. 5, 26, vgl. §. 101, a). Auch Act. 18, 6. 20, 26 ist καθαρός rein von Schuld. Diese Bedeutung des καθαρισμός hat Pfleid., S. 339 richtig erkannt, welcher insbesondere schlagend zeigt, wie auch der 9, 14 als F o l g e der Gewissensreinigung erwähnte (sittliche) Gottesdienst nichts dagegen beweist, während Geß, S. 474 die sittliche Reinigung wieder einmischt, die Schenkel, S. 326 ausschließlich geltend macht. Wenn er S. 337, Anm. 6 die 9, 14 gemeinte Reinigung als das Bewußtsein von der principiellen Befreiung von der Sündenherrschaft faßt, so widerspricht das eben dem stehenden Begriff der συνείδησις (Vgl. §. 115, b. Anm. 5).

2) Nach 10, 2 hat nämlich der wahrhaft von der Sündenschuld Befreite eine συνείδησις ἁμαρτιῶν überall nicht mehr. Ein Bewußtsein der begangenen Sünden giebt es nur da, wo die Sünden noch nicht gesühnt sind; denn durch die Sühne oder die ihr

mit dem (reinigenden) Blute des Bundesopfers besprengt wurde (9, 19. Vgl. Exod. 24, 8), so sind die Christen ῥεραντισμένοι mit dem Blute Christi (Vgl. 1 Petr. 1, 2 und dazu §. 49, c), aber auch hier wird diese Besprengung ausdrücklich näher auf die Herzen bezogen und die dadurch bewirkte Befreiung von dem bösen Gewissen hinzugefügt (10, 22: ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς); denn das Blut der Besprengung verkündigt laut die vollbrachte Sühne (12, 24).

b) Daß der Begriff des ἁγιάζειν aufs Genaueste verwandt ist mit dem der Reinigung, zeigt 9, 13, wo das ἁγιάζει im parallel gebildeten Nachsatze durch καθαριεῖ v. 14 aufgenommen wird [3]). Was die Reinigung für das subjective Bewußtsein des Menschen ist, das ist der ἁγιασμός für sein objectives Verhältniß zu Gott. Weil der sündenbefleckte Mensch Gott nicht zum Eigenthum geweiht werden kann, so muß Christus durch sein reinigendes Opferblut das Bundesvolk erst weihen (13, 12) und so zu dem dem vollkommenen Bundesverhältniß entsprechenden Verhältniß der Gottangehörigkeit und Gottesgemeinschaft befähigen. Dies ist geschehen, indem die Christen ein für alle Mal durch das Opfer des Leibes Christi (10, 10) oder durch das reinigende Bundesblut geweiht sind (v. 29); daher heißen sie αγιοι (3, 1. 6, 10. 13, 24) [4]). Auch wenn die Christen ermahnt werden nach der Heiligkeit (12, 14) d. h. nach der Theilnahme an der göttlichen ἁγιότης (v. 10. Vgl. §. 45, d. Anm. 6) zu streben, erhält der Begriff nicht die Beziehung auf die positive sittliche Vollkommenheit, sondern es wird nur ausgedrückt, daß der Christ, nachdem er einmal in den Stand der Sündenreinheit versetzt ist, der ihn zur Gottangehörigkeit befähigt, nun auch die Aufgabe hat, sich durch Vermeidung neuer Sündenbefleckung in diesem

---

folgende Sündenvergebung wird die Sünde wirklich getilgt (§. 122, b). Ein Bewußtsein vergebener Sünden gibt es nach biblischem Sprachgebrauch, wo die Sünde überall mit der Schuld, die sie contrahirt, zusammen gedacht ist, nicht, so daß man nicht mit Riehm, S. 566 zwischen Sünden- und Schuldbewußtsein unterscheiden darf.

3) Eben daraus folgt aber, daß in 9, 13 die Reinigkeit nicht als Folge des ἁγιάζειν bezeichnet sein kann, wie Riehm, S. 576 meint, sondern daß πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα nur die Beziehung bezeichnet, in welcher die ATlichen Sühnmittel Heiligung schaffen (Vgl. zu dieser Bedeutung des πρός 1, 7. 2, 17. 4, 13. 5, 1. 14. 6, 11). Die wahre Heiligung besteht nicht darin, daß der Mensch hinsichtlich der Reinigkeit des Fleisches zur (äußerlichen) Gottgemeinschaft geweiht, sondern daß er durch die Reinigung des Gewissens zum wahren (sittlichen) Gottesdienst befähigt wird (Vgl. Anm. 1), den nur der schuldfreie Mensch vollziehen kann, wie schon Petrus lehrte (§. 49, d. Vgl. auch §. 81, b).

4) Daß dieser Begriff, der bei unserm Verfasser noch ganz das ATliche Gepräge trägt, die principielle Befreiung von der Sündenknechtschaft in sich schließe, wie bei Paulus (Vgl. §. 84, d), hat Riehm (S. 576) nicht erwiesen. Weder 2, 11, noch 10, 14 ist von einem fortgehenden Geheiligtwerden die Rede, sondern an beiden Stellen werden die Christen zeitlos als solche charakterisirt, die von Christo auf dem oben beschriebenen Wege die Weihe zur Gottangehörigkeit empfangen. Vgl. die treffende Ausführung von Pfl., S. 340, aber auch Ritschl II, S. 211 und selbst Geß, S. 472, während Schenkel überall nur an die sittliche Heiligung denkt. Die Realisirung des ATlichen Grundgebots (Levit. 11, 44) bleibt auch hier, wie bei Petrus (§. 45, d) und in gewissem Sinne auch bei Paulus (§. 84, d), das Ziel des Christen; aber dieses Ziel kann erst erstrebt werden, nachdem er von der Sündenbefleckung gereinigt und zum Eigenthum Gottes geweiht ist.

Stande zu erhalten, da auch das letzte Nahen zu Gott, welches zum Schauen Gottes führt, natürlich nur Gottgeweihten gestattet ist (v. 14).

c) Wenn die, welche durch den Opfertod Christi geheiligt werden (not. b), durch ein Opfer für ewig vollendet sind (10, 14), so erhellt, daß unter der τελείωσις der Christen nicht wie unter der τελείωσις Christi (§. 119, b. Anm. 6) die sittliche Vollendung verstanden werden kann, wie Schenkel, S. 331 will, sondern nur die durch den einmaligen Act der Reinigung (Vgl. 10, 2 mit v. 1) und Heiligung vollzogene Versetzung in den Zustand der Vollkommenheit, welcher zur Realisirung des Bundesverhältnisses befähigt. Der Begriff entspricht daher — was Riehm, S. 641 verkennt — aufs Genaueste dem paulinischen Begriff der δικαίωσις (§. 82, a), nur daß dieser der charakteristischen Verschiedenheit der beiderseitigen Grundanschauung gemäß auf die Versetzung in den von dem Gesetz geforderten Zustand der δικαιοσύνη, jener auf die Versetzung in den von der Sühnanstalt des alten Bundes erstrebten, aber nicht erreichten (9, 9. 10, 1. 7, 11. 19 und dazu §. 115, c) Zustand der für das vollkommene Bundesverhältniß nothwendigen Vollendung sich bezieht. Wie darum bei Paulus die δικαίωσις der Sache nach identisch ist mit der Nichtanrechnung oder Vergebung der Sünde, so ist nach dem Zusammenhang von 10, 14 mit v. 11. 18 die τελείωσις identisch mit dem Wegnehmen oder der Vergebung der Sünden[5]). Und daß es sich bei der τελείωσις ebenso wie bei der paulinischen δικαίωσις um etwas handelt, was unmittelbar mit der Reinigung und Heiligung schon in der irdischen Gegenwart gegeben ist, erhellt auch daraus, daß das Gewissen von dem Eintritt dieser Vollendung Zeugniß giebt (9, 9).

d) Durch die τελείωσις wird man in den Zustand der vollkommenen Gottwohlgefälligkeit versetzt, in welchem man Gott allein nahen darf, und dies Nahen zu Gott (11, 6) ist die Bedingung alles wahren Gottesdienstes.

---

5) Wie dagegen aus 2, 10 nicht folgt, daß die τελείωσις Christi etwas anderes ist als die sittliche Vollendung, so folgt auch nicht daraus, daß das ἄγειν εἰς δόξαν mit zur τελείωσις der Christen gehört, wie noch Riehm, S. 581 annimmt. Ebensowenig aber folgt aus 11, 39. 40, daß die Ertheilung der Bundesverheißung zur τελείωσις gehört, wie Riehm, S. 582 behauptet. Denn wenn die Gläubigen des alten Bundes die Verheißung auch nach ihrem Tode noch nicht erlangten, weil Gott für die des neuen Bundes etwas Besseres voraus bestimmt hatte, so zeigt der folgende Absichtssatz, wie dies Bessere eben darin bestand, daß die letzteren noch bei Lebzeiten die τελείωσις erlangten, welche sie unmittelbar zu der mit dem vollkommenen Bunde gegebenen Erlangung der Bundesverheißung befähigte (Vgl. §. 115, a). Von dieser Heilsvollendung sind die andern nicht ausgeschlossen, aber sie sollten erst mittelst des Opfers Christi, das Gott für die messianische Zeit in Aussicht genommen hatte, das aber nach 9, 26 rückwirkende Kraft hat, und darum erst mit den jetzt Lebenden zugleich (11, 40: μὴ χωρὶς ἡμῶν) zu der dazu nothwendigen Vollendung geführt werden, und darum haben sie so lange auf die Verheißungserlangung warten müssen. Jetzt aber, wo dies Opfer gebracht, sind auch sie zu der Vollendung geführt (12, 23: δίκαιοι τετελειωμένοι), obwohl sie noch nicht zur Heilsvollendung selbst gelangt sind, und die Ansicht Riehms, S. 584. 585, daß sie in anderm Sinne als die Glieder des neuen Bundes vollendet sind, ist nicht nur unbegründet, sondern gegen die offenbare Intention von 11, 40. Hienach ist es irrig, wenn Pfld., S. 346 in diesem Begriff das paulinische δικαιοῦν mit dem paulinischen δοξάζειν zusammengefaßt findet. Das Richtige hat schon Ritschl II, S. 212.

Darum eben wird es als die Unvollkommenheit des ATlichen Gesetzes hervorgehoben, daß es die zu Gott nahenden (τοὺς προσερχομένους) nicht vollenden, ihnen also den wirklichen Zutritt nicht verschaffen konnte (10, 1)[6]. Erst mittelst des vollkommenen Hohenpriesters können wir zu Gott hintreten (7, 25: τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ), durch ihn können wir die Gott wohlgefälligen Opfer darbringen (13, 15. 16 und dazu §. 119, d), erst in Folge der durch ihn vollbrachten Reinigung können wir dem lebendigen Gott dienen (λατρεύειν: 9, 14. Vgl. Anm. 3) in der ihm wohlgefälligen Weise (12, 28)[7]. Auf Grund des sühnenden Opferblutes (ἐν αἵματι Ἰησοῦ) haben wir nach 10, 19 Zuversicht in Bezug auf den Eingang in das Allerheiligste, welchen er uns eingeweiht hat als einen frisch eröffneten und lebendig wirksamen, weil wirklich zum Ziele führenden, Weg (v. 20), der durch den Vorhang führt, welcher im alten Bunde noch den Zutritt zum Allerheiligsten verwehrte (9, 8)[8]. Andererseits ist Christus selbst zur Geltendmachung seines Sühnopfers mit dem Blute desselben als unser Hoherpriester in das Allerheiligste der himmlischen Wohnung Gottes eingegangen und ist so unser πρόδρομος geworden, der den Weg dahin nicht nur geöffnet, sondern zuerst betreten (6, 20) und dadurch für uns eingeweiht hat (10, 20). Nun können die Christen aufgefordert werden, im Vertrauen auf diesen Hohenpriester (4, 14. 10, 21) mit Zuversicht dem

---

6) Darum eben war die Einrichtung des Vorderzeltes, welches den Zugang zum Allerheiligsten d. h. zu Gott selbst verwehrte, ein Sinnbild der ATlichen Gegenwart (Vgl. §. 117, c. Anm. 3), in welcher die Opfer den behufs der λατρεία Gott nahenden (τὸν λατρεύοντα) nicht vollenden und so zum wahren Gottesdienst, der nur vor dem Angesichte Gottes geübt werden kann, nicht befähigen konnten (9, 8. 9). Darum aber steht auch 7, 19 der Abschaffung des Gesetzes, das nichts vollenden konnte, gegenüber die Einführung einer besseren Hoffnung (nemlich des mit dem neuen Bunde zu erwartenden, eine wirkliche Sühne beschaffenden Priesterthums nach §. 116, a), durch welche (res sperata) wir Gott wirklich nahen (ἐγγίζομεν τῷ θεῷ).

7) Das Nahen zu Gott wird schon im Epheserbrief (§. 104, d) als ein Prärogativ der Erlösten hervorgehoben und die λατρεία sowie die Opfer der Christen (§. 105, d) schon in den älteren paulinischen Briefen (§. 73, c). Eigenthümlicher noch erscheint bei Petrus das Nahen zu Gott, mit dem Opfern verbunden, als Prärogativ des priesterlichen Gottesvolks (§. 45, c). So nahe es nun zu liegen scheint, auch hier an die Priester zu denken, denen ja das Gottnahen, wie das λατρεύειν und das Opfern allein zustand, zumal auch der ἁγιασμός im Sinne von not. b und die Besprengung mit Blut (10, 22) den Priestern insbesondere zukam (Exod. 29, 21. Levit. 8, 30), so beherrscht doch die Anschauung Christi als des alleinigen Hohenpriesters, der auch das Nahen zu Gott und die Opferdarbringung der Christen vermitteln muß (s. o.), viel zu sehr die Lehrweise unseres Briefes, als daß die Vorstellung des allgemeinen Priesterthums, die ihm noch Meßner, S. 318 zuschreibt, daneben zur Geltung kommen konnte (Vgl. noch §. 124, b. Anm. 6).

8) Wenn dieser Vorhang 10, 20 als die σάρξ Christi bezeichnet wird, so ist damit angedeutet, daß das Fleisch Christi erst in den Tod dahingegeben werden mußte, ehe der Vorhang hinweggethan und der Weg zum Allerheiligsten geöffnet werden konnte, daß also sein Opfertod die Vorbedingung dafür war. Wenn Immer, S. 412 nach Hofmann diesen Ausdruck darauf bezieht, daß das Fleisch die Gottheit Christi verbarg, wie der Vorhang das Allerheiligste, so wird demselben damit jede Bedeutung im Zusammenhange genommen.

Gnadenthron zu nahen (4, 16), der im Allerheiligsten steht (10, 22. vgl. mit v. 19), ja der Verfasser kann die Christen als solche bezeichnen, die schon zu der himmlischen Gottesstadt genaht sind (12, 22), wo der Richter als ihr Bundesgott wohnt (v. 23) mit dem Mittler des neuen Bundes, dessen Blut die vollbrachte Sühne bezeugt (v. 24). Dies führt uns auf das neue Verhältniß zu Gott, das auf Grund des vollkommenen Opfers im neuen Bunde hergestellt ist.

Viertes Capitel.

Güter und Pflichten des neuen Bundes.

---

§. 124. Das neutestamentliche Bundesvolk.

In dem neuen Bunde wird Israel verheißungsgemäß das wahre Eigenthumsvolk Gottes, dessen Gliedern Gott als seinen Kindern seine väterliche Huld und Gnade wieder zuwendet. a) Genossen des neuen Bundes sind dieselben aber durch die Taufe geworden, in welcher sie die Güter des neuen Bundes, die Sündenvergebung und Geistesmittheilung, empfangen haben. b) Indem ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben, sind sie neuen Sinnes geworden und werden von Gott zur Heiligkeit und Gerechtigkeit erzogen und angeleitet. c) Zu den bereits ihnen mitgetheilten Gütern gehört auch die Erleuchtung durch das Gotteswort des neuen Bundes, die aber eine fortschreitende ist und immer vollkommener werden soll. d)

a) Ist durch das Opfer Christi das Volk des alten Bundes in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzt, so kann sich nun verwirklichen, was in dem Bundesverhältniß von vornherein intendirt war, aber erst in dem neuen Bunde der Weissagung gemäß (Jerem. 31, 33) vollkommen verwirklicht werden konnte, er ist ihr Gott und sie sind sein Volk geworden (8, 10) [1]. Darin liegt auch für Paulus (§. 83, a), daß dies Volk von Gott geliebt ist, und dies erscheint hier in der Form, daß ihm die göttliche Huld, das gnädige Wohlgefallen Gottes zugewandt ist. Das Volk des neuen Bundes darf dem Throne Gottes nahen als einem Gnadenthron (4, 16: τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος) in der zuversichtlichen Gewißheit (μετὰ παῤῥησίας), dort

1) So sieht auch Petrus erst das gläubige Israel als das wahre Eigenthumsvolk oder die Heerde Gottes an (§. 45, a), welches Bild auch hier anklingt, wenn Gott ihm einen großen Hirten giebt (13, 20). Erst das Israel des neuen Bundes ist die wahre Gottesfamilie (3, 6: οἶκος θεοῦ. Vgl. §. 117, a. b); denn Gott wahrhaft angehören können nur die durch Reinigung und Weihe Vollendeten, welche Gott nahen dürfen (§. 123). Wie sich Gott einst nicht geschämt hatte, der Gott der Erzväter genannt zu werden (11, 16), so nennt er sich jetzt ihren Gott (Vgl. 12, 23, wo das πάντων contextgemäß nur auf alle Glieder der himmlischen und der irdischen Gottesgemeinde gehen kann).

Barmherzigkeit zu erlangen und Huld zu finden[2]). Die Gnade erscheint hier also nicht als das Heilsprincip, sondern als der Gewinn der NTlichen Heilsveranstaltung, welche das Wohlgefallen und die Huld Gottes wieder dem Bundesvolke zugewandt und damit die Verwirklichung des messianischen Heils begonnen hat[3]). Dies wird auch hier ganz in ATlicher Weise dadurch ausgedrückt, daß die Glieder des Gottesvolks oder der Gottesfamilie Gottessöhne sind (2, 10)[4]). Es ist damit die Gewißheit der väterlichen Liebe ausgedrückt, die den echten Kindern im Unterschiede von Bastarden zu Theil werden muß (12, 6. 8). Wie bei Paulus aber die Theilnahme an der δόξα ausdrücklich als ein Kindesrecht auf Grund des Erbrechts in Anspruch genommen wird (§. 97, c), so hat auch unser Verfasser diese Combination vollzogen[5]). Wie schon der Gottessohn schlechthin das Erbtheil

---

2) In den LXX. entspricht ἔλεος dem hebr. חֶסֶד und χάριν εὑρίσκειν dem מָצָא חֵן. Von dieser Gotteshuld wendet sich jeder wieder ab, der von Christo abfällt (12, 15: ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ), sie ist es, die das Herz fest macht (13, 9), die den Geist giebt (10, 29: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) und deren Geleit darum in dem Schlußsegen (13, 25) allen gewünscht wird, wie in den Pastoralbriefen (§. 108, b. Anm. 4). Nirgends erscheint die Gnade ihrem Wesen nach durch die Gegensätze bestimmt, durch welche der paulinische Begriff seine eigenthümliche Färbung gewinnt (§. 75, b), und wenn sie auch nicht, wie bei Petrus (§. 45, b. Anm. 3), geradezu als Gabe der göttlichen Huld zu fassen ist, so zeigt doch 4, 16, daß der Begriff in unserm Briefe noch ganz seinen ATlichen Ursprung verräth, wie bei ihm.

3) Nur in der Stelle 2, 9 wäre nach der gangbaren Lesart die Gnade das Heilsprincip, kraft dessen die Heilsveranstaltung getroffen, wie bei Paulus (§. 75, c). Es bleibt aber auch bei dieser Stelle sehr auffallend, daß in ihr nicht etwa die Hingabe Christi in den Tod, sondern seine persönliche Erfahrung desselben (das γεύεσθαι θανάτου) als eine Wirkung der Gnade Gottes bezeichnet wird. Unter diesen Umständen liegt es wohl nahe, daran zu erinnern, daß zwar unsere handschriftliche Ueberlieferung entschieden für die Lesart χάριτι θεοῦ spricht, dagegen die ebenso alte und zum Theil ältere patristische für χωρὶς θεοῦ und daß die Art, wie man die Entstehung dieser Lesart erklärt, sehr gekünstelt ist, während schon die Rathlosigkeit der patristischen Exegeten gegenüber derselben und ihre Benutzung durch die Nestorianer leicht genug erklärt, wie man das scheinbar so einfache paulinische χάριτι θεοῦ substituirte. Stand aber ursprünglich χωρὶς θεοῦ, so kann dies nur eine Anspielung an die Gottverlassenheit sein, über welche nach der ältesten Ueberlieferung (Marc. 15, 34) der Ausruf des den Tod schmeckenden Christus klagte.

4) Wenn darum auch in unserm Briefe die Leser als Brüder angeredet werden (3, 1. 12. 10, 19. 13, 22. Vgl. v. 23), so erhellt aus 6, 10, wo die Bruderliebe als eine gegen den Namen Gottes erwiesene charakterisirt wird, ganz deutlich, daß sie Brüder sind, weil sie alle den Namen der Gottessöhne tragen. Diese Bruderliebe wird sich zeigen in der Gastfreundschaft (13, 1. 2) und in jeder Art von Dienstleistung (6, 10), namentlich an den leidenden Glaubensgenossen (13, 3. Vgl. 10, 33. 34), sowie in der Eintracht (12, 14). Die schönen Werke der Liebe (10, 24. Vgl. §. 108, d. Anm. 10) und Wohlthätigkeit, in welchen sich die christliche Brudergemeinschaft erweist (Vgl. auch 10, 33 und zu dem Begriff der κοινωνία §. 41, b), sind die wahren Opfer, an welchen Gott Wohlgefallen hat (13, 16), weil sie seinen Vaternamen verherrlichen.

5) Im Uebrigen wird auch hier, wie bei Petrus (§. 45, d), wo vom Sorgen abgemahnt wird, auf den im A. T. bereits zugesicherten Beistand der göttlichen Vorsehung (13, 5. 6) und nicht, wie in den Reden Jesu (§. 20, b), auf die Vaterliebe Gottes ver-

der Theilnahme an der väterlichen Herrschaft erlangt hat (1, 2. Vgl. §. 118, a. Anm. 2), so müssen auch die Gottessöhne, wenn auch in anderm Sinne als bei Paulus (Vgl. §. 118, c. Anm. 7), zur väterlichen Herrlichkeit geführt werden (2, 10). Charakteristisch ist nur, daß Paulus, meist an Heidenchristen schreibend, dabei das römische Erbrecht im Auge hat, das keinen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Söhnen kennt, während hier nach jüdischem Erbrecht die Söhne nur, sofern sie in den Stand Erstgeborener eintreten, den Anspruch auf die vollen Güter des Vaters (12, 16: τὰ πρωτοτόκια) erhalten. Wie Christus schon nach §. 118, b als der Erstgeborene unter den himmlischen Gottessöhnen erscheint, so heißt die Christengemeinde ἐκκλησία πρωτοτόκων (12, 23), und der Zusatz ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς zeigt unzweideutig, daß ihnen, die bereits als Bürger der himmlischen Gottesstadt enrollirt sind (Vgl. Luc. 10, 20 und dazu §. 30, d), obwohl sie noch auf Erden wandeln, kraft dieses Erstgeburtsrechts die Endvollendung gewährleistet wird. Da zu dieser das gläubige Israel berufen ist (§. 117, b), so ist auch hier, wie bei Petrus (§. 45, d), die Berufung wesentlich eine Berufung zur Kindschaft, welche die Verheißung der ewigen κληρονομία mit sich bringt (9, 15).

b) Zum christlichen Elementarunterricht wird 6, 2 die Belehrung über die Waschungen d. h. über den Unterschied der christlichen Taufobservanz von den jüdischen Waschungen (9, 10) gerechnet. Jene nemlich ist eine Waschung des Leibes mit reinem Wasser (10, 23)[6], welche der Reinigung des Gewis-

---

wiesen, vielmehr die Verpflichtung zur ehrfurchtsvollen Unterwerfung unter die väterliche Zucht (not. c) aus dem Kindesverhältniß gefolgert (12, 9), wie dort die Pflicht des Kindesgehorsams. Und auch in dieser Combination wird das Kindschaftsverhältniß nicht, wie bei Paulus, auf die Rechtfertigung gegründet, wohl aber setzt es die τελείωσις voraus, welche mit der paulinischen δικαίωσις identisch ist (§. 123, c). Dagegen ist von einer Zeugung der Gotteskinder aus Gott nirgends die Rede, auch nicht 2, 11, wie noch Riehm, S. 737 meint (Vgl. §. 118, b. Anm. 5). Wenn Gott 12, 9 als ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων bezeichnet wird im Gegensatze zu den πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν, so kann er damit unmöglich als Urheber des neuen Lebens in uns bezeichnet sein, sondern nur als der Schöpfer (Vgl. Jac. 1, 17) aller Geisteswesen, wozu die Engel (1, 14) so gut wie die Menschen (12, 23) gehören, nur daß letztere in ihrem Erdenleben außer dem πνεῦμα noch die von den leiblichen Vätern erzeugte σάρξ (Vgl. §. 27, a) an sich tragen, nach welcher sie aus den Lenden der Väter hervorgegangen sind (7, 5. 10). Hierin aber den Gegensatz des Traducianismus und Creatianismus hineintragen und ihn vermitteln zu wollen, wie Riehm, S. 680 thut, bürdet unserm Verfasser völlig fremdartige Reflexionen auf. Die Betrachtung Gottes als des Vaters der Geister, die sich übrigens ohne alle Vermittlung durch Philo schon aus Stellen wie Koh. 12, 7. Num. 27, 16. LXX. erklärt (Vgl. Riehm, S. 856. 857), schließt vollends die Vorstellung von einer Zeugung der Gotteskinder aus.

6) Die Verbindung der Blutbesprengung mit der Waschung in dieser Stelle scheint auf die Einweihung der Priester hinzudeuten (Vgl. Levit. 8, 6. 30), zumal wenn man beides als Bedingung des Nahens zu Gott faßt (Vgl. Riehm, S. 744. 745). Allein wir sahen schon §. 123, d. Anm. 7, weshalb in unserm Briefe die Idee des allgemeinen Priesterthums nicht aufkommen konnte, und in der That ist auch die Verbindung der beiden Participialsätze ῥεραντισμένοι — καὶ λελουμένοι durchaus unhaltbar. Der zweite gehört vielmehr zu κατέχωμεν und nimmt nur den ersten wieder auf, indem er an die Stelle

sens von dem Schuldbewußtsein sinnbildlich vergewissert (v. 22), sofern sich mit ihr, ganz wie in der urapostolischen Gemeinde (§. 41, a), das Bekenntniß (ὁμολογία) verknüpft, als dessen Gegenstand Jesus in seiner specifisch-messianischen Qualität (3, 1. 4, 14) oder die durch ihn gehoffte Verheißungserfüllung (10, 23) genannt wird. In der Taufe werden also die Bekenner des Messias, wie in der urapostolischen Verkündigung, eines wesentlich dem neuen Bunde eignenden Gutes, der Sündenvergebung (8, 12. 10, 17 nach Jerem. 31, 34), theilhaftig [7]). Wenn sich nun nach 6, 2 mit der Belehrung über die Taufe die über die Handauflegung verbindet, so wird dabei an die in der urapostolischen Gemeinde übliche (§. 41, d) gedacht sein, welche als Symbol des Gebets für den Täufling demselben die Geistesmittheilung vermittelte. Wirklich sind nach 6, 4 die, welche die himmlische Gabe gekostet haben, zugleich des heiligen Geistes theilhaftig geworden und ebenso wird 10, 29 vorausgesetzt, daß die, welche auf Grund des Bundesblutes geheiligt sind, zugleich den Geist der Gnade empfangen haben. Es ist also auch hier wie in der urapostolischen Verkündigung neben der Sündenvergebung die Geistesmittheilung an die Taufe geknüpft, und der Geist erscheint, wie dort (§. 40, a. Anm. 1), ausschließlich als Princip der Gnadengaben, sofern die Zeichen und Wunder oder die mancherlei Machtwirkungen, mit welchen Gott die Verkündigung der Ohrenzeugen beglaubigte, auf Zutheilungen heiligen Geistes zurückgeführt werden, die Gott nach seinem Willen austheilt (2, 4), und nach 6, 5 alle Glieder des neuen Bundes in gewissem Maße die Kräfte des messianischen Weltalters (§. 117, c) geschmeckt haben [8]).

c) Wenn die grundlegende christliche Unterweisung nach 6, 1 mit der *μετάνοια* begann, wie einst die Predigt Christi (§. 21) und die urapostolische Verkündigung (§. 40, b), so muß in den Gliedern der NTlichen Gemeinde eine Sinnesänderung vor sich gegangen sein, welche eine Abwendung von den todten d. h. sündlichen Werken (§. 115, b. Anm. 6) in sich schließt und also zu der Gott wohlgefälligen Gesinnung führen muß. Diese ist aber von selbst gegeben, wenn im neuen Bunde der Verheißung gemäß (Jerem. 31, 33) das

---

der Blutbesprengung die sinnbildliche Vergewisserung ihrer Wirkung in der Taufinstruction setzt. Geß, S. 478 f. zieht beide zu κατέχωμεν und deutet ganz verkehrt die Waschung mit reinem Wasser von der sittlichen Erneuerung durch den Geist mit Berufung auf Ezech. 36, 25. 27. Wir haben hier vielmehr dieselbe Anschauung von der Taufe, wie bei Petrus (§. 44, b), während diese bei Paulus zwar auch vorkommt, aber ganz hinter die ihm eigenthümliche Fassung der Taufsymbolik (§. 84, a. 101, a) zurücktritt.

7) Dieses ist wohl hauptsächlich die himmlische Gabe, welche die Christen nach 6, 4 gekostet haben; denn nach 3, 14 sind sie Christi selbst d. h. des in seinem Sühnopfer dargebotenen Heiles theilhaftig, sie haben von dem NTlichen Opferaltar gegessen (13, 10) d. h. an der Frucht des am Kreuze dargebrachten Opfers Antheil bekommen.

8) Es erhellt von selbst, daß in diesen Aussagen der Geist nicht persönlich, sondern als eine uns mitgetheilte Gotteskraft gedacht ist, wie bei Paulus (§. 84, a. Anm. 4). So nahe es dagegen lag, auch das Gut des neuen Bundes, wonach in ihm das Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16), auf diese Geistesmittheilung zurückzuführen, so ist doch diese Combination von unserm Verfasser nicht vollzogen und eben darum der paulinische Gegensatz des Geistesbundes zum Gesetzesbunde ihm fremd geblieben (Vgl. §. 115, b. Anm. 3).

Gesetz ins Herz geschrieben ist (8, 10. 10, 16), wodurch dieses die beständige Richtung auf die Erfüllung des göttlichen Willens erhalten muß [9]). Nun wird der, welcher durch das Blut Christi zur Gottangehörigkeit geweiht ist, stets nach der Heiligung trachten (12, 14. Vgl. §. 123, b), indem er sich vor jeder Befleckung durch neue Sünde bewahrt, namentlich vor den heidnischen Sünden (§. 69, d) der Unkeuschheit in und außer der Ehe und des Geizes (13, 4. 5). Dazu hilft ihm Gott selbst, indem er durch seine Gnade ihm das Herz festmacht (v. 9) und ihn auf allen Wegen geleitet (v. 25), insbesondere aber, indem er durch seine väterliche Zucht in den Leidensprüfungen seine rechten Kinder zu immer völligerer Theilnahme an seiner Heiligkeit erzieht (12, 5—10) und so die friedebringende Frucht der Gerechtigkeit d. h. der gottwohlgefälligen Lebensbeschaffenheit in ihnen schafft [10]) (v. 11), welche ihm alles Leid zuletzt zu einem Gegenstande der Freude macht (Vgl. §. 46, d. 55, c). So macht auch hier Gott selbst die Christen in jedem guten Werke fertig, seinen Willen zu thun, indem er in ihnen das ihm Wohlgefällige schafft durch Christum (13, 21), den er ja darum gerade auf Grund des NTlichen Bundesbluts zum Oberhirten seines Eigenthumsvolks gemacht hat (v. 20, vgl. §. 121, d), damit er nun durch sein priesterkönigliches Walten demselben in seinen Versuchungen helfen (2, 18) und die rechtzeitige Hilfe vom Gnadenthron (4, 16) vermitteln könne [11]).

d) Unter den Gütern des neuen Bundes wird in der Weissagung (Jerem. 31, 34) auch das genannt, daß die Erkenntniß Gottes eine allen gleiche und gemeinsame sein werde (8, 11). Der Verfasser denkt dabei natürlich an die vollendete Gottesoffenbarung, die durch das Reden Gottes im Sohne

---

9) Auf die Richtung des Herzens kommt darum auch hier zuletzt Alles an, wie §. 26, c und in der urapostolischen Lehre (§. 47, a. 55, b), weil Gott die tiefsten Tiefen des Herzens erforscht (4, 12. 13). Nur mit wahrhaftigem d. h. aufrichtigem Herzen darf man Gott nahen (10, 22). Die Todsünde des Unglaubens oder des Abfalls kann nur aus einem bösen Herzen kommen (3, 12. Vgl. §. 125, d. Anm. 9).

10) Der Seelenfriede muß sich da einstellen, wo im Menschen der Zustand der Gottwohlgefälligkeit d. h. die Gerechtigkeit hergestellt wird, wo er ein „gutes Gewissen hat, ἐν πᾶσιν καλῶς θέλων ἀναστρέφεσθαι (13, 18). Daher wird auch Gott, der alles dazu Gehörige im Menschen schafft (v. 21), der Gott des Friedens genannt (v. 20), und Melchisedek, der König der Gerechtigkeit, heißt zugleich König des Friedens (7, 2).

11) In welcher Weise Gott dieses sein Gnadenwirken durch Christum ausführt, darüber deutet unser Brief nichts an, gewiß ist nur, daß die so reich entwickelte paulinische Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo und dem Wirken seines Geistes in den Christen (§. 84. 86) ihm fremd geblieben ist. Natürlich aber übt er es auch dadurch, daß er seine Diener dazu ausrüstet, solche Ermahnungsworte zu reden, wie dieser Brief sie enthält, und zuletzt werden alle aufs Dringendste aufgefordert, einander vor Abfall zu bewahren (3, 12. 13) und im Guten zu fördern (10, 24). In diesem Sinne haben namentlich die Vorsteher die Pflicht über die Seelen zu wachen (13, 17), und die Gemeindeversammlungen sind der Ort, wo diese Paraklese geübt wird (10, 25), weshalb man jenen gehorchen und diese nicht verlassen soll. Vor Allem kommt hiebei auch das gute Beispiel in Betracht, das eine ebenso heilsame Kraft hat (12, 12. 13), wie das böse eine verführerische (v. 15), weshalb auch der Verfasser nicht müde wird, die Beispiele der Glaubenshelden, die den Christen in ihrem Kampfe zuschauen (12, 1), der verstorbenen Vorsteher (13, 7) und Christi selbst (12, 2. 3) vorzuführen.

vermittelt ist (1, 1) und die auch die Leser ordentlicher Weise bereits befähigt haben sollte, Lehrer sein zu können (5, 12). Denn auch sie haben ja das köstliche Gotteswort, das die Erfüllung der Verheißung im neuen Bunde gewährleistet, gekostet (6, 5), sie haben die Erkenntniß der Wahrheit erlangt (10, 26: *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας*) und sind darum Erleuchtete (6, 4. 10, 32: *φωτισθέντες*. Vgl. §. 107, a). Allein es giebt in der Offenbarung des NTlichen Gottesworts, wie in der dadurch bewirkten Erkenntniß, verschiedene Grade. Die Anfängerstücke, die Elemente des Gottesworts oder der Verkündigung von Christo (5, 12: *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*, vgl. 6, 1: *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος*) bezeichnet der Verfasser, wie Paulus (§. 102, b), bildlich als Milch (5, 12), wie sie für die *νήπιοι* (v. 13) sich ziemt, im Gegensatz zu der festen Speise, welche die *τέλειοι* vertragen können (v. 14. Vgl. *τελειότης*: 6, 1). Diese grundlegende Lehre bestand nach 6, 1. 2 in der Verkündigung der Buße und des Glaubens, womit die evangelische Verkündigung begann (Marc. 1, 15. Vgl. Act. 17, 30. 31 und dazu §. 61, a. 19, 4), in der Belehrung über die Taufe und Handauflegung (not. b) und über die eschatologischen Vorgänge. Zu der festen Speise dagegen, mittelst welcher der Verfasser die allerdings auf der Stufe der *νηπιότης* zurückgebliebenen und stumpfsinnig gewordenen Leser (5, 11—13) mit Gottes Hilfe (6, 3) und unter Voraussetzung des durch seine Mahnungen neugeweckten Eifers zur *τελειότης* zu führen strebt (v. 1), rechnet er sichtlich die tieferen Belehrungen über das Verhältniß des neuen Bundes zum alten, welche unser Brief darbietet [12]).

§. 125. Die neutestamentliche Bundespflicht.

Die NTliche Bundespflicht ist das unbeugsame Festhalten der Hoffnung auf die im neuen Bunde garantirte Erfüllung der Bundesverheißung, und diese ist nicht möglich ohne Glauben. a) Dieser Glaube, welcher schon das Kennzeichen aller Frommen im alten Bunde bildete, ist im neuen Bunde ein festes Vertrauen auf die Erfüllung der Bundesverheißung und eine zuversichtliche Ueberzeugung von den Heilsthatsachen, durch welche dieselbe laut der evangelischen Verkündigung gewährleistet ist. b) In diesem Glauben besteht wesentlich die gottwohlgefällige Gesinnung, von deren Festhalten in ausdauernder Geduld die Theilnahme an der Heilsvollendung abhängt. c) Die Sünde schlechthin aber ist der Unglaube, und der Abfall vom Glauben ist die Sünde, die nie vergeben werden kann, weil sie von endgiltiger Verstockung zeugt. d)

a) Sind die Glieder des neuen Bundes dadurch so hoch bevorzugt, daß

12) Daß es sich hier nicht um den Gegensatz der πίστις und γνῶσις handelt, wie Köstlin (a. a. O. 1854. S. 403. 404) meinte, hat Riehm, S. 783—785 ausreichend erwiesen. Alle diese tiefgehenden Belehrungen haben ja nur die praktische Tendenz, die Hoffnung zu stärken, daß im neuen Bunde sich vollenden werde, was der alte unerfüllt gelassen. Das aber führt von selbst zur Erörterung der NTlichen Bundespflicht, von deren Erfüllung die Theilnahme an dieser Vollendung abhängt.

sie zur Erlangung der alten Bundesverheißung unmittelbar befähigt sind (§. 123, c. Anm. 5), so ist die Hoffnung auf die Erfüllung dieser Verheißung ihr Charakteristicum. Sie werden als solche bezeichnet, welche ihre Zuflucht dazu genommen haben, die ihnen in der beschworenen Verheißung (6, 17) zum unmittelbaren Erfassen vorgehaltene Hoffnung fest zu ergreifen (v. 18)[1]. So gewiß diese starke Betonung der Hoffnung durch die Ermattung derselben bei den Lesern (§. 111, a) mit motivirt ist, so erinnert sie doch zu sehr an die centrale Stellung der Hoffnung bei Petrus (§. 51) und hängt zu eng mit der gesammten Grundanschauung des Verfassers zusammen, als daß es nicht zu den Eigenthümlichkeiten seiner Lehrweise gehören sollte, in der messianischen Hoffnung d. h. in der Hoffnung auf die durch die Erscheinung des Messias verbürgte Erfüllung der alten Bundesverheißung das eigentliche Charakteristicum der Christen zu sehen. Darum ist auch das ununterbrochene Festhalten der freudigen Zuversicht (*παῤῥησία*, vgl. 10, 35) und des in ihr gegebenen hohen Vorzugs (*καύχημα*), welchen solche Hoffnung verleiht, die Bedingung der Zugehörigkeit zur Gottesfamilie des neuen Bundes (3, 6, vgl. §. 117, b) und somit das unbeugsame Festhalten (Vgl. 10, 23) einer überzeugungsgewissen Hoffnung (Vgl. 6, 11: *ἡ πληροφορία τῆς ἐλπίδος*) die NTliche Bundespflicht[2]. Nur denen, die in solcher Hoffnung die Wiederkehr des Messias erwarten, kann er als der Erretter erscheinen (9, 28). Zur Erfüllung dieser Pflicht gehört aber eine feste Zuversicht (*ὑπόστασις*), und es kann daher das ununterbrochene Festhalten derselben ebenso wie das der Hoffnungsfreudigkeit selbst (3, 6) als die Bedingung der Theilnahme an Christo d. h. an den von ihm beschafften Gütern des neuen Bundes (§. 124, b) bezeichnet werden (v. 14). Eine solche Zuversicht ist nun die *πίστις ἐπὶ θεόν*, die 6, 1 zu den Fundamentalartikeln der evangelischen Verkündigung ge-

---

1) Wenn diese Hoffnung mit einem Anker verglichen wird, der fest und zuverlässig ist, weil er in das himmlische Allerheiligste hineinreicht (v. 19), wohin Christus als unser πρόδρομος vorangegangen (v. 20), so liegt darin, daß diese Hoffnung sich auf das himmlische Hohepriesterthum Christi gründet. Denn dieses ist ja das für die messianische Zeit verheißene neue Priesterthum, mit welchem die vollkommene Sühne und darum die volle Realisirung des Bundeszwecks in Aussicht gestellt war (7, 19). Auch nach 10, 23 bekennen sich die Christen zu der gehofften Endvollendung, welche durch den Zusatz πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος als die Verheißungserfüllung bestimmt wird und welche nach dem Zusammenhang mit v. 19—21 sich auf die Erhöhung des messianischen Hohenpriesters gründet.

2) Nicht die Hoffnung selbst darf man als diese Bundespflicht bezeichnen, wie dieselbe auch nicht mit Riehm, S. 751 als Bedingung des Nahens zu Gott gedacht ist. Denn 7, 19 ist ja nicht die subjective Hoffnung, wie 3, 6. 6, 11, sondern nach bekannter Metonymie, wie 6, 18. 10, 23, die res sperata gemeint, nemlich das vollkommene Priesterthum und die damit gegebene vollkommene Sühne als der Gegenstand der auf die Stiftung des neuen Bundes gerichteten Hoffnung (Vgl. §. 116, a). Ebenso ist 6, 20 Christus unser πρόδρομος, also durch ihn uns der Weg zu Gott gebahnt und nicht durch unsere Hoffnung, die ja ohnehin nur in jenem objectiven Sinne (als die gehoffte Erfüllung der Verheißung: ἡ προκειμένη ἐλπίς) mit dem Anker verglichen wird, weil sie, wie dieser im Meeresgrunde unbeweglich ruht, so in dem himmlischen Allerheiligsten, wo das Werk der Heilsbeschaffung sich vollendet, ihre unerschütterliche Garantie hat (Vgl. Anm. 1).

rechnet wird; denn diese beginnt damit, daß Gott in der Sendung des Messias seine Verheißungserfüllung garantirt hat. Ausdrücklich wird aber der Glaube 11, 1 erklärt als eine feste Zuversicht auf gehoffte Dinge (*ἐλπιζομένων ὑπόστασις*) und zugleich als ein Ueberzeugtsein von unsichtbaren Dingen (*πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*), welches derselben so gewiß macht, als sähe man sie (v. 27)[3]).

b) Der Glaube, wie er 11, 1 beschrieben wird, ist das Kennzeichen aller Frommen gewesen von Anfang an (v. 2). Je nach den verschiedenen Verheißungen, welche dieselben hatten, waren die *ἐλπιζόμενα* und die *οὐ βλεπόμενα* sehr verschieden, aber das Wesen des Glaubens wird dadurch nicht alterirt[4]). Bei den Gliedern des neuen Bundes ist die Summe der *ἐλπιζόμενα*, in Betreff derer sie feste Zuversicht haben, nichts Anderes, als der Inhalt der Bundesverheißung, deren Erfüllung ihnen durch die Stiftung des neuen Bundes gewährleistet ist; die *οὐ βλεπόμενα* dagegen sind die in

---

3) Es liegt also auch hier (Vgl. darüber §. 82, d) im Begriff der πίστις ebenso das zuversichtliche Vertrauen auf die Treue (11, 11. Vgl. 10, 23) und Macht (v. 19) Gottes, welcher seine Verheißung ausführen will und kann, wie andrerseits das zuversichtliche Ueberzeugtsein von Thatsachen, welche nicht sinnenfällig wahrnehmbar sind, wie z. B. die Weltschöpfung, bei welcher ausdrücklich das Sichtbare durch das unsichtbare Schöpferwort Gottes ins Dasein gerufen und nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen geworden ist, damit dieselbe Object des Glaubens bleibe (v. 3). Wie jenes Vertrauen zur παῤῥησία der Hoffnung gehört, so dieses Ueberzeugtsein zur πληροφορία derselben. Die enge Beziehung des Glaubens zur Hoffnung giebt dem Glaubensbegriff unseres Briefes seine eigenthümliche Färbung und stellt ihn dem petrinischen (§. 44, a. Anm. 2) am nächsten. Weder schließt die πίστις die Hoffnung ein (Vgl. Usteri, S. 256), noch nimmt letztere ihre Stellung ein (Vgl. Baur, S. 252); aber sie ist auch nicht eine Aeußerung und Beweisung oder die Blüthe und Krone des Glaubens (Vgl. Riehm, S. 709. 752); denn der Glaube setzt ja die Hoffnung bereits voraus, wenn er ein Verhalten zu den ἐλπιζόμενα ist (11, 1). Vielmehr ist der Glaube die Bedingung, unter welcher allein das Festhalten der Hoffnung und damit die Erfüllung der NTlichen Bundespflicht möglich ist.

4) Bei Abel und Henoch war der Glaube die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und das Vertrauen auf seine Vergeltung (v. 6) ganz im Allgemeinen. Noah besaß bereits ein göttliches Verheißungswort (v. 7: χρηματισθείς), so daß bei ihm die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben mit dem Vertrauen auf seine Erfüllung zusammenfiel. Sarah und Abraham vertrauten auf die Verheißung der ihnen in dem Sohn der Verheißung zugesicherten Nachkommenschaft (v. 11. 12. 17—19), Isaak und Jacob auf die Erfüllung des durch ihren Mund ertheilten Segens (v. 20. 21), alle Erzväter auf den Besitz des verheißenen Landes (v. 8. 9. 22). Allein da Abraham nach §. 115, a bereits dieselbe Verheißung besaß, deren Erfüllung durch den alten Bund vermittelt werden sollte und durch den neuen wirklich vermittelt wird, so faßte der Glaube der Erzväter bereits die Erfüllung dieser höchsten Verheißung ins Auge (v. 13—16. Vgl. v. 10), womit das Ueberzeugtsein von der Realität des unsichtbaren himmlischen Vaterlandes gegeben war (v. 13. 15), und so alle übrigen Glaubenshelden (v. 39), wenn im Einzelnen auch ihr Glaube sich daneben auf Verheißungen richten konnte, deren Erfüllung sie noch selbst erlebten (v. 33), wie die Beispiele in v. 28—31 zeigen. Bei Christo selbst war die ihm als Lohn vorgehaltene Freude seiner himmlischen Erhöhung der Gegenstand seines vorbildlichen Glaubens (12, 2, vgl. §. 120, d).

diesem Bunde dargebotene Heilsveranstaltungen und Heilsgüter, in Betreff derer sie durch die evangelische Verkündigung vollüberzeugt sind. Ist jenes schon mit der Beziehung gegeben, in welcher der Glaube zur Hoffnung steht (not. a), so bestätigt es sich auch durch 4, 2, wonach das Wort der Verheißung, welches im alten Bunde dasselbe war wie im neuen, den Hörern nichts nützte, wenn es sich nicht mit ihnen vereinigte, von ihnen nicht angeeignet wurde durch den Glauben d. h. durch das Vertrauen auf die in ihm gegebene Verheißung. Daß aber die *οὐ βλεπόμενα* nicht die Realitäten der unsichtbaren (himmlischen) Welt (Pfleid., S. 352) sind, erhellt aus 10, 22, wonach die *πληροφορία πίστεως* nur vorhanden sein kann, wenn wir Jesum als den vollkommenen Hohenpriester (v. 21) und sein Blut als das Mittel, wodurch uns der Zugang zu Gott geöffnet ist (v. 19. 20), erkannt haben [5]). Da nun dies eben der Inhalt der NTlichen Verkündigung, so kommt Alles auf das Ueberzeugtsein von der Wahrheit dieser Verkündigung an, und dieses wird gefordert, wenn das 2, 1 verlangte Achten auf die NTliche Verkündigung durch die größtmöglichste Zuverlässigkeit derselben motivirt (v. 3. 4) und das Sichabwenden von ihr als Frevel gegen den vom Himmel herab redenden (12, 25, vgl. §. 116, b. Anm. 3) charakterisirt wird.

c) Dieser Glaube, wie er das Kennzeichen aller Frommen gewesen, ist die specifisch Gott wohlgefällige Gesinnung und darum das Hauptstück der *δικαιοσύνη*. Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen (11, 6. Vgl. 10, 38), durch den Glauben haben die Frommen des alten Bundes im Gotteswort des A. T.'s d. h. von Gott selbst ein gutes Zeugniß erlangt (11, 39. Vgl. v. 2), ja mittelst des Glaubens hat Abel das Zeugniß erlangt, daß er Gott wohlgefällig (*δίκαιος*) sei (11, 4), und Noah, der zuerst im A. T. ausdrücklich *δίκαιος* genannt wird (Gen. 6, 9), hat diese Gerechtigkeit *κατὰ πίστιν* erworben (11, 7) [6]). Nur die Gläubigen gehen darum ein in die

5) So erklärt sich auch, warum Christus nicht direct als Gegenstand des Glaubens genannt wird, was weder daran liegt, daß er hier Vorbild des Glaubens (Biedermann, S. 249), noch daran, daß er dem Glauben erst seinen vollen Inhalt verschafft hat (im Sinne von Pfld., S. 352). Als der, welcher unwandelbar ist und bleibt, was er durch seine Erhöhung zum messianischen Hohenpriester den Christen geworden, ist er nach dem Zusammenhange von 13, 8 auch hier der, auf welchen die Forderung eines ausdauernden Vertrauens auf die Verheißungserfüllung (v. 7) sich stützt. Aber eben weil dies im Hebräerbrief immer die Hauptseite an der πίστις ist, während jenes Ueberzeugtsein nur die Voraussetzung derselben, konnte hier die paulinische Formel nicht ausgeprägt werden. Daß aber der Glaube hier das beharrliche Streben nach den ewigen Gütern sei (Schenkel, S. 127 f.), ist entschieden unrichtig.

6) Es bedarf keines Beweises, daß hier nicht die dem Glauben aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit im paulinischen Sinne gemeint ist, da dieser Begriff in unserm Briefe nicht nur fehlt, sondern durch den analogen, aber von anderen Voraussetzungen aus gebildeten Begriff der τελείωσις ausgeschlossen ist (Vgl. §. 123, c). Es liegt aber auch nicht einmal in der Stelle, daß die δικαιοσύνη von Gott in Noah gewirkt wurde, da er sie nach ihrer ausdrücklichen Aussage durch sein eigenes Verhalten erwarb. Darum kann das Evangelium auch λόγος δικαιοσύνης heißen (5, 13), sofern durch seine Verkündigung diese Gott wohlgefällige Gesinnung geweckt wird. Wie fern dem Verfasser der paulinische Begriff der Glaubensgerechtigkeit liegt, zeigt am deutlichsten 10, 38, wo er die von Paulus darauf bezogene Stelle Habac. 2, 4 (Gal. 3, 11. Röm.

Gottesruhe (4, 3) und erwerben das ewige Leben (10, 38. 39), wie schon bei den Frommen des alten Bundes sich das Gesetz bewährte (6, 15), daß man nur διὰ πίστεως zum Besitz der Verheißung gelangt (v. 12) [7]. In dieser Stelle ist neben der πίστις die μακροθυμία genannt (Vgl. v. 15), welche, wie Jac. 5, 10. Col. 1, 11, die Ausdauer bezeichnet, in welcher sich der Glaube bei einem scheinbaren Verzuge der Verheißungserfüllung bewährt. Kommen dann noch Leiden hinzu, welche im grellsten Widerspruch mit der Verheißungserfüllung zu stehen scheinen, so bedarf es der Geduld (ὑπομονή: 12, 1. 7. Vgl. §. 30, a. 46, d. 55, c), die darum ebenso wie der Glaube Bedingung der Verheißungserlangung (10, 36) ist, weil sie dazu gehört, um die Hoffnungsfreudigkeit zu bewähren (v. 35). Diese Geduld ist nach v. 36 der Wille Gottes d. h. das, was er spezifisch im neuen Bunde verlangt [8].

d) Je mehr dem Verfasser das Wesen der Gerechtigkeit im Glauben besteht, um so mehr giebt es eigentlich nur Eine Sünde, die als die Sünde schlechthin bezeichnet wird, das ist der Abfall vom Glauben (12, 4. 3, 13). Schon die erste Generation des alten Bundesvolks erlangte die Verheißung nicht wegen ihrer Sünde (3, 16. 17), und diese Sünde war ihr Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (v. 18. Vgl. 4, 6. 11, 31) d. h. ihr Unglaube (3, 19) [9]. So ist auch jetzt das feige Zurückweichen vom Glau-

---

1, 17) abweichend von Paulus, aber übereinstimmend mit dem Originalsinn, so deutet, daß ἐκ πίστεως von ὁ δίκαιος getrennt und so ebenfalls in die πίστις das Wesen der δικαιοσύνη gesetzt wird. Vgl. die treffende Ausführung von Pfleiderer, S. 356 f.

7) Hier erst zeigt sich ganz der Unterschied dieser Fassung des Glaubensbegriffs vom paulinischen, wie dieser in der Rechtfertigungslehre seine specifische Ausprägung empfangen hat. Denn da ist der Glaube gerade das Vertrauen auf das in Christo **bereits gegebene** Heil und darum Bedingung der unmittelbar zu erfahrenden Rechtfertigung. Er ist aber auch in dieser Gestalt etwas dem Christenthum specifisch eigenes, da der rechtfertigende Glaube Abrahams wohl dem Wesen, aber nicht dem Gegenstande nach, wie theilweise in unserm Briefe (Vgl. not. b. Anm. 4), damit identisch war und die Gesetzesökonomie vollends den Gegensatz zu der Glaubensökonomie des Christenthums bildet (Vgl. §. 82).

8) Nach dem Zusammenhange von v. 36 mit v. 38. 39 ist die Geduld im Grunde nichts anderes als der im Leiden (v. 32—34) bewährte Glaube, der nicht scheu zurückweicht in der Leidensprüfung und nicht ermattet (12, 3). Der Sache nach bestand auch der Glaube der 11, 35—38 erwähnten Frommen in dieser Geduld, die bis zum Tode ausharrt (12, 4) und die Schmach Christi willig trägt (13, 13. Vgl. 11, 26), wie Christus selbst darin ein Vorbild gegeben hat (12, 2. 3).

9) Wie bei Petrus (§. 44, a. c) und wenigstens nach der einen Seite auch bei Paulus (§. 82, d), so wird also auch hier der Mangel des Glaubens, welcher die Bedingung der Heilsvollendung ist (4, 3), als Ungehorsam qualificirt (v. 11), wie umgekehrt der Glaube, welcher die endliche Errettung verbürgt, als Gehorsam gegen Christus (5, 9). Daher kann zu solchem Unglauben nur ein böses Herz gelangen (3, 12: καρδία πονηρὰ ἀπιστίας, vgl. §. 124, c. Anm. 9), das durch den Betrug der Sünde verhärtet ist (v. 13. Vgl. v. 8. 15. 4, 7). Nur wenn einer, gleichgültig geworden gegen die in der vollendeten Gottesoffenbarung uns dargebotene Errettung (2, 3), von der Gnade Gottes sich entfernt (12, 15) und mit profanem Sinn wie Esau um irdische Güter (d. h. nach den Verhältnissen der Leser um die Befreiung von den Verfolgungen, welche die Christen treffen) sein Erstgeburtsrecht (§. 124, a) preisgiebt (12, 16), wird er im Eifer um die

ben (10, 38. 39: ὑποστολή) eine Verachtung des vom Himmel herab redenden Gottes (12, 25), ja ein Abfall von dem lebendigen Gott (3, 12) und eine Hurereisünde im Sinne des A. T.'s (12, 16 und dazu §. 117, b), sofern man seinem Dienst und seiner Verheißung den Dienst und die Verheißung der Welt vorzieht (Vgl. Jac. 4, 4 und dazu §. 55, a). Damit ist aber dieser Abfall solcher, welche die Erkenntniß des Heils in Christo gehabt (10, 26) und alle seine Segnungen erfahren haben (6, 4—6) [10], als eine Sünde charakterisirt, die noch viel schrecklicher ist als die Sünde des frevelhaften Ungehorsams, auf die im alten Bunde der Tod stand (10, 28); er ist eine Frechheitssünde, ein muthwilliges Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen (ἑκουσίως ἁμαρτάνειν), für das es kein Opfer mehr giebt, sondern nur noch das Strafgericht über die Gottesfeinde (v. 26. 27). Es giebt also auch im neuen Bunde, wie im alten (§. 115, b), eine Bosheitssünde, für welche seine Sühnanstalt nicht da ist und die daher nie vergeben werden kann, wie die Sünde wider den Geist, von der Jesus redet (§. 22, b), weil der, welcher sie begeht, nicht mehr zur μετάνοια erneuert werden kann (6, 4—6), wie auch Esau keinen Raum mehr zur μετάνοια fand (12, 17) [11].

§. 126. Die Erfüllung der Bundesverheißung.

Obwohl die Heilsvollendung nur die Besitznahme der alten Bundesverheißung ist, so kann dieselbe, sofern sie an die Erfüllung der Bundespflicht geknüpft ist, doch auch als Lohnvergeltung betrachtet werden. a) Ueber die Ertheilung derselben entscheidet das unmittelbar bevorstehende Gottesgericht, dessen Tag mit dem Weltuntergang anbricht und allen Gottesfeinden das ewige Verderben bringt. b) Den Gläubigen aber erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben und führt ihre Seelen zum ewigen Leben. c) Dann beginnt die Endvollendung in dem unwandelbaren Gottesreich, wo die Auferstandenen in der himmlischen Gottesstadt Gott schauen in Herrlichkeit und in ewiger Sabbathfeier. d)

Erlangung der Bundesverheißung (4, 11) und damit im Eifer um das Festhalten der Hoffnung (6, 11. 12) so nachlassen, daß er im Ungehorsam aufhört die Pflicht des Glaubens zu erfüllen, der allein zum Festhalten der Hoffnung führt.

10) Durch solchen Abfall kreuzigt man Christum aufs Neue, indem man, den Charakter seines Todes als des Sühnopfers des neuen Bundes, worauf alle Christenhoffnung ruht, verleugnend, denselben mit den Ungläubigen für den Tod eines Verbrechers erklärt (6, 6), man tritt also den Sohn Gottes mit Füßen, achtet das Bundesblut für unrein und verhöhnt den Geist der Gnade, indem man ihn für einen lügnerischen Irrgeist erklärt, von dem die messiasgläubige Gemeinde verführt ist (10, 29).

11) Allerdings wird diese Unmöglichkeit unter dem Bilde 6, 7. 8 als die Folge eines göttlichen Verwerfungsurtheils dargestellt; aber 3, 13 zeigt, daß damit nur das göttliche Verstockungsgericht gemeint ist (Vgl. §. 29, d. 91, c), wonach die Herzen, welche sich der Sünde hingeben, zuletzt durch den Betrug derselben so verhärtet werden oder sich selbst verhärten (3, 8. 15. 4, 7), daß eine Umkehr nicht mehr möglich ist. Können aber überhaupt Glieder der Gemeinde abfallen, so folgt, daß die ihnen kraft des Erstgeburtsrechts gewordene Anwartschaft auf die himmlische Vollendung (12, 23, vgl. §. 124, a) keine unwiderrufliche ist.

a) Während die Erzväter (11, 13) und alle Gläubigen des alten Bundes (v. 39) die Verheißung nicht wirklich empfingen, da sie erst durch das Eine Opfer Christi vollendet werden mußten (v. 40), haben die Glieder des neuen Bundes das vor ihnen voraus, daß sie dazu befähigt und bestimmt sind, die verheißene Heilsvollendung unmittelbar zu empfangen [1]). Da nun aber die definitive Erlangung der Verheißung abhängig bleibt von der Erfüllung der NTlichen Bundespflicht (10, 36, vgl. §. 125, c), so kann dieselbe auch als Lohnvergeltung für diese Erfüllung aufgefaßt werden (v. 35: *μισθαποδοσία*). Allerdings ist der Lohn nur die Erfüllung einer aus eigenem Antriebe gegebenen Verheißung und die Leistung nichts anderes als das Festhalten der freudigen Zuversicht auf diese Erfüllung (*παῤῥησία*); allein nachdem Gott einmal im neuen Bunde, wie von jeher (11, 6: *μισθαποδότης*), die Erfüllung seiner Verheißung an die Erfüllung einer bestimmten Pflicht gebunden hat (Vgl. 10, 36: *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*), stellt sich immer wieder ein Lohnverhältniß her, das nun als Motiv für die Leistung dieser Pflicht geltend gemacht werden kann (Vgl. §. 32). Wie Moses auf diese Lohnvergeltung hinblickte (11, 26), wie Christus selbst im Blick auf den ihm vorgesteckten Lohn das Kreuz erduldete (12, 2), so kann auch der Christ im Blick auf den höheren Besitz den irdischen darangeben (10, 34) [2]).

b) Wenn es eine Lohnvergeltung giebt, so giebt es natürlich auch eine

---

1) Wie der dem Abraham verheißene Besitz des heiligen Landes (11, 8), wird auch hier diese Heilsvollendung als ihr ewiges Besitzthum bezeichnet (9, 15); allein da dieselbe nach §. 124, a als das Kindestheil der Christen gedacht ist, spielt hier bereits der Begriff der κληρονομία, der sonst noch, wie bei Petrus (§. 50, c), von dem den Gläubigen zugesprochenen Besitzthum vorkommt (6, 12: οἱ — κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας. Vgl. 1, 14: κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν), in den der Erbschaft über (Vgl. 6, 17). Damit stimmt überein, daß nach 1, 2 der Sohn zum κληρονόμος eingesetzt ist und als solcher einen über die Engel erhabenen Namen empfangen hat (1, 4), sowie 12, 17, wonach Esau den väterlichen Segen ererben wollte. Da übrigens vom Gesichtspunkte der Hoffnung aus der Christ schon besitzt, was ihm als sicheres Besitzthum für die Zukunft zugetheilt ist (§. 117, d), können die Christen bereits als κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας bezeichnet werden (6, 17), obwohl das eigentliche κληρονομεῖν der Verheißung (= λαμβάνειν: 9, 15. ἐπιτυχεῖν: 6, 15. 11, 33. κομίζεσθαι: 10, 36) erst durch die πίστις und die μακροθυμία erworben wird (6, 12). Ebenso heißen Isaak und Jacob die Mitbesitzer der Verheißung Abrahams, die sie noch nicht empfangen hatten (11, 9. Vgl. 1 Petr. 3, 7 und dazu §. 51, c).

2) Es ist dies nur dieselbe Vergeltungslehre, die wir im urapostolischen Lehrtropus (§. 51, d. 57, b) und selbst bei Paulus (§. 98, c) fanden. Auch das geht nicht über sie hinaus, wenn nach 6, 10 es auf die vergeltende Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt wird, daß er das Thun des Menschen, durch welches er seine Bundespflicht erfüllt, nicht unberücksichtigt läßt, sondern dem, der sich bisher (wenn auch nur nach einer Seite hin) bewährt hat, auch zu weiterer Bewährung verhilft (v. 9), obwohl die Erreichung dieses Ziels trotzdem immer noch von seinem ferneren Verhalten abhängig bleibt (v. 11. 12). Es liegt darum auch hier gar kein Grund vor, mit Ritschl II, S. 116 auf Grund rein dogmatischer Erwägungen die Gerechtigkeit Gottes von der Folgerichtigkeit seines Handelns in Hinsicht der zum Heil bestimmten zu fassen, da eben hier nicht „die Liebesübung der Leser als eine Wirkung der göttlichen Gnade in Anschlag gebracht wird“, wie R. ohne jeden Beweis behauptet.

Strafvergeltung (2, 2: μισθαποδοσία), und welche von beiden dem Einzelnen zu Theil wird, darüber entscheidet das definitive Gericht, welches die Fundamentallehre des Christenthums als κρῖμα αἰώνιον verkündet (6, 2). Auf dieses Gericht hat Gott sich die Strafvergeltung (ἐκδίκησις) vorbehalten (10, 30), und sein Gericht ist schrecklich (v. 31) und unentrinnbar (12, 25). Es bringt über die Abgefallenen und alle Gottesfeinde (ὑπεναντίοι) die ἀπώλεια (10, 39), die nach 9, 27 nicht bloß der leibliche Tod, sondern jedenfalls etwas Schrecklicheres ist (10, 28. 29) und wiederholt als ein verzehrendes Feuer dargestellt wird (v. 27. 12, 29. Vgl. 6, 8). Könnte auch in diesem ATlichen Bilde (Deutr. 4, 24. 9, 3) das Feuer als das geläufige Symbol des göttlichen Zorneseifers genommen werden, so kann doch der wiederholte Hinweis auf seine verzehrende Wirkung nur so verstanden werden, daß jenes Verderben nicht mehr bloß, wie §. 34, c. 99, b, als ein Bleiben der Seele im Tode, sondern als eine Art potenzirten Todes, als qualvolle Vernichtung gedacht ist [3]). Es folgt aber dieses Gericht nicht unmittelbar nach dem Tode eines jeden, wie man aus 9, 27 folgern will (Vgl. noch Biedermann, S. 300, Pfleid., S. 362), sondern es giebt einen Tag, der als der aus dem A. T. bekannte Gerichtstag Gottes (Vgl. §. 40, d. 64, b) der Tag schlechthin heißt (10, 25), und es scheint nach dem Zusammenhange von 12, 26 mit v. 25. 29, daß dieser mit der letzten großen Erschütterung Himmels und der Erde (v. 26 nach Hagg. 2, 7) d. h. mit dem Untergange der Weltgestalt hereinbricht (Vgl. 1, 11. 12), welche Vorstellung schon in den Reden Jesu anklingt (§. 33, c).

c) Wenn auch Christus nicht als Weltrichter gedacht ist, so ist doch hier wie überall der Gerichtstag unzweifelhaft zusammenfallend gedacht mit dem Tage seiner Wiederkunft, wo Gott den Erstgeborenen wiederum in die Welt einführt (1, 6), und diesen Tag wird die gegenwärtige Generation noch erleben [4]). Die Gläubigen aber erwarten den zum zweiten Mal sichtbar er-

---

3) Wenn nach §. 122, d der Tod Strafe der Sünde ist, sofern er die Menschen der Macht des Teufels überliefert, so hört diese Macht nach 2, 14 für die Erlösten und nach §. 120, c mit der Unterwerfung aller feindlichen Mächte überall auf, die definitive ἀπώλεια kann daher für die, welche die Todsünde begangen haben, nicht mehr bloß das Bleiben im Tode, sondern nur etwas schlimmeres — und das ist die damit gegebene allmähliche Vernichtung — sein. Wenn in ATlicher Weise ausschließlich Gott als Weltrichter erscheint (12, 23. 13. 4), dem man daher mit ehrerbietiger Scheu und Furcht dienen muß (12, 28), so liegt das daran, daß zu der Vorstellung des ewigen Hohenpriesters (§. 120) die Vermittlung Christi beim Weltgericht zu wenig gepaßt hätte (Vgl. Schenkel, S. 338). Dagegen übt Gott schon hier durch sein des Menschen tiefstes Inneres durchforschendes und beurtheilendes Wort eine richterliche Function aus (4, 12. 13).

4) Die Wiederkunft nemlich und damit das Gericht steht in Kurzem bevor (10, 37 nach Habac. 2, 3), auf das Ende schlechthin, das mit diesem Tage kommt, sollen sich die Leser bereiten (3, 14. 6, 11), weil da ihnen Errettung bevorsteht (v. 9). Mißlich ist, mit Riehm, S. 618 aus 3, 9 zu schließen, daß der Verfasser nach dem Typus des vierzigjährigen Wüstenzuges eine Zeit von 40 Jahren von dem Anbruch der messianischen Zeit (§. 117, c) bis zum Eintritt der Endvollendung in Aussicht genommen habe, die dann allerdings in der Gegenwart ihrem Ende bereits nahte. Doch sieht der Verf. sammt seinen Lesern den Tag bereits nahen (10, 25), wahrscheinlich weil die Vorzeichen der Katastrophe in Judäa, mit der ihn Christus zusammenfallend geweissagt hatte (§. 33, b),

scheinenden nicht zum Gericht, sondern zur Errettung (9, 28) von dem Verderben, das dann über alle kommt, an welchen ihrer Abtrünnigkeit wegen seine Seele kein Wohlgefallen hat (10, 38. 39). Er als der ewige Hohepriester kann die durch ihn zu Gott Nahenden endgültig vom Verderben erretten (7, 25), so daß sie nun in den Besitz der *σωτηρία* gelangen (1, 14: *κληρονομεῖν σωτηρίαν*, vgl. Anm. 1)[5]). Diese Errettung ist aber, wie überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 50, d. 57, d), eine Errettung der Seele, die, ganz wie in den Reden Jesu, als ein Gewinnen derselben bezeichnet wird (10, 39: *περιποίησις ψυχῆς*), da sie im ewigen Verderben, das auch hier den Gegensatz dazu bildet, verloren geht (Vgl. §. 26, b. Anm. 1, 34, c)[6]), und deren Correlat daher das Leben im eminenten Sinne ist, welches schon nach ATlicher Lehre (Habac. 2, 4) die Folge der wesentlich im Glauben bestehenden Gerechtigkeit (§. 125, c) oder der Unterwerfung unter die väterliche Zucht (12, 9) ist (Vgl. zu diesen Correlatbegriffen §. 50, c. 57, d. 96, c).

d) Die Endvollendung beginnt in dem unbeweglichen Reiche (12, 28) d. h. in dem vollendeten Gottesreiche (Vgl. §. 34, a. 57, d), das zwar die Christen in Empfang zu nehmen im Begriffe sind, dessen Eintritt aber doch die mit der letzten Bewegung Himmels und der Erde (v. 26. 27) eintretende Umwandlung (1, 11. 12) voraussetzt (Vgl. §. 117, d). Dieses Reich erscheint unter dem Bilde der von Gott selbst gegründeten Stadt (11, 10), nach der sich als nach ihrer himmlischen Heimath schon die Erzväter sehnten (v. 14 bis 16), weshalb sie sich auf Erden als Fremdlinge und Pilgrime fühlten (v. 13. Vgl. v. 9. 10). Aber auch die Christen, obwohl sie in gewissem Sinne schon zu diesem himmlischen Jerusalem gekommen sind (12, 22), seh-

---

bereits sichtbar wurden. Daß die göttliche Gerichtsvollstreckung der Wiederkunft vorhergehen müsse (Schenkel, S. 839), ist nirgends angedeutet.

5) Da mit der Vollendung Christi als des Hohenpriesters alles vollbracht ist, was zur Errettung der Gläubigen nothwendig, so kann 5, 9 gesagt werden, daß er bereits der Urheber der ewigen (definitiven) Errettung geworden oder der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν 2, 10. Vgl. Act. 3, 15 und dazu §. 40, d) d. h. der Heerführer, welcher durch seinen Eingang in die himmlische Herrlichkeit (Vgl. 6, 20) Allen den Weg weist, der zu ihrer Errettung führt. Vom idealen Standpunkt der Christenhoffnung aus (Vgl. §. 117, d) betrachtet, ist die Errettung, wie nach Anm. 1 die Besitznahme der Verheißung, bereits da, wenn alle Bedingungen der zukünftigen Errettung gegeben sind (Vgl. §. 96, b), weshalb auch durch Christum bereits die Errettung verkündet werden konnte (2, 3). Dagegen folgt weder aus 1, 14, noch aus 2, 3, daß der Begriff der σωτηρία auch das positive Moment der vollendeten Seligkeit einschließt (Riehm, S. 793), wie auch das ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας gewiß nicht den Urbesitzer des Heils bezeichnet. Weder im urapostolischen noch im paulinischen Lehrtropus haben wir von dieser Wendung des in seinem Ursprunge so durchsichtigen Begriffs irgendwo eine Spur gefunden.

6) Eben darum wird die Hoffnung im objectiven Sinne d. h. die gehoffte Erfüllung der Bundesverheißung (6, 19, vgl. §. 125, a. Anm. 2) als der Anker der Seele bezeichnet, sofern dieselbe der Seele ihre endliche Rettung garantirt und sie vor dem Untergange sichert. Auch in der psychologischen Basis seiner Lehranschauung nemlich zeigt unser Brief entschieden den urapostolischen Lehrtypus im Unterschiede vom paulinischen, und mit Unrecht folgert noch Riehm, S. 671 aus 4, 12, daß der Mensch trichotomisch gedacht sei (Vgl. §. 27, e).

nen sich doch nach dieser bleibenden Stadt der Zukunft (13, 14) als ihrem besseren Besitzthum (10, 34) und müssen sich darum, wie bei Petrus (§. 51, a. Anm. 1), auf dieser Erde als Fremdlinge und Pilgrime fühlen. In dieser himmlischen Gottesstadt werden sie in unmittelbarer Nähe Gottes leben, sein Angesicht schauend (12, 14. Vgl. §. 34, b. 99, b), und, vom Verderben errettet, an seiner Herrlichkeit (Vgl. §. 118, c. Anm. 7) Antheil nehmen (2, 10: *εἰς δόξαν ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας*). Die Endvollendung ist hienach nicht eine irdische (Vgl. Riehm, S. 797), jedenfalls erscheint auch hier, wie §. 34, a. 99, b, durch die eingetretene Weltumwandlung der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben. Es bedarf daher auch zur Theilnahme an derselben noch der Auferstehung, welche der christliche Fundamentalunterricht bereits verkündet (6, 2) und welche eine bessere ist als die bloße Wiedererweckung zum irdischen Leben (11, 35), welche einzelne Fromme erfuhren [7]). So gehen endlich die Gläubigen ein in die Ruhe Gottes; denn wie er am siebenten Tage ruhte (Gen. 2, 2), so ruhen auch sie nun von allen ihren Werken (4, 3. 4. Vgl. v. 10). Die Ruhe, die Israel im gelobten Lande fand, war davon nur ein unvollkommenes Abbild (v. 8), da sie um ihres Unglaubens willen (v. 6) zur vollkommenen Ruhe nicht eingehen konnten (3, 18. 19). Damit beginnt die ewige Sabbathfeier des Gottesvolkes (4, 9).

---

7) Daß diese Auferstehung eine allgemeine ist (Riehm, S. 794), ist schon dadurch ausgeschlossen, daß dieselbe hier als das Hoffnungsziel der Gläubigen bezeichnet wird (Vgl. §. 99, b). Damit stimmt die not. b erörterte Vorstellung von der ewigen ἀπώλεια, welche auf qualvolle Vernichtung der Gottesfeinde führt, und 6, 2, wo die ἀνάστασις und das κρίμα αἰώνιον die beiden Seiten der eschatologischen Zukunftsaussicht sind. Wie sich der Verfasser den Eintritt der Ueberlebenden in die Herrlichkeit der himmlischen Gottesstadt gedacht hat, erhellt nicht. Die Umwandlung der Weltgestalt scheint auch ihre Leiblichkeit mit umzuwandeln (Vgl. §. 34, b). Wenn man aber neuerdings vielfach aus 12, 23 geschlossen hat, daß der Verfasser die Gläubigen sofort nach dem Tode zur Endvollendung eingehen läßt (Biedermann, S. 300 f. Pfleiderer, S. 361, Schenkel, S. 340), so beruht das auf einer falschen Fassung des τελειοῦσθαι (Vgl. 128, c. Anm. 5) und auf der Voraussetzung einer alexandrinischen Weltanschauung, in die der Begriff der Auferstehung nicht mehr passe, obwohl man zugeben muß, daß der Verf. dieselbe „beibehält“ und „nicht leugnet“.

Zweiter Abschnitt.
Der zweite Brief Petri und der Judasbrief.

Fünftes Capitel.
Die Christenhoffnung und das christliche Tugendstreben.

---

§. 127. Der Gegenstand der christlichen Erkenntniß.

Der Gegenstand der Erkenntniß, welche das Wesen des Christenthums ausmacht, ist zunächst die Gnade Gottes, der uns in dem neuen Kindschaftsverhältniß zur Erlangung der höchsten Verheißungen berufen hat. a) Diese Verheißungen sind zwar die altprophetischen; aber sie haben durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Bürgschaft für ihre Erfüllung empfangen. b) Die Erkenntniß ist daher zugleich eine Erkenntniß Christi als unsers messianischen Herrn und Erretters, der uns mit Gotteskraft alles zum Heil Nothwendige schenkt und durch die von ihm beschaffte Reinigung und Loskaufung von der Sünde uns die Heilsvollendung garantirt. c) Auf diese Vollendung bezieht sich darum auch der Glaube, der als ein unersetzliches, von Christo geschenktes Gut treu bewahrt werden muß. d)

a) Das Christenthum erscheint im zweiten Briefe Petri von subjectiver Seite her zunächst, ähnlich wie in den Pastoralbriefen (§. 107, a), als Erkenntniß (ἐπίγνωσις). In ihr sind die Christen den Befleckungen der Welt entflohen (2, 20), in ihr wird ihnen Gnade und Heil gemehrt (1, 2), in ihr wächst ihr christliches Leben (3, 18), weil durch sie ihnen alles, was zum neuen Leben gehört, geschenkt ist (1, 3) [1]. Diese Erkenntniß ist aber keineswegs eine Einsicht in irgend welche transcendentalen Geheimnisse und hat daher mit alexandrinischer Speculation (§. 112, c) nichts zu thun. Denn

---

1) Dem entsprechend heißt das Christenthum 2, 2 der Weg der Wahrheit d. h. die der uns gegebenen Wahrheit (1, 12) entsprechende Lebensweise. Auch Jud. v. 5 sind die Leser solche, die schon einmal Alles erkannt haben, wenn sich natürlich auch contextgemäß das πάντα auf all das beschränkt, was der Verfasser ihnen zu sagen hat.

wenn in solcher Erkenntniß den Christen Gnade und Heil gemehrt werden soll, so erhellt von selbst, daß sie beides mit dieser Erkenntniß bereits empfangen haben d. h. daß diese Erkenntniß eben die Erkenntniß der heilbringenden Gnade Gottes ist. Eben dies folgt aus 3, 18, wonach das Wachsthum im christlichen Leben objectiv in der Gnade, subjectiv in der Erkenntniß Christi als dessen beruht, durch den uns diese Gnade zu Theil geworden [2]). Daß uns also Gott seine Huld zugewandt und mit ihr alles Heil gegeben hat, das ist es, was wir in Christo erkennen. Ausdrücklich wird 1, 3 die christliche Erkenntniß beschrieben als die Erkenntniß dessen, der uns berufen d. h. zur Heilsvollendung bestimmt hat durch seine *δόξα καὶ ἀρετή* (Vgl. 1 Petr. 2, 9: *τὰς ἀρετὰς — τοῦ καλέσαντος*), indem er durch dieselben uns die größten und werthvollsten Verheißungen geschenkt hat (v. 4) [3]).

b) Die Verheißungen, welche uns im Christenthum geschenkt sind (1,4), sind, wie §. 115, a, keine neuen, sondern, wie aus 3, 13 erhellt, die in den Worten der heiligen Propheten des A. T's. (v. 2) enthaltenen [4]). Diese nemlich haben, vom heiligen Geist getrieben, geredet, was sie von Gott empfingen (1, 21: *ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι*). Aber freilich ist dieses prophetische Wort an sich selbst nur einer Leuchte gleich, die an einem dunklen Ort ein mattes Licht verbreitet, weil jede Weissagung der Schrift, sofern sie eben eine von Gott eingegebene, von dem Empfänger keineswegs in ihrer Beziehung vollkommen durchschaute ist (1 Petr. 1, 10—12, vgl. §. 46, a. Anm. 1), erst ihre Deutung empfängt, wenn der Tag der Erfüllung anbricht und das helle Licht ihres vollen Verständnisses dem Morgenstern gleich in den Herzen aufgeht (v. 19. 20). Insofern sind die in dem Prophetenwort enthaltenen Verheißungen den Christen gleichsam neu geschenkt (v. 4), weil in der Erscheinung Christi die Verheißung sich zu erfüllen begonnen hat (§. 45) und dadurch der noch rückständige Theil der Verheißung einerseits klarer, andererseits gewisser geworden ist. Die Apostel nemlich haben auf Grund dessen, was sie selbst auf dem heiligen Berge (d. h. bei der Verklärung und nicht nach der Auferstehung, wie Geß, S. 418 nach Hofmann

---

2) Es ist dabei freilich nicht an die Gnade im specifisch paulinischen Sinne (§. 75) zu denken, sondern an die uns in Christo gegebene Gabe der götttlichen Huld, wie bei Petrus (§. 45, b), da nur die Gnade als Heilsgut gedacht einer beständigen Mehrung (1, 2. Vgl. 1 Petr. 1, 2) fähig ist, wie sie denn auch Jud. v. 4 als ein Gut erscheint, das mißdeutet und mißbraucht werden kann.

3) Auch nach Jud. v. 1 sind die Christen Berufene, und es ist in Gott als dem d. h. ihrem Vater (Vgl. v. 4: ὁ θεὸς ἡμῶν) begründet, daß sie Geliebte (ἠγαπημένοι) und vor dem Abfall bewahrte (Vgl. v. 24) sind. Man braucht sich also nur in dieser Liebe Gottes zu bewahren (v. 21), damit dieselbe neben dem durch die Barmherzigkeit Gottes in der Berufung durch Christum gegebenen Heil (εἰρήνη) immer reicher gemehrt werde (v. 2). Obwohl auch Petrus die Berufung zur Kindschaft kennt (§. 45, d), so erinnert doch diese Betonung der göttlichen Liebe (Vgl. §. 88, a) wie der term. κλητοί (§. 88, a) stärker an Paulus.

4) Zu diesen Propheten rechnet der Judasbrief auch den Henoch, indem er das unter seinem Namen umlaufende apocalyptische Buch als ein echtes und darum prophetisches citirt (v. 14. 15), wie er denn auch die apocalyptische Ascensio Mosis kennt und als glaubhaft gebraucht (v. 9. Vgl. 2 Petr. 2, 11 und v. 16, wo auch Bileam ein Prophet heißt).

meint) sahen und hörten, wo ihnen Christus in seiner Herrlichkeit erschien und eine Stimme ihn für den Messias erklärte, die göttliche Machtfülle (Vgl. v. 3) Christi verkündigt, wie sie sich bei seiner messianischen Ankunft offenbaren soll (v. 16—18). Damit ist einerseits ein neues Licht gefallen auf die Art, wie sich die prophetische Verheißung (mittelst der Parusie Christi, vgl. auch 3, 4) erfüllen wird, andererseits hat diese Erfüllung selbst eine neue Bürgschaft empfangen, so daß wir nun das prophetische Wort als ein zuverlässigeres besitzen (1, 19). Ist uns aber in der Erkenntniß Christi vor Allem die prophetische Verheißung klarer und zuverlässiger geworden, so ist, ganz wie bei Petrus (§. 51), die Hoffnung in den Mittelpunkt der christlichen Lehranschauung gestellt.

c) Hat die prophetische Verheißung durch die Erscheinung Christi neues Licht und neue Gewißheit erhalten, so folgt von selbst, daß die Erkenntniß Gottes als dessen, der uns diese Verheißung neu geschenkt, zugleich eine Erkenntniß Christi sein muß (1, 2), in welchem er sie uns neu geschenkt hat, daher sie auch vorzugsweise als solche bezeichnet wird (1, 8. 2, 20. 3, 18). Erkannt aber wird dabei Jesus Christus in seiner messianischen Qualität zunächst als unser Herr (1, 2. 8. Vgl. v. 14. 16. Jud. v. 4. 17. 21. 25) oder als der göttliche Herr schlechthin (ὁ κύριος 3, 2. Vgl. 2, 20), ja als der Alleinherrscher (ὁ μόνος δεσπότης Jud. v. 4. Vgl. 2, 1)[5]). Als solcher wird er 3, 18 durch eine Doxologie, wie sie Judas auf den einigen Gott bezieht (v. 25), gepriesen, und seine Macht, wie sie die Apostel verkündigen (1, 16), ist eine θεία δύναμις (v. 3), weil sie uns alles zu schenken vermag, was uns zum Heile noththut. Als der messianische Herr ist er aber zugleich der messianische Erretter (ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ 1, 1. 11. 3, 18. Vgl. 2. 20. 3, 2: ὁ κύριος καὶ σωτήρ)[6]), und eben darin liegt für die Christen die Bürgschaft der Heilsvollendung, welche mit der Errettung vom Verderben überall gegeben ist. Inwiefern wir in ihm diese Bürgschaft haben, erhellt aus 1, 9, wo vorausgesetzt wird, daß der Christ die Reinigung von seinen vormaligen Sünden hat, und aus 2, 1, wo Christus als der Herr bezeichnet wird, der uns erkauft hat[7]).

5) Der Herr im vollen Sinne kann er nemlich nur als der zur göttlichen Herrlichkeit Erhöhte sein, da auch hier κύριος noch sehr häufig von Gott vorkommt (2, 9. 11. 3, 8. 9. 10. Jud. v. 14. Vgl. v. 5. 9: ὁ κύριος 3, 15: ὁ κύριος ἡμῶν), wie §. 50,a. Sonst heißt in beiden Briefen Jesus nur Ἰησοῦς Χριστός; die Lesarten Ἰησοῦς (Jud. v. 5) und Χριστὸς Ἰησοῦς (v. 1) sind ohne Zweifel unecht. Nach der gangbaren Lesart würde er 1, 1 sogar θεός genannt werden; doch ist dort wohl κύριος zu lesen. Nie wird er von Petrus ὁ υἱὸς θεοῦ genannt, nur 1, 17 heißt mit Beziehung auf die ihn für den Sohn Gottes im messianischen Sinne erklärende Gottesstimme (not. b) Gott der πατήρ (Vgl. 1 Petr. 1, 2. 3 und dazu §. 50,a. Anm. 1). Dagegen bezieht sich das θεὸς πατήρ bei Jud. v. 1 auf die Kindschaft der Christen (Anm. 3).

6) Auch bei Paulus heißt Christus unser σωτήρ, besonders in den Pastoralbriefen (§. 108,a), wo daneben auch Gott so genannt wird (Vgl. Jud. v. 25: ὁ σωτὴρ ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), während er hier stets der σωτήρ schlechthin heißt, was der Sache nach mit der petrinischen Lehre stimmt (§. 50,d. Vgl. auch Act. 5, 31 und dazu §. 40,d).

7) Da das Bewußtsein der Sündenreinigung nach 1, 8 als ein Stück der Erkenntniß Christi erscheint, ist offenbar an die durch die Besprengung mit dem Blute Christi (1 Petr. 1, 2, vgl. §. 49,c) vollbrachte Reinigung von der Sündenschuld (Vgl. §. 123,a)

d) Mit der durch Christum vermittelten Erkenntniß der Verheißungen, zu deren Erfüllung Gott uns berufen hat (1, 3. 4), verbindet sich, wie v. 5 vorausgesetzt wird, der Glaube, der also auch hier, wie bei Petrus (§. 44, a. Anm. 2) und namentlich im Hebräerbrief (§. 125, b), wesentlich als Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißung gedacht ist. Wenn Judas v. 3 ermahnt, für den Glauben zu kämpfen, so zeigt der ganze Brief, in welchem es sich nirgends um Lehrfragen handelt, daß dabei nicht an eine Glaubenslehre zu denken ist, sondern an ein ernstliches Ringen, durch welches man die Versuchung zu dem die endliche gemeinsame *σωτηρία* (v. 3) vereitelnden und darum das Vertrauen auf die Heilsvollendung illusorisch machenden sittlichen Abfall (v. 4) überwindet. Der Glaube ist also hier als ein Gut (wie 2 Petr. 1, 1)[8]) gedacht und zwar als ein unersetzliches, weil dies der Christengemeine der Gegenwart (*τοῖς ἁγίοις*) von den Aposteln einmal überlieferte Gut, wenn es verloren gegangen, nicht durch ein anderes gleich werthvolles ersetzt werden kann. Nur als das allerwerthvollste und daher mit heiligstem Ernste zu hütende Gut heißt der Glaube auch v. 20 *ἁγιώτατος*[9]), und wenn derselbe hier als das Fundament bezeichnet wird, worauf das ganze christlich-sittliche Leben sich auferbaut, so liegt darin nur der Grundgedanke unserer Briefe, wonach die Erkenntniß oder der Glaube eben wegen ihres Gegenstandes das treibende Motiv für alles christliche Tugendstreben sind.

---

gedacht, wie auch 2, 1 an die petrinische λύτρωσις (§. 49, d) d. h. an die Befreiung von der Herrschaft der Sünde erinnert, welche uns die Errettung verbürgt. Ganz willkürlich behauptet daher Schenkel, S. 371, daß der Schwerpunkt hier nicht auf dem Todesopfer Jesu, sondern auf dem Werth seines Lebens ruht, und daß die Sündenreinigung nur durch die Taufe vermittelt ist.

8) Auch hier ist der Glaube als eine durch Christum vermittelte (Vgl. 1 Petr. 1, 21) und, sofern er die Heilsvollendung bedingt, als höchst werthvolle Gabe gedacht. Die Stelle erklärt sich nemlich nur so, daß der judenchristliche Verfasser an Heidenchristen schreibt, welche auf Grund der Erscheinung Christi eine Zuversicht auf dieselbe Heilsvollendung wie die Judenchristen, also eine gleich werthvolle erlangt haben, und daß dies auf die Juden und Heiden mit gleicher Unparteilichkeit das Heil zutheilende Gerechtigkeit Christi (lies: τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος) zurückgeführt wird (Vgl. Geß, S. 421). Dagegen ist kein Grund, die πίστις hier oder im Judasbriefe im objectiven Sinne zu nehmen, wie Schmid II, S. 216. 143 will, zumal Jud. v. 5 das μὴ πιστεύσαντες ohne Zweifel den Mangel an Gottvertrauen bezeichnet, um deßwillen die murrende Wüstengeneration umkam (Vgl. Anm. 14).

9) Als heilig ist auch in unseren Briefen, wie §. 84, d. Anm. 14, zunächst das bezeichnet, was von Gott herstammt, wie der Geist Gottes (Jud. v. 20. 2 Petr. 1, 21) und das göttliche Gebot (2, 21), sodann alles, was Gott im engeren Sinne angehört, wie seine Engel (Jud. v. 14. Vgl. §. 64, a), seine Propheten (3, 2. Vgl. Luc. 1, 70. §. 106, a) und die Christen (Jud. v. 3), deren Wandel darum heilig sein muß (3, 11). Wie aber schon 1, 18 der Berg der Verklärung heilig heißt, weil er durch das dortige Erlebniß der Apostel eine höhere Weihe empfangen hat (Vgl. Act. 7, 33. 21, 28. 6, 13. Matth. 24, 15), so erscheint auch Jud. v. 20 das Prädicat der ἁγιότης als Bezeichnung einer höheren Weihe, die dies unersetzliche Gut in den Augen der Christen haben soll.

§. 128. Das christliche Tugendstreben.

Die christliche Erkenntniß erweist sich als fruchtbar, wenn die Verkündigung des in Christo gegebenen Heiles den Eifer zum christlichen Tugendstreben weckt. a) Indem dieselbe nemlich die Verheißungen uns vorhält, zu deren Erlangung wir bestimmt sind, macht sie diese davon abhängig, daß wir uns unbefleckt erhalten, und weckt so mittelst des verheißenden und gebietenden Gotteswortes den Eifer, auf dem gewiesenen Wege uns ihre Erfüllung zu sichern. b) Das Wesen der christlichen Sittlichkeit besteht theils im Allgemeinen in der gottesfürchtigen Frömmigkeit und Gerechtigkeit, theils insbesondere in der Liebe, besonders der Bruderliebe. c) Die Mahnung zum christlichen Tugendstreben war aber um so dringlicher in einer Zeit, wo ein principieller Libertinismus auftrat, der in seiner falschen Freiheitslehre bereits den Keim einer widerchristlichen Häresie zeigte. d)

a) Wem der Eifer fehlt, bei seinem Glauben zu dem, was die göttliche ἀρετή (1, 3) behufs unserer Heilsvollendung gethan, auch seine sittliche Thatkraft (ἀρετή) beizusteuern (v. 5), der erweist sich als träg und unfruchtbar hinsichtlich der Erkenntniß Christi (v. 8), als ein unfruchtbarer Baum (Jud. v. 12). Die wahre Erkenntniß muß also fürs sittliche Leben Frucht bringen. Es muß einer ganz blind, oder doch sehr kurzsichtig und vergeßlich sein, wenn ihn nicht die Erkenntniß, daß er durch Christum von den Sünden gereinigt ist, zur Vermeidung der Sünden antreibt (1, 9). Wer sich der falschen Freiheitslehre ergiebt, der verleugnet den Herrn, als ob er nie erkannt hätte, daß derselbe ihn von der Sündenherrschaft befreit hat (2, 1)[1]. Durch die Erkenntniß der uns zu Theil gewordenen Berufung wird uns alles geschenkt, was zu dem wahren d. h. Gott wohlgefälligen Leben gehört (1, 3. Vgl. Luc. 15, 24. 32), dies Leben ist also die v. 8 geforderte Frucht der Erkenntniß. Sofern nun die evangelische Verkündigung mit ihren Verheißungen diese fruchtbare Erkenntniß wirkt, können diese selbst als dasjenige bezeichnet werden, wodurch wir (wiedergeboren und so) der göttlichen Natur (nemlich der Gott eigenthümlichen ἁγιότης, vgl. §. 45, d. Anm. 6) theilhaftig werden (v. 4). Auch hier muß, wie bei Petrus (§. 46, a), dem Wort der evangelischen Verkündigung eine unmittelbar göttliche Kraft beigelegt sein, wenn nach v. 3 die θεία δύναμις Christi durch die Erkenntniß von unserer Berufung uns alles schenkt, was zum wahren Leben gehört; denn diese Erkenntniß wird uns nur durch jene Verkündigung mitgetheilt.

b) In Folge der Gotteswirkung, welche die evangelische Verkündigung übt, indem sie die fruchtbringende und erneuernde Erkenntniß hervorruft,

---

1) Schon im ersten Briefe Petri ist hervorgehoben, wie die Befreiung von der Sündenschuld (2, 24) und somit der Tod Christi selbst (1, 19) uns von der Sünde auch thatsächlich los und freimacht (§. 49, d). Wer in der christlichen Wahrheit befestigt ist, muß es nach 2 Petr. 1, 12 wissen, daß es des christlichen Tugendstrebens, in dem sich die Erkenntniß fruchtbar erweist, zur Heilsvollendung bedarf (v. 5—11). Die unfruchtbaren Bäume aber heißen Jud. v. 12 zwiefach erstorbene, weil sie, entwurzelt, nie wieder zum Leben gelangen können.

sind die Christen den Befleckungen entflohen, mit welchen der κόσμος dadurch, daß er sündhafte Begierden im Menschen erregt, denselben beschmutzt (2, 20: ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει. Vgl. v. 18), und eben damit dem Verderben, welches auf Grund dieser sündhaften Begierden in der Welt herrscht (ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά. 1, 4)[2]). Dadurch wissen sich die Christen zwar kraft der ihnen in der Berufung gegebenen Bestimmung zur Heilsvollendung aus der Gesammtheit der sündigen Menschen erwählt, aber es muß durch den Eifer in der Beweisung jener fruchtbringenden Erkenntniß (v. 5) ihre Berufung und Erwählung festgemacht (v. 10), d. h. die Realisirung des dadurch intendirten Zieles gesichert werden[3]). Dies geschieht nemlich, indem der Blick auf die damit gegebenen Verheißungen den Eifer erzeugt, sich, nachdem man einmal durch die Gotteswirkung derselben der göttlichen Natur theilhaftig d. h. heilig geworden (1, 4), nun auch heilig und unbefleckt zu bewahren (Vgl. §. 123, b), damit man in Frieden d. h. ohne Besorgniß der Endentscheidung entgegensehen könne, welche definitiv über die Erlangung des Verheißenen bestimmt (3, 11. 14. Vgl. Jud. v. 21). Wenn diese Bewahrung, kraft derer wir einst freudig vor Gottes Richterstuhl treten können (Jud. v. 24), auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt wird (Vgl. v. 1), so bieten auch unsere Briefe Anhalt genug, dies mit Petrus (§. 46, a) von der Wirksamkeit Gottes durch sein Wort zu verstehen. In der Erkenntniß Christi (2, 20) haben wir ein heiliges (d. h. von Gott stammendes) Gebot überkommen, das uns den Weg der Gerechtigkeit weist (v. 21). Dieses Gebot Christi, des messianischen Herrn und Erretters, das uns von den Aposteln überliefert ist (3, 2) und das ebenso von Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit in all seinen Briefen eingeschärft wird (v. 15. 16), verlangt aber eben, sich angesichts der erwarteten Endvollendung unbefleckt zu erhalten (v. 14)[4]).

---

2) Der Begriff des κόσμος bezeichnet auch hier noch nicht, wie bei Paulus (§. 67, a), die der Sünde verfallene Menschenwelt, sondern, wie im urapostolischen Lehrtropus (§. 46, b. Anm. 3. 55, a), die Gesammtheit des creatürlichen Daseins, den gegenwärtigen Weltbestand (Vgl. auch Hebr. 4, 3. 9, 26. 10, 5), sofern von ihm der verführerische Reiz zur Sünde ausgeht. Der alte Weltbestand, der in der Sündfluth unterging (3, 5. 3, 6), wird ausdrücklich als κόσμος ἀσεβῶν bezeichnet (2, 5), um ihn als von gottlosen Menschen erfüllt zu charakterisiren. Zu der Hervorhebung der sündlichen Begierde als des Charakteristicums des vorchristlichen Lebens vgl. §. 46, b. 56, a, aber auch §. 66, c.

3) Schon die Voranstellung der κλῆσις zeigt, daß die Begriffe der Erwählung und Berufung nicht in paulinischer Weise (§. 88) fixirt sind, sondern in petrinischer Weise §. 45, b. Anm. 2) denselben göttlichen Act von verschiedener Seite her bezeichnen. Wie hier die Erkenntniß der uns mit der Berufung gegebenen Verheißungen, so ist es bei Petrus (§. 51, d) die Hoffnung, welche das Motiv für alles christliche Tugendstreben wird.

4) Wenn dies von Paulus schriftlich überlieferte Gebot mit dem Wort der ATlichen Schrift an Autorität gleichgestellt wird (3, 16), so wird nach v. 2 ebenso das damit übereinstimmende von den Aposteln überlieferte Herrengebot den Weissagungen der Propheten zur Seite gesetzt, und aus beiden Stellen erhellt nur, daß hier, wie bei Petrus (§. 46, a), die Verkündigung der Apostel eben solch ein Gotteswort ist, wie das Gotteswort des A. T.'s (Vgl. auch §. 89, a. 116, b). Als solches wird jenes Gebot ebenso mit Gottes Kraft wirkend gedacht sein, wie das Wort des vollkommenen Gesetzes bei Jacobus (§. 52). Nur die Art, wie nach Jud. v. 20 die Selbstbewahrung in der Liebe Gottes, zu welcher

c) Die tiefste Wurzel der christlichen Sittlichkeit bildet hier, wie in den Pastoralbriefen (§. 107, c), die *εὐσέβεια*; in sie wird das Wesen des wahren Lebens (1, 3, vgl. not. a) zusammengefaßt. Die sittliche Thatkraft nemlich (*ἀρετή*) genügt nicht, wenn nicht die verständige Einsicht (*γνῶσις* im Sinne von 1 Petr. 3, 7) hinzukommt (v. 5), welche ihr die rechte Art ihrer Bethätigung vorschreibt. Auch diese hilft aber nichts ohne die Energie der Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*), weil sonst die natürliche Leidenschaft die verständige Einsicht überflügelt, und ohne die Energie der Geduld (*ὑπομονή*), die durch die äußere Leidensanfechtung sich nicht hindern läßt in der einsichtigen Bethätigung der sittlichen Thatkraft. Alle natürliche Einsicht und Stärke hilft aber nichts ohne die gottesfürchtige Gesinnung der wahren Frömmigkeit (*εὐσέβεια*), weil diese allein dem sittlichen Streben seinen Werth giebt (v. 6). Erst diese Frömmigkeit erzeugt den normalen, gottwohlgefälligen Lebenszustand der *δικαιοσύνη*, deren Erweisung (*ὁδὸς δικαιοσύνης*: 2, 21) das göttliche Gebot fordert und die daher in der Endvollendung vollkommen realisirt werden muß (3, 13)[5]). Eigenthümlich aber ist dem Christenthum die auf Grund des neuen Kindschaftsverhältnisses (§. 127, a) nothwendig gewordene Bruderliebe (1, 7: *φιλαδελφία*. Vgl. §. 47, a) und die über den Kreis der christlichen Brüder (1, 10. 3, 15) hinausgehende allgemeine Liebe (1, 7: *ἀγάπη*).

d) Der Judasbrief ist wesentlich gerichtet gegen eine innerhalb der Christengemeinde auftauchende heidnische Gottlosigkeit (*ἀσέβεια*: v. 4. 15. 18. Vgl. 2 Petr. 2, 6. 3, 7), deren Eigenthümlichkeit der Wandel in den Lüsten (Jud. v. 16. 18. Vgl. 3, 3), insbesondere in den befleckenden Lüsten des Fleisches (2, 18. Vgl. v. 10. 13. 14. Jud. v. 7. 8. 23) und in der Habgier (2, 14. Vgl. v. 3) — den specifisch heidnischen Sünden (§. 69, d) — ist[6]). Mit dieser Gottlosigkeit verband sich eine sittliche Zügellosigkeit, die sich an kein Gesetz gebunden achtete (2, 7: *ἡ τῶν ἀθέσμων* — vgl. 3, 17 — *ἐν*

---

im Blick auf die Erwartung der Endentscheidung aufgefordert wird (v. 21), durch das Gebet im heiligen Geist vermittelt gedacht ist, erinnert an die paulinische Lehre vom heiligen Geiste (Vgl. v. 19), der 2 Petr. 1, 21 nur als Princip der Prophetie erwähnt wird.

5) Daher bilden die εὐσεβεῖς den Gegensatz zu den ἄδικοι (2, 9) und die einzelnen Erscheinungen der εὐσέβεια sind identisch mit den Erscheinungsformen des gottgeweihten Wandels (3, 11: ἁγίαι ἀναστροφαί. Vgl. 1 Petr. 1, 15), in welchem sich die Theilnahme an der göttlichen Natur (not. a) realisirt. Ebenso entsprechen sich in den Pastoralbriefen die εὐσέβεια und die δικαιοσύνη (§. 108, c) und ganz analog bei Petrus die Gottesfurcht und die Gerechtigkeit (§. 45, c), zumal auch hier, wie dort, beide keineswegs dem christlichen Leben charakteristisch sind, vielmehr schon die ATlichen Frommen εὐσεβεῖς (2, 9) und δίκαιοι (2, 7. 8. Vgl. 2, 5) waren.

6) Daß auch bei Paulus die ἀσέβεια das Charakteristicum des Heidenthums ist, sahen wir §. 69, b. Der zweite Petrusbrief, der aus dem Judasbrief die Charakteristik jener Libertinisten entlehnt, scheint im Gegensatz dazu die Bezeichnung der Gottesfurcht als εὐσέβεια (statt des ATlich-petrinischen φόβος θεοῦ §. 45, c) gewählt zu haben. Zu den fleischlichen Lüsten dieser Libertinisten gehört auch die Schwelgerei, durch welche sie die Liebesmahle entweihten (Jud. v. 12. Vgl. 2, 13). Anfänge davon fanden wir schon in der Corinthergemeinde (§. 85, d). Uebrigens steht σάρξ in unseren Briefen überall nur im eigentlichen (2, 10. 18. Jud. v. 7. 8. 23), nie in dem specifisch paulinischen Sinne. Vgl. §. 27.

ἀσελγείᾳ — vgl. 2, 2. 18 — *ἀναστροφή*), und zwar eine grundsatzmäßige; denn wenn diese Libertinisten die göttliche Gnade zur *ἀσέλγεια* verkehrten (Jud. v. 4), so müssen sie in ihrem Gnadenstande die Berechtigung zu solcher Licenz gefunden haben, und aus v. 19 erhellt, daß sie als die wahren Pneumatiker sich dieselbe zusprachen [7]). Sofern nun der Christ dem Gebote Christi als seines Herrn folgen soll, kann dieser Libertinismus auch als Verachtung und Verleugnung der Herrschaft Christi charakterisirt werden (v. 4. 8. Vgl. 2, 1. 10), dem darum die Berufenen als treue Unterthanen bewahrt werden (v. 1); sofern derselbe aber zugleich unter die Gewalt des Teufels bringt, als lästerliche Geringschätzung der dämonischen Majestäten (*δόξαι*: v. 8—10. Vgl. 2, 10. 11). Erst im zweiten Petrusbrief aber erscheint dieser Libertinismus ausdrücklich als Verkündiger einer falschen Freiheit (2, 17—19), der sich auf mißverstandene oder verdrehte Aussprüche Pauli und des A. T.'s stützt (3, 16) [8]).

§. 129. Die Weltkatastrophe und die Heilsvollendung.

Alle Gottesgerichte der Vergangenheit sind nur ein Vorbild des Strafgerichts, das am großen Tage des Herrn allen Gottlosen, auch denen der Vergangenheit, erst definitiv das Verderben bringt. a) An diesem Tage geht nemlich die gegenwärtige Welt im Feuer unter, das die dem Verderben der Welt Verfallenen mit dahinrafft. b) Bei seiner Parusie, die nur aufgeschoben ist, um den Christen Raum zur Buße zu lassen, erscheint Christus als der Erretter von diesem Verderben. c) Es beginnt dann sein ewiges Reich in der neuen Welt, in das die tugendeifrigen Christen zum Lohne eingehen, um dort als Gerechte ewig zu leben. d)

a) Indem Judas die Weissagung des Henochbuchs von dem göttlichen Gerichte (v. 14. 15) mit auf die *ἀσεβεῖς* seiner Gegenwart (§. 128, d) bezieht (*ἐπροφήτευσεν καὶ τούτοις*), kann er sagen, daß die Libertinisten schon vorlängst beschrieben seien für dieses Urtheil (v. 4), welches sie nemlich als *ἀσεβεῖς* dem Strafgerichte Gottes überweist, und fortan nicht müde wird, sie dem endlichen Verderben preiszugeben (2, 3). Einen Typus dieses Ver-

7) Wenn sie in dieser Stelle als die Unterschied machenden (οἱ ἀποδιορίζοντες) bezeichnet werden, so erhellt aus dem Folgenden, daß sie eben zwischen Psychikern und Pneumatikern unterschieden und sich zu den letzteren zählten, während der Verfasser behauptet, daß sie gerade Psychiker seien, die in Wahrheit den Geist als das höhere Lebensprincip noch gar nicht haben, weil sie sich ganz dem natürlichen Triebleben hingeben. Es scheint hier also ψυχή im Gegensatze von πνεῦμα ganz im paulinischen Sinne (§. 68) genommen zu sein, während 2, 8. 14 ψυχή, wie überall im urapostolischen Lehrtropus (§. 27), die Seele als Trägerin des höheren Lebens im Menschen bezeichnet.

8) Der Verfasser befürchtet, daß sich in Zukunft diese falsche Freiheitslehre zu einer förmlichen Theorie ausbilden und eine höchst erfolgreiche, seelenverderbliche Propaganda machen werde; denn wie einst im Volke falsche Propheten aufstanden, so wird es auch in dem NTlichen Gottesvolk (Vgl. §. 45, a) an falschen Lehrern (ψευδοδιδάσκαλοι) nicht fehlen (2, 1—3). Vielleicht ist im Blick auf diese keimende Irrlehre, ähnlich wie in den Pastoralbriefen, das Christenthum mit Vorliebe als ἐπίγνωσις gefaßt (§. 127, a).

derbens (ἀπώλεια 3, 7. 9. 16), das, wie §. 34, c. 57, d, zunächst als ein jähes, gewaltsames Ende gedacht ist, bildet der leibliche Tod, welchem die aus Aegypten errettete Generation des Volkes Israel verfiel, weil sie ihres Unglaubens wegen zum zweiten Male nicht errettet wurde (Jud. v. 5), der jähe Untergang der Rotte Kora (v. 11) oder das schreckliche Ende, welches die Zeitgenossen Noahs in der großen Fluth fanden (2, 5. Vgl. §. 50, d). Ein noch bestimmteres Vorbild aber giebt der Untergang Sodoms und Gomorrah's (2, 6: ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν), sofern diese Städte in einem unauslöschlichen Feuer unter dem sie bedeckenden Meere fortbrennen (Jud. v. 7). Hienach ist also das Verderben, wie §. 34, d. 126, b, unter dem Symbol des Feuers als ein Zorngericht Gottes gedacht. Wenn endlich das vorbildliche Gottesgericht selbst die Engel nicht verschonte, die nach Gen. 6 widernatürliche Unzucht mit den Menschentöchtern trieben und dafür in dem Strafort des Hades (ταρταρώσας) mit ewigen Banden gebunden und mit tiefer Finsterniß bedeckt sind (Jud. v. 6. 2, 4), so ist das Verderben als dunkelste Finsterniß d. h. als tiefste Unseligkeit (§. 34, d) gedacht, wie Jud. v. 13, wo die Libertinisten als Irrsterne geschildert werden, denen das Dunkel der Finsterniß für ewig aufgespart ist (Vgl. 2, 17). Alle diese Gerichtsacte sind nemlich nur vorläufige; die sündigen Engel (2, 4), wie alle Gottlosen, sind an ihrem gleichsam provisorischen Strafort nur aufbewahrt auf das Gericht des großen Tages (Jud. v. 6) d. h. des Gerichtstages (2, 9. 3, 7), welcher hier noch in altprophetischer Weise der Tag des Herrn heißt (ἡμέρα κυρίου 3, 10. 12. Vgl. §. 40, d), weil Gott an ihm mit seinen Engelmyriaden (Vgl. Hebr. 12, 22) als der Weltrichter erscheint (Jud. v. 14. 15), vor dessen Majestät Alle stehen werden, um ihr definitives Urtheil zu empfangen (v. 24).

b) Aber der ganze gegenwärtige Weltbestand ist der φθορά verfallen [1]) und darum, wie auch bei Paulus (§. 99, b), dem Untergange bestimmt. Die Art, wie sich der Verfasser den bevorstehenden Weltuntergang näher denkt, hat man unnöthiger Weise aus zeitgenössischen Philosophemen zu erläutern gesucht. Ganz nach dem Bericht der Genesis denkt er 3, 5 Himmel und Erde in ihrer ursprünglichen Gestalt auf das Schöpferwort Gottes aus den Wassern des Chaos (Gen. 1, 2) hervorgegangen und zwar so, daß die Entstehung des Himmels durch die Scheidung der Wasser (v. 7. 8), die Entstehung der Erde durch die Sammlung der Wasser (v. 9. 10) vermittelt war. Diese alte Welt ist durch das Wasser der Fluth untergegangen (3, 6, vgl. 2, 5), und die jetzige Weltgestalt ist durch das Verheißungswort Gottes (Gen. 9, 11) gegen eine neue Sündfluth geschützt (3, 7). Soll dennoch auch sie untergehen, so bleibt nur noch das Feuer übrig, als das Element, welches ihr diesen Untergang bringen wird, und da nach not. a auf Grund ATlicher Schilderungen das Zorngericht Gottes als ein verzehrendes Feuer gedacht war, so lag es nahe, den am Tage des Gerichts erfolgenden Weltuntergang durch das Feuer im eigentlichen Sinne vermittelt zu denken, für welches

---

1) Darum heißt es 1, 4, daß die Wiedergeborenen der in der Welt herrschenden φθορά entflohen sind (§. 128, b), während die, welche gleichsam nur instinctmäßig, wie die unvernünftigen Thiere, sich auf die irdischen Dinge verstehen, indem sie dieselben zu Genußmitteln verwenden, dadurch der diesen Dingen bestimmten φθορά verfallen (ἐν τούτοις φθείρονται: Jud. v. 10. Vgl. 2, 12. 19).

also gleichsam die jetzige Weltgestalt aufgespart ist (v. 7). Am Tage des Herrn werden die Himmel sich brennend auflösen und zischend vergehen, ihre festen Grundbestandtheile, wobei vielleicht an die Gestirne gedacht ist, in der Gluth zerschmelzen und die Erde sammt ihren Werken verbrennen (v. 10. 12). Da nun an demselben Tage das Verderben der Gottlosen eintritt (v. 7) und nach v. 12 um des Anbruchs des Gerichtstags willen der Weltuntergang erfolgt, so liegt hier ganz deutlich die Vorstellung zu Tage, daß der Weltuntergang selbst die Gottlosen dahinrafft (vgl. §. 126, b mit §. 33, c) und sie dem Verderben als dem Tode, aus welchem es keine Errettung mehr giebt, überliefert.

c) Der Tag des Gerichts und des Weltunterganges ist unfehlbar zugleich der Tag der Parusie Christi, welche die Apostel nach 1, 16 verkündigen, weshalb seine Ankunft auch 3, 12 mit diesem technischen Ausdruck (§. 57, c. 63, d. 98, a. Anm. 1) bezeichnet wird [2]). Wenn Judas die apostolische Weissagung von frivoler Sittenlosigkeit, die ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου d. h. am Ende der vormessianischen Weltperiode auftreten werde, wie sie auch 2 Tim. 3, 1 ff. sich findet (Vgl. §. 110, a), auf die Libertinisten seiner Gegenwart bezieht (v. 17. 18), so erhellt daraus, daß er bereits in dieser Endzeit zu stehen meint. Auch für den zweiten Petrusbrief ist die Endzeit bereits angebrochen, wie für Petrus (§. 48, a) und den Hebräerbrief (§. 117, c), ja bereits weit vorgeschritten, da er bei der Reproduction jener Weissagung dieselbe ausdrücklich auf die letzten Tage dieser Endzeit bezieht (3, 3: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν). Er erwartet nach ihr für diese Tage vor Allem frivole Spötter, welche das Kommen der Parusie überhaupt in Zweifel ziehen werden, weil sie in der ersten christlichen Generation, in welcher man sie erwartete, nicht eingetreten und demnach überall eine Umwandlung der gegenwärtig schon so lange bestehenden Weltgestalt nicht mehr zu erwarten sei (3, 3. 4. Vgl. §. 112, b) [3]). Die Polemik gegen solche voraussichtliche Zweifel war aber um so nothwendiger, als man bereits in der Gemeinde über eine Verzögerung der Parusie zu klagen begann, wogegen der Verfasser einwendet, daß der Aufschub der Parusie keine Verzögerung, sondern ein

2) Christus aber erscheint nach §. 127, c als der Erretter, wie bei Petrus (§. 50, d) und im Hebräerbrief (§. 126, c), oder wenigstens, wie Jud. v. 25, als der Mittler der Errettung vom Gericht und Weltuntergange, der zwar auch die Gerechten hinwegraffen muß, aber doch so, daß sie unmittelbar durch die Auferweckung zum höheren Leben vom Tode errettet werden (Vgl. §. 34, b). Diese Errettung ist es, die allen Christen gemeinsam ist (Jud. v. 3), deren Vorbild die Errettung Israels aus Aegypten bildet (v. 5) und die man selbst den Verführten noch ermöglichen kann, indem man sie wie einen Brand aus dem Feuer reißt (v. 23). Uebrigens ist es nach Obigem ganz willkürlich, wenn Baur, S. 319 f. behauptet, daß unser Brief bereits ein völliges Verzichten auf die ursprüngliche Parusiehoffnung zeige (Vgl. auch Schenkel, S. 371).

3) Richtet der Verfasser gegen den zu erwartenden letzteren Einwand seine Belehrung über den bevorstehenden Weltuntergang im Verhältniß zu dem Untergange der alten Welt in der Sündfluth (not. b), so macht er gegen ersteren geltend, daß nach Psalm 90, 4 das göttliche Zeitmaß ein anderes sei, als das menschliche, und Gott also nicht an eine nach menschlichem Zeitmaß gesetzte Bestimmung über die Parusie gebunden sein könne (3, 8). Kommen aber wird der Tag des Herrn gewiß und zwar unverhofft, wie ein Dieb in der Nacht (v. 10. Vgl. §. 33, a).

Werk der Langmuth Gottes sei, welcher die abfälligen Christen zur Sinnesänderung (Vgl. §. 21. 40, b. 124, c) führen und so vor dem Verderben erretten wolle (v. 9). Wenn also Gott nach seiner Langmuth der gesunkenen Christenheit durch den Aufschub des Gerichts noch Zeit zu einer zweiten Buße gelassen hat, wie einst dem Volk Israel zu seiner ersten Buße (§. 42, b), so sollen sie die Langmuth Gottes für den Grund ihrer Errettung halten (v. 15) und das Kommen des Herrentages selbst dadurch beschleunigen, daß sie durch einen heiligen Wandel ein ferneres langmüthiges Warten auf ihre Sinnesänderung unnöthig machen (v. 12). Auch hieraus aber erhellt, wie das nahende Ende das Motiv des christlichen Tugendstrebens ist (§. 128, b).

d) Mit der Parusie beginnt das ewige Reich Christi (1, 11. Vgl. §. 110, b), und der Eintritt in dasselbe wird nach dem Grundsatz der Vergeltungslehre (§. 32, b. 51, d. 57, b) schon durch den Ausdruck als äquivalenter Lohn dargestellt (ἐπιχορηγηθήσεται) dafür, daß der Christ das Seinige gethan hat (v. 5: ἐπιχορηγήσατε), um seine Erwählung festzumachen (v. 10)[4]. Uebrigens sind auch die Christen im Gericht keineswegs von allen Mängeln frei und erwarten darum in demselben die Barmherzigkeit ihres Herrn Christus (Jud. v. 21), welche sie erretten wird (Vgl. Jac. 2, 13 und dazu §. 57, b). Das ewige Reich Christi aber beginnt auf Grund der Verheißung (Jesaj. 65, 17) in dem neuen Himmel und der neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, also das höchste Ideal realisirt (3, 13) und das ewige Leben ihnen zu Theil wird (Jud. v. 21). Das vollendete Reich ist also auch hier kein irdisches, da die gegenwärtige Weltgestalt ja verschwunden ist (Vgl. §. 34, a. 99, b. 126, d). Vom Gesichtspunkt dieser Zukunftsaussicht erscheint das irdische Leben als ein Wanderleben, wie bei Petrus (§. 51, a. Anm. 1); unser Leib als ein Wanderzelt, das wir abbrechen, um zur ewigen Heimath einzugehen (1, 13. 14. Vgl. 2 Cor. 5, 1. 4. 6. 8).

4) Andererseits ist das Verderben der Gottlosen der Lohn ihrer Ungerechtigkeit (2, 13), den sie dafür empfangen, daß sie wie Bileam um irdischen Genusses willen gesündigt, weil sie den Lohn der Ungerechtigkeit liebten (v. 15. Jud. v. 11). Wie aber nach §. 32 d die Größe der Strafe abhängt von der Größe des Antriebes, den einer hatte die Schuld zu vermeiden, so wäre es den rückfälligen Christen besser, den Weg der Gerechtigkeit nie erkannt zu haben, weil nun, wo das letzte mit ihnen ärger geworden als das erste (Vgl. Matth. 12, 45), ihre Strafe nur schwerer sein kann (2, 20. 21).

Dritter Abschnitt.

Die johanneische Apocalypse.

Sechstes Capitel.

Das apocalyptische Zukunftsbild.

Vgl. B. Weiß, Apocalyptische Studien (Stud. u. Krit. 1869, 1). Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1869, 4.

---

§. 130. Die Vorboten der Wiederkunft Christi.

Die Apocalypse will die nächste Zukunft verkündigen, deren Mittelpunkt das unmittelbar bevorstehende Kommen Christi zum Gericht bildet. a) Als Vorboten bezeichnet sie eine Reihe vorläufiger Zorngerichte Gottes, welche die ungläubige Welt, freilich vergeblich, zur Buße zu erwecken versuchen. b) Auch die aus allen Völkern gesammelte Gottesgemeinde aber, die Erbin der Verheißungen Israels, die vor diesen Plagen bewahrt bleibt, hat schwere Prüfungen zu bestehen, und noch viele aus ihr werden als Märtyrer fallen. c) Inzwischen ist auch die Zeit der Heidenherrschaft über Israel gekommen, von welchem nach neuen Bußmahnungen und neuen Gottesgerichten wenigstens ein Rest gerettet wird. d)

a) Die Apocalypse ist das Zukunftsbuch des Christenthums. Der Verfasser hat gesehen, was nach diesem geschehen wird (4, 1), und schreibt es nieder auf Befehl Christi (1, 19). Es ist aber nicht eine ferne Zukunft, über welche sie Aufschluß ertheilen will, sondern eine unmittelbar nahe (1, 1. 22, 6: ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει. Vgl. Luc. 18, 8), die Erfüllung ihrer Weissagung steht unmittelbar bevor (1, 3. 22, 10: ὁ καιρὸς ἐγγύς). Damit fallen von selbst alle Deutungen der Apocalypse, wonach dieselbe eine Jahrtausende lange Entwicklung ins Auge gefaßt haben soll, mag man dieselbe nun als eine welt- oder kirchen- oder reichsgeschichtliche denken. Wie eine solche Weissagung völlig isolirt dastünde inmitten der übrigen, völlig andersartigen biblischen Weissagung, so stünde sie auch halt- und bodenlos inmitten ihrer Zeit. Den Mittelpunkt der apocalyptischen Zukunftsaussicht bildet nemlich, wie überall im N. T., das Kommen Christi, mit welchem das

Ende da ist (ἄχρις οὗ ἂν ἥξω: 2, 25 = v. 26: ἄχρι τέλους), und zwar sein Kommen in den Wolken, wie es Daniel (7, 13) und Sacharja (12, 10) geweissagt (1, 7. Vgl. §. 19, d), welches, wie das Heulen der Erdbewohner zeigt, das Gericht bringt [1]). Da nun alle NTlichen Schriftsteller dieses Kommen Christi als nahe bevorstehend denken, so wäre es unbegreiflich, wie unser Buch davon eine Ausnahme machen sollte. Allerdings lehrt dasselbe, daß Christus unerwartet komme, wie ein Dieb (3, 3. Vgl. §. 33, a. 129, c. Anm. 3), aber ebenso bestimmt sagt es, daß er bald komme (3, 11. 22, 7. 12. 20: ἔρχομαι ταχύ), daß also das Ende nahe bevorstehe. In den kurzen Zwischenraum zwischen der Gegenwart und dieser nahen Zukunft muß also alles fallen, was die Apocalypse verkündigen will.

b) Im unmittelbaren Anschluß an die Weissagung Christi (§. 33, b) läßt die Apocalypse in dem Siegelgesicht aus dem von Christo selbst geöffneten Zukunftsbuch als Begleiter des zum Siege ausziehenden Christus (6, 1. 2) zuerst drei allegorische Gestalten hervorgehen, welche die von ihm als Anfang der Wehen bezeichneten Vorboten seiner Wiederkunft darstellen: Krieg, Hungersnoth, Pest (v. 3—8), und aus dem sechsten Siegel das Erdbeben sammt den von ihm als Beginn des Weltunterganges geschilderten Himmelszeichen (v. 12—14), welche von den Erdbewohnern als Vorboten des nahen Gerichtes aufgefaßt werden (v. 15—17) [2]). Nähere Aufschlüsse über die eigentliche Bedeutung dieser Vorboten des Gerichts bringen erst zwei spätere Gesichte. In dem Posaunengesicht sind es große Plagen nach Art der ägyptischen, welche über die Erdbewohner ergehen (8, 6—13. 9, 1—19). Dieselben sind einerseits als vorläufige Gottesgerichte gedacht, und namentlich die beiden letzten und größten, die höllischen Heuschrecken und das dämonische Reiterheer, sind in phantastischer, Grauen erweckender Weise als furchtbare Gottesgeißeln ausgemalt, sie bringen über die Erdbewohner Qual (9, 5. 6) und Tod (v. 18). Von der anderen Seite aber sind diese Plagen ein letzter, wiewohl vergeblicher Versuch, die Welt zur Buße zu bewegen (v. 20. 21), ein πειρασμός (3, 10), in welchem Gott prüft, ob sie noch zur Buße zu erwecken ist. Noch ausdrücklicher sind diese Plagen (16, 2—11) in dem Schalengesicht (15, 1. 3. 4. 7. 16, 1. 5—7) als göttliche Zornverhängnisse dargestellt, aber auch hier sind sie nicht bloß als Gerichte (Vgl. Meßner, S. 366) gedacht, sondern es ist vorausgesetzt, daß sie die Erdbewohner hätten zur Buße führen können und sollen, obgleich sie es nicht gethan (16, 9. 11. Vgl. v. 21). Selbst der Fall Babels, das letzte dieser Gerichte, das die siebente Zornschale bringt (16, 17—21), soll noch die Erdbewohner zur Buße erwecken (14, 8—11, vgl. v. 6. 7). Diese sich immer

1) Von diesem letzten Kommen Christi ist es vielleicht zu unterscheiden, wenn einzelne vorläufige Strafgerichte so dargestellt werden, daß er kommt und sie ausführt (2, 5. 16. Vgl. v. 22. 23. 3, 3).

2) Wie dieses Siegelgesicht völlig auf der Weissagung Christi beruht, zeigt auch die Scene, welche die Eröffnung des fünften Siegels bringt (6, 9—11), und welche, wie sie im Grunde nur eine Illustration von Luc. 18, 7. 8 ist, besagen will, daß und warum man das Ende nicht zu unmittelbar bevorstehend denken darf. Gewiß rufen hier die Märtyrer der neronischen Zeit um Rache, aber daraus folgt nicht, daß die Siegelgesichte Vergangenes darstellen, wie Gebh., S. 255 f. will, der die Schalengesichte der Zeit des Antichrist und nur die Posaunengesichte der Zwischenzeit zuweist.

steigernden (Vgl. 16, 3 mit 8, 8. 16, 4 mit 8, 10. 16, 10 mit 8, 12) Gerichte und Bußmahnungen sind also die von Christo geweissagten Vorboten seiner Wiederkunft.

c) Schließt sich die ganze Apocalypse an die Weissagung und die typischen Vorbilder des A. T.'s an [3]), so ist schon damit gesagt, daß die christliche Gemeinde nur die Fortsetzung der ATlichen Gottesgemeinde ist, deren Verheißung in ihr Erfüllung wird (§. 115, a) [4]). Aber freilich deckt sich der Bestand des wahren Israel in der Gegenwart keineswegs mehr mit dem Bestande des empirischen Volkes. Die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen, geben nur lügnerisch vor, daß sie Juden seien, in Wahrheit sind sie eine Satanssynagoge (2, 9. 3, 9), sie sind also aus der Gemeinschaft Israels, aus der Theokratie, wie sie sich in der messianischen Zeit vollendet, ausgeschlossen (§. 42, b. 44, c. 117, b). In dem gegenwärtigen Bestande der Gottesgemeinde bildet das Judenchristenthum nicht einmal mehr den Grundstock wie bei Petrus (§. 44, d); dem ohne Zweifel im Wesentlichen heidenchristlichen Bestande (Vgl. §. 112, a) der sieben kleinasiatischen Gemeinden, an welche die Apocalypse addressirt ist (1, 4. 11), entsprechend, erscheint dieselbe als aus allen Völkern gewonnen (5, 9. 7, 9. 14, 3) [5]). Wenn nun die ägyptischen Plagen der vorbereitenden Gottesgerichte (not. b) über die Erdbewohner ergehen, bleibt die Gottesgemeinde davon verschont (9, 4), wie einst Israel in Aegypten; ausdrücklich werden die Glieder derselben mit einem Siegel als solche bezeichnet, die davor bewahrt bleiben (7, 2. 3), und grade bei dieser Versiegelung erscheint die NTliche Gemeinde immer noch nach dem Typus der ATlichen, der ihre ideelle Identität mit dieser constatiren soll, als ein Volk von zwölf Stäm-

---

3) Am stärksten lehnt sich die Darstellung des Apocalyptikers an Jesajas, demnächst an Ezechiel und Daniel, weniger an Jeremia, Sacharja und die Psalmen an, doch zeigen sich auch Anklänge an fast alle kleine Propheten, an Hiob, die Proverbien und den Pentateuch (Vgl. §. 74, a. 116, c).

4) Das Weib mit dem Kranz von zwölf Sternen ums Haupt, das den Messias gebiert (12, 1. 2. 5), ist ohne Zweifel die ATliche Theokratie, wie sie in dem Zwölfstämmevolk verwirklicht war, es ist aber zugleich nach der Geburt des Messias die gläubige Messiasgemeinde (v. 6. 13), deren Samen (d. h. die einzelnen Gläubigen) der Satan verfolgt (v. 17). Diese ist das Königreich von Priestern, das Israel nach Exod. 19, 6 sein sollte (1, 6. Vgl. §. 45, c), das Jehova priesterlich dient mit dem Rauchwerk seiner Gebete (5, 8. 8, 3. 4. Vgl. Hebr. 13, 15), die Erstlingsgarbe, Gott und dem Messias dargebracht (14, 4. Vgl. §. 54, b. 61, c), das Volk Gottes (18, 4).

5) Wenn Baur, S. 212 meint, die Heiden gehörten nur zur christlichen Gemeinschaft, sofern sie in die israelitische Stammgenossenschaft aufgenommen sind, so ist dies doch nur ideeller Weise der Fall, wie bei Paulus (§. 90, c. 105, b), sofern die israelitische Stammgenossenschaft der bleibende Typus der wahren Gottesgemeinde ist. Es hängt lediglich mit der geschichtlichen Situation der Apocalypse zusammen, wenn das Heidenthum, wie es durch die römische Weltmacht repräsentirt ist, als der eigentliche Sitz der Christusfeindschaft erscheint; denn die Satanssynagoge erscheint gelegentlich (2, 9. 10) ebenso als Christenverfolgerin. Allerdings aber erwartet der Verfasser, zu dessen Zeit vielleicht in Folge der neronischen Verfolgung ein Stillstand in der Heidenmission eingetreten war, nach not. b eine irgend umfassende Heidenbekehrung nicht mehr.

men, aus deren jedem je 12000 versiegelt werden (v. 3—8)[6]). Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß die Gottesgemeinde von den Trübsalen der letzten Zeit verschont bleibt, vielmehr stehen ihr nur andere schwere Prüfungen bevor[7]). In welcher Weise dieselben gedacht werden, hängt von der Zeitstellung des Apocalyptikers ab, in welcher die Weltmacht mit roher Gewalt den Kampf wider das Christenthum begonnen hatte (§. 113, a). Schon war das Blut vieler Märtyrer geflossen (6, 10. 16, 6. 18, 20. 24. 19, 2. 20, 4), aber es muß die Zahl derselben noch voll gemacht werden (6, 11) in dem Kampf, welchen der Satan wider die Christen führt (12, 17. 13, 7. 10. 15), und zahllose Märtyrer werden einst den Richterstuhl Gottes umstehen und den Lohn ihrer Treue (2, 10) empfangen (7, 9—17).

d) Während das Heidenthum im Ganzen und Großen unbußfertig dem Gerichte entgegenreift (not. b), hat das Volk Israel noch eine Zukunft. Zwar die Einnahme Jerusalems durch die Heiden steht bereits außer Frage (11, 1. 2); die Annahme, daß der Verfasser die Errettung des eigentlichen Tempelhauses gehofft habe, ist Angesichts der Weissagung Christi (Marc. 13, 2) unmöglich. Es kann darum der Tempel Gottes in Jerusalem nur die gläubige Judengemeinde daselbst sein, die schon Christus zur schleunigen Flucht aufgefordert hatte (Matth. 24, 16) und die nun nach göttlicher Bestimmung (Vgl. die Messung 11, 1. 2) vor diesem Zorngericht über Israel bewahrt wird (12, 6. 13—16), wie nach not. c die Gesammtgemeinde vor den Zorn-

6) So gewiß aber das empirische Israel damals gar nicht mehr aus den alten zwölf Stämmen bestand, so gewiß soll damit nicht gesagt sein, daß die Gemeinde der Gläubigen wirklich noch aus einer gleichen Anzahl von Abkömmlingen aus jedem der alten zwölf Stämme besteht, sondern daß dieselbe die Repräsentantin des alten Zwölfstämmevolks und die Erbin seiner Verheißungen ist. Die Beziehung der 144,000 auf den judenchristlichen Theil der Gemeinde (Geß, S. 579 f. Schenkel, S. 304) ist völlig grundlos (Vgl. dagegen Gebh., S. 208 f.) Wenn der Messias diese 144,000 um sich sammelt, um mit ihnen zum letzten Kampfe auszuziehen (14, 1. 3), so steht er auf dem Berge Zion, dem Mittelpunkt der ATlichen Theokratie (v. 1). Aber auch damit ist nur die Gemeinde der Gläubigen als die ideale Theokratie dargestellt, indem der heilige Berg der ATlichen Theokratie, den man darum nicht mit Gebh., S. 46 in den Himmel versetzen darf, idealer Weise zu ihrem Mittelpunkt gemacht wird; denn das empirische Jerusalem ist ja durch den Mord des Messias ein Sodom oder Aegypten geworden (11, 8). Nur von diesem Gesichtspunkte aus wird die Feindin der Gläubigen noch immer mit dem Namen der Feindin der alten Theokratie bezeichnet (Βαβυλών: 14, 8. 16, 19. 17, 5. 18, 2. 10. 21). Noch immer rücken die Feinde zum letzten Kampf über den Euphrat heran und sammeln sich bei Harmagedon (16, 12. 16. Vgl. 9, 14); der große Entscheidungskampf wird außerhalb der Stadt (Jerusalem) gekämpft (14, 20). So gewiß aber diese ganze Schlachtscene nur eine im ATlichen Bilderschmuck prangende Schilderung der endlichen Vernichtung der römischen Weltmacht ist, so gewiß ist dieselbe kein Beweis dafür, daß Jerusalem noch local als Mittelpunkt der Christengemeinde gedacht ist.

7) Daß die Christen in den letzten Tagen schwere Drangsale (θλίψεις: 1, 9. 2, 9. 10. 7, 14) zu bestehen haben werden, ist auf Grund der Weissagung Christi (§. 30, a) allgemeine apostolische Lehre (§. 51, b. 98, a), und es ist reine Willkür, wenn Schenk., S. 303 dieselbe nur über die Heidenchristen zur Läuterung kommen läßt. Aber diese von den Ungläubigen bereitete Trübsal ist eben etwas völlig anderes, wie jene gottgesandten Plagen.

gerichten über die Heidenwelt[8]). Der Vorhof dagegen oder die ungläubige Judengemeinde wird der Heidenherrschaft preisgegeben (11, 2), welche nach dem Typus der danielischen Unglückszeit (Dan. 7, 25. 12, 7) 3½ Jahre dauert. Die Katastrophe Jerusalems ist also nicht mehr das unmittelbare Signal zur Wiederkunft, wie §. 33, b; die Zeit der großen Trübsal, welche die Gläubigen zu erwarten haben (7, 14), fällt nicht mehr zusammen mit dieser Katastrophe, sondern beginnt mit ihr und diese Zeit ist Israel noch als eine Bußfrist gegönnt. So gewiß nemlich diese Heidenherrschaft ein Gottesgericht über Israel ist, so hat sie doch, wie die Plagen (not. b), zugleich den Zweck Israel zur Buße zu führen. Daher sendet Gott in dieser Zeit noch zwei Propheten, gleich Moses und Elias, die freilich, wie Christus, von den Heiden getödtet, aber auferweckt und zum Himmel erhöht werden (11, 3—12). Wenn nun das letzte Gottesgericht (Vgl. auch 16, 18. 19a) hereinbricht, dann wird zwar immer noch ein großer Theil des Volkes zu Grunde gehen; aber die Uebrigen werden Buße thun (11, 13). Der Apocalyptiker wagt also nicht mehr, wie Paulus (§. 91, d), auf die endliche Gesammtbekehrung Israels zu hoffen; aber gemäß der altprophetischen Verheißung (Jes. 1, 9. 10, 22. 23. Vgl. Röm. 9, 27—29) wird doch ein Rest Israels gerettet werden[9]). Auch in der Diaspora hofft er noch auf Judenbekehrungen (3, 9).

---

8) Daß bei Paulus die christliche Gemeinde als solche der wahre Tempel Gottes ist, kann natürlich nicht, wie Hilg., S. 422 meint, hindern, dies Prädikat auch auf die judenchristliche Gemeinde zu übertragen, die zwar einen steinernen Tempel hat, aber selbst das geistliche Gotteshaus ist, grade wie es bei Petrus der Fall ist (§. 45, a). Daß die Gemeinde, die als solche den Tempel selbst bildet, von ihren einzelnen Gliedern, die dann den im Tempel Anbetenden entsprechen, unterschieden wird, ist doch nichts anderes, als wenn Cap. 12 das Weib die Gottesgemeinde, und ihr Same (v. 17) die einzelnen Glieder derselben bezeichnet, obwohl die Gemeinde doch eben aus den einzelnen Gliedern besteht. Die eigentliche Erklärung ist aber exegetisch unmöglich, da dann nicht nur das Tempelhaus, sondern auch die jüdische Priesterschaft (οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ) verschont bleiben müßte. Wenn aber Hilg. dieser Schwierigkeit dadurch entgehen will, daß der Seher die wahrhaft Gläubigen aus Israel in den sonst nur den Priestern offenstehenden (wirklichen) ναὸς τοῦ θεοῦ versetzt schaut (S. 428), so ist dies eine unexegetische Vermischung eigentlicher und symbolischer Erklärung. Vgl. das Richtige bei Gebh., S. 270 ff.

9) Dem offenbaren Wortlaut (Vgl. οἱ λοιποί) entgegen behauptet Gebh., S. 276, daß hier die Gesammtbekehrung Israels erwartet werde, wie Röm. 11, 25 ff. Aber auch dadurch unterscheidet sich ja Paulus, daß bei ihm die Gesammtbekehrung Israels auf das Eingehen des Heidenpleroma folgt, während hier der Rest Israels sich bekehrt, ehe die Erdbewohner Buße gethan haben. Nur darin trifft der Apokalyptiker wieder mit der urapostolischen Erwartung (§. 42, a), wie mit Paulus (§. 98, a), zusammen, daß mit der endlichen Bekehrung Israels (am Ende der mit der großen Trübsalszeit identischen Zeit der Heidenherrschaft über Israel) sofort das messianische Gericht und die Vollendung eintritt (11, 14. 15), was freilich erst klar wird, wenn man das a. a. O. nachgewiesene richtige Verhältniß der sieben Gesichte der Apokalypse erkennt und sich von der exegetisch unhaltbaren und Alles verwirrenden Ansicht lossagt, daß dieselbe eine fortlaufende Reihe von Ereignissen schildert.

§. 131. Die apocalyptische Berechnung des Endes.

Die gottfeindliche Macht, welche während der letzten Trübsalszeit die Christen verfolgt, ist das römische Imperium, wie es nach dem Fall des älteren Cäsarengeschlechts durch die Erhebung der Flavier zur Kaiserwürde wiederhergestellt ist. a) Im Bunde mit ihr steht das Pseudoprophetenthum, das die Erdbewohner bewegt, dem römischen Imperium zu huldigen, und auch die Christen zu heidnischer Unsittlichkeit verführt. b) Mit dem Ablauf der siebenköpfigen Herrscherreihe ist nun die dem römischen Imperium bestimmte Entwicklung vollendet; der achte, der dann noch kommt, kann nur noch die letzte Verkörperung des Antichristenthums sein. c) Er wird mit seinen Thronhelfern selbst die Welthauptstadt zerstören und dann im letzten Kampf von dem wiederkehrenden Messias vernichtet werden. d)

a) Die gottfeindliche Weltmacht, welche die große Trübsal über die Gläubigen herbeiführt, ist dieselbe, welche in der Heidenherrschaft über Jerusalem sich darstellt und dort die Gottgesandten tödtet, also das römische Imperium. Dieses erscheint darum schon 11, 7 als das Thier aus dem Abgrunde. Näher wird es 13, 1. 2 geschildert als ein Ungeheuer, das aus dem Meer im Westen aufsteigt, weil Rom nach jüdischer Anschauung auf den Inseln des Meeres liegt, und in seiner Gestalt die Gestalten der 4 Thiere, welche Dan. 7 die ungöttlichen Weltreiche darstellen, vereinigt, weil es ja als die gesteigertste Erscheinungsform derselben erkannt werden soll, welche die Macht und Herrschaft aller in sich vereinigt. Eben darum trägt es auch von vornherein alle 7 Häupter der danielischen Thiergestalten, deren drei je eins haben, während eins 4 Häupter hat, und auch die 10 Hörner aus Dan. 7, 24 dürfen ihm nicht fehlen. Die Hörner deutet der Apocalyptiker später auf die Statthalter in den Provinzen, die am Ende mit königlicher Machtvollkommenheit auftreten und darum Königsbinden tragen (Vgl. not. d), die Häupter auf die Träger des Imperium selbst, die bekanntlich das Diadem nicht annahmen; dagegen tragen sie 13, 1 den Namen der Lästerung (Augustus-σεβαστός), der nach der Auffassung des Apocalyptikers auf göttliche Verehrung deutet. Diesem Thiere hat der Satan alle seine Macht und Herrschaft über die Welt verliehen. Allerdings hat dasselbe durch den Tod eines seiner Häupter (Nero's) eine Todeswunde empfangen (13, 3. 12. 14), indem es nach dem Sturz des ersten Cäsarengeschlechtes während der Kämpfe des Interregnums schien, als solle das Imperium nicht mehr zur alten Kraft und zu dauerndem Bestande gelangen; aber diese Todeswunde ist durch die Erhebung Vespasians zum Imperium geheilt [1]). Die

1) Die hergebrachte Auslegung, welche bei der Heilung der Todeswunde an die Wiederkunft des gestorbenen Nero denkt, ist exegetisch unhaltbar, weil überall aufs Bestimmteste zwischen dem Thier, das, wie bei Daniel, einen Collectivbegriff repräsentirt, und zwischen seinen Häuptern, welche einzelne Könige symbolisiren, unterschieden wird, während erst 17, 11 die Personification des Thiers in einem achten Herrscher (der nicht unter den Häuptern vorkam) ausdrücklich als solche markirt wird, was Hilg., S. 426 und Gebh., S. 332 gleichmäßig übersehen. Ebenso wird aber zwischen der Schlachtung

so wiederhergestellte Weltmacht, die schon einmal die Christen verfolgt hat, empfängt nun für die 3½ Jahre Macht, die Heiligen zu verfolgen (13, 4—8) und über Israel zu herrschen (11, 2. 7). Die Wiederherstellung des Imperium, die mit dem Falle Jerusalems zeitlich ungefähr zusammentrifft, ist also der Anfang der letzten großen Trübsalszeit, die nach der Zahlensymbolik der Apocalypse nicht auf 3½ wirkliche Jahre berechnet, sondern nur nach dem Typus der danielischen Unglückszeit als eine solche charakterisirt wird[2]).

b) Im Bunde mit dem ersten Thiere erscheint 13, 11 ein zweites, das durch seine zwei Lammeshörner eine Art Gegenbild Christi bildet, sich aber durch seine dämonische Sprache ebenfalls als ein Organ des Satan kennzeichnet. Es verführt die Erdenbewohner durch seine Lügenwunder, die Weltmacht anzubeten (v. 12. 14. 16). Die Apocalypse bezeichnet es selbst wiederholt als den Pseudopropheten (16, 13. 19, 20) d. h. als den Repräsentanten des falschen Prophetenthums, das zunächst als die geistige Macht

---

des einen Hauptes d. h. dem Tode des einen Herrschers und der tödlichen Wunde, die das Thier dadurch empfangen hat, aufs Bestimmteste unterschieden. Jene Auslegung ist aber auch geschichtlich unhaltbar, da die ursprüngliche Nerosage von einem gestorbenen und wiederauferstehenden Nero nichts weiß, sondern denselben zu den Parthern flüchten und von dort wiederkehren läßt. Es ist eine ebenso unhaltbare Ausflucht, wenn Hilg. die christlich-apokalyptische Vorstellung bei Juden und Heiden (?!) zu einer bloßen Flucht abschwächen, wie wenn Gebh., S. 240 f. die von ihm aufgenommene (?!) Volkserwartung durch den Apokalyptiker modificiren (vielmehr: vollständig umändern) läßt. Wenn Gebh., S. 234 gegen die Deutung der geheilten Todeswunde auf Vespasian den Einwand Volkmars erneuert, daß dieser nicht als Begründer eines neuen Imperatorengeschlechts betrachtet werden konnte, so übersieht er, daß demselben bereits, auch von Domitian abgesehen, sein kriegbewährter Sohn Titus zur Seite stand. Geß aber hat S. 605 f. der richtigen Deutung nur unbegründete Ablehnungen entgegengesetzt.

2) Wenn Hilg., S. 429 fragt, was denn Vespasian gethan habe, um die Erwartung zu rechtfertigen, daß mit ihm die letzte Trübsalszeit beginnen werde, so versteht sichs ja von selbst, daß Vesp. hier nicht nach seinen persönlichen Eigenschaften in Betracht kommt, sondern als Träger des zur vollen Macht wiederhergestellten Imperiums, das, nachdem es der Satan einmal zu seinem Werkzeuge erkoren, voraussichtlich, sobald es wieder zu Kraft gekommen, sein unter Nero begonnenes Werk fortsetzen wird (Vgl. übrigens not. e). Wenn aber dem Thiere, dessen Todeswunde g e h e i l t ist, noch eine Frist von 3½ Jahren gegeben wird (und zwar nicht zukünftig, wie H. wegen seiner falschen Deutung des ἐθεραπεύθη annehmen muß, sondern offenbar in der Gegenwart des Sehers), um gegen die Gottesgemeinde zu wüthen (13, 5—7), während der mit dem Thiere identische letzte Weltherrscher (17, 11), sobald alle 10 Hörner ihm ihre Macht übertragen haben (v. 13) d. h. sobald er Weltherrscher geworden, sofort den letzten Kampf mit dem Messias beginnt, in dem er untergeht (v. 14), so ist damit jede Identificirung des Thieres in Cap. 13 mit dem persönlichen Antichrist unmöglich gemacht. Von 3½ Jahren dieses persönlichen Antichrist weiß die Apokalypse so wenig, wie von davon zu unterscheidenden 3½ Jahrzehnten, die Gebh., S. 235 herausrechnet. Die Deutung des Zahlenräthsels 13, 18 auf Nero, der mir die erheblichsten Gründe entgegenzustehen scheinen, entscheidet in der Hauptfrage nichts, da jedenfalls der so geheimnißvoll eingeführte Name nicht ein simpler Eigenname, sondern eine charakteristische Wesensbezeichnung sein soll und so auch das römische Imperium als solches in seiner antichristlichen Qualität immerhin mit dem Namen des ersten Christenverfolgers bezeichnet sein könnte.

erscheint, durch welche das wiederhergestellte römische Imperium die heidnische Welt für sich gewinnt [3]). Schon Christus hatte aber auch die Gläubigen vor falschen Propheten gewarnt (Marc. 13, 22) und von falschen Messiassen geweissagt (Matth. 24, 5. Vgl. §. 33, a). Paulus hatte den jüdischen Pseudomessias zugleich als die höchste Verkörperung dieses Pseudoprophetenthums gedacht (§. 63, c). Der zweite Petrusbrief hatte in dem Auftreten der falschen Freiheitslehre bereits das Nahen des Pseudoprophetenthums der letzten Zeit gemuthmaßt (§. 128, d. Anm. 8). Auch unser Buch kennt eine satanische Pseudoprophetie (2, 20. 24. Vgl. v. 2), welche die Christenheit zu heidnischem Libertinismus verführt. Wenn daher auch in dem Gesichtskreise, in welchem unser Prophet sich vorzugsweise bewegt, die Pseudoprophetie vor Allem auf heidnischem Boden wirksam ist, so können doch diese Erscheinungen innerhalb der Christenheit davon nicht ausgeschlossen gedacht werden, sofern sie die Gläubigen zu heidnischer Unsittlichkeit verführen und sie dadurch ebenfalls bewegen, der Weltmacht zu huldigen.

c) Wenn es heißt, daß das Thier war und nicht ist und wiederkommen wird aus dem Abgrunde, um ins Verderben zu gehen (17, 8), so kann dies nur bedeuten, daß das Thier in seiner gegenwärtigen Gestalt d. h. das römische Imperium unter der milden Regierung seines Trägers Vespasian die antichristliche Qualität, die es einst unter der Regierung des Christenverfolgers Nero hatte, einstweilen noch nicht hat, aber dieselbe immer mehr und einst in höchster Potenz annehmen und dann sofort dem Verderben verfallen wird [4]). Hieran eben schließt sich ganz nach der Weise der jüdischen

---

3) Zu Grunde liegt dieser Anschauung wohl die Thatsache, daß Vespasian mit Hülfe heidnischer Orakel und Wunderzeichen das Imperium erlangt hatte, also durch die Macht heidnischen Gauklerwesens das Imperium restaurirt war (not. a), unmöglich aber die bloße Existenz von „Mathematikern und dergl. in der Umgebung Nero's" (Hilg. S. 429). Wie das Bild, welches der falsche Prophet dem Thiere machen heißt (13, 14) oder die Anbetung desselben (v. 15) für den persönlichen Nero sprechen soll, ist doch nicht einzusehen, da ja das Thier in Wirklichkeit immer nur in einem einzelnen Träger des Imperiums da ist, welcher abgebildet werden kann, das göttlich verehrte Bild aber natürlich nicht sowohl ihn in seiner Person, als vielmehr in seiner Kaiserwürde d. h. als den Vertreter des Imperiums darstellt. Daß aber für den Apocalyptiker zwischen der Huldigung, die dem neuen Imperator dargebracht wird, und zwischen der gotteslästerlichen Apotheose desselben nur ein gradueller Unterschied sei, gesteht Hilg., S. 428 selbst zu.

4) Auf die Wiederkunft Nero's, der 17, 10 deutlich als eines der Häupter erscheint und zwar als gestorben, kann dies Räthselwort gar nicht bezogen werden, da ja das Thier auch während seines Nichtseins (d. h. in der Zeit, wo es seine antichristliche Qualität nicht erweist) von den Erdbewohnern gesehen (v. 8: βλεπόντων τ. θηρ.), ja angestaunt und angebetet wird (13, 3. 4), also doch vorhanden sein muß. Dagegen gehört das Aufsteigen des Thiers aus dem Abgrund natürlich der Zukunft an (v. 8: παρέσται); denn der Apokalyptiker unterscheidet klar zwischen dem Thier, sofern es in seiner Gegenwart aus dem Meere aufsteigt (13, 1), um nach Heilung seiner Todeswunde die Trübsalszeit über die Gemeinde herbeizuführen, und dem, das am Schlusse der 3½ Jahre (11, 7. 17, 8) aus dem Höllenabgrund (nicht aus dem Hades, wie es der verstorbne Nero würde) aufsteigt, d. h. dem durch dämonische Macht in dem letzten Weltherrscher personificirten Thiere, das dann aber auch sofort ins Verderben hinabfährt (Vgl. Anm. 2). Daß von diesem letzten Kaiser und nur von ihm 17, 11 eine Identität mit dem Thiere ausdrücklich

Apocalyptik die Combination des Verfassers, wodurch er die bevorstehende Entwicklung der gottfeindlichen Weltmacht in ihren noch rückständigen Momenten zu enträthseln sucht. Die Siebenzahl der Häupter des Thieres ist ihm durch Daniel gegeben (not. a), das Zusammentreffen derselben mit der Zahl der sieben Hügel, auf welchen das Weib d. h. die Welthauptstadt thront (17, 3. 7. Vgl. v. 9), ist dem Verfasser vollends ein Zeichen, daß dem Thiere, welches das Weib trägt (17, 3) d. h. dem römischen Imperium eine Reihe von sieben Herrschern bestimmt ist. Nun sind nach v. 10 fünf dieser Häupter d. h. die fünf ersten Kaiser aus dem alten Cäsarengeschlecht bereits gefallen. Da die Kaiser des Interregnums, während dessen das Thier an der Todeswunde litt (not. a), natürlich nicht mitgezählt werden können, ist der sechste, gegenwärtig regierende, Vespasian. Ihm folgt, da ja mit Vespasian ein neues Kaiserhaus zu Bestand gekommen, als siebenter sein Sohn Titus, der aber, da das Ende nahe ist, nur kurze Zeit regieren kann. Soll dann nach Dan. 7, 24 noch ein achter kommen, so kann das nur die letzte Personification des Thieres selbst sein, in welchem die antichristliche Qualification desselben wieder ganz zur Erscheinung kommt, und auch den Träger dieser das Imperium zum Gericht reif machenden und so das Ende unmittelbar herbeiführenden Entwicklung sieht der Verfasser bereits in dem zweiten Abkömmling des neuen Kaiserhauses, in Domitian (v. 11)[5]). Eben darin, daß so alle geschichtlichen Gestalten, die in dem Gesichtskreise des Apocalyptikers liegen, in dem von der Weissagung vorangedeuteten Gange der Ent-

---

ausgesagt wird, rechtfertigt nicht eine willkürliche Identificirung des Thiers mit irgend einem andern Kaiser, sondern verbietet sie (Vgl. Anm. 1). Ebenso entscheidet gegen die Identificirung des Thiers in v. 8, mit einem der Häupter daß das Thier, welches die Hure trägt d. h. Rom zur Welthauptstadt macht (17, 3. 7), doch nur das Imperium als solches und nicht der wiedererstandene Nero sein kann, der vielmehr Rom zerstört (v. 16).

5) Die Deutung auf Nero, die ohnehin die Motive dieser apocalyptischen Combination ganz undurchsichtig macht, ist auch hier dadurch ausgeschlossen, daß der achte nicht als einer von den sieben, sondern als aus den sieben (nemlich von Vespasian) abstammend bezeichnet wird, worin für den Verfasser nicht etwa eine genealogische Notiz liegt (in welchem Fall allein mit Hilg., S. 433 ἐκ τοῦ ἕκτου zu fordern wäre), sondern die Hinweisung darauf, daß jener achte, welcher die Incarnation des Antichristenthums sein wird, schon als Abkömmling des neuen Kaiserhauses in seinem Gesichtskreise steht. Eine Erinnerung an diese richtige Deutung der Apocalypse hat sich noch in dem seltsamen Irrthum des Irenaeus erhalten, wonach dieselbe unter (statt: mit Beziehung auf) Domitian geschrieben sein soll. Ich will nicht mit Hilg., S. 432 darüber streiten, ob der Apocalyptiker eher einem Otho und Vitellius, als einem Titus eine kurze Regierung zuschreiben konnte, da schließlich die Kürze der Zeit, die dem siebenten Kaiser zugemessen, immer durch die Nähe des Endes überhaupt gefordert wird. Aber warum es eine „tolle Erwartung" sein soll, daß Domitian das Reich seines Vaters und Bruders durch die Statthalter der Provinzen stürzen werde, vorausgesetzt daß derselbe, wie der Apocalyptiker es ansieht, als das vollkommenste Organ der satanischen Macht und also mit ihren Kräften ausgerüstet auftritt, vermag ich doch nicht einzusehen. Hilg. sucht zwar darzuthun, daß das Jahr 68 für die Combination des Apocalyptikers eine günstigere politische Constellation darbot, vergißt aber, daß wer mit Factoren wie mit dem aus dem Todtenreich wiedererscheinenden Nero rechnet, kein Recht mehr hat, auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit zu pochen.

wicklung ihre Verwendung finden, sieht derselbe die Bürgschaft dafür, daß mit der höchsten Verwirklichung des antichristlichen Princips in dem dritten der Flavier das Ende kommen wird.

d) Wie einst der Fall Jerusalems das Signal zu der Endkatastrophe sein sollte (§. 33, b), so ist es jetzt, wo jener am Beginne der letzten Trübsalszeit steht, der Fall der Welthauptstadt [6]). Die Art, wie der Prophet sich denselben eintretend denkt, erhellt aus Cap. 17, wo dem Seher die Stadt bereits als verwüstete (ἐν ἐρήμῳ) gezeigt wird (v. 1—6). Domitian wird nemlich nicht durch natürliche Erbfolge zum Imperium gelangen, sondern, wie es vereinzelt in den Zeiten des Interregnums geschah, wird während der Regierung des siebenten Kaisers in allen Provinzen des römischen Reiches gleichzeitig eine Revolution losbrechen. Die durch die Hörner (13, 1. 17, 3) symbolisirten Statthalter werden sich selbstständig machen (v. 12); dann aber, wie durch ein Wunder einmüthig geworden, gemeinsam den letzten Flavier zum Kaiser ausrufen (v. 13) und, mit ihm nach Rom ziehend, die an dem siebenten Kaiser festhaltende Hauptstadt mit Feuer zerstören (v. 16. 17. Vgl. 18, 8). Mit dem Falle Roms ist aber keineswegs das antichristliche Imperium gefallen. Vielmehr nimmt nun der letzte Imperator, in welchem die ganze dämonische Natur des Thieres gleichsam incarnirt ist, im Bunde mit seinen zehn Thronhelfern erst recht den Kampf mit Christo und seinen Gläubigen auf (17, 14), wie er ja auch mit den beiden Propheten Israels kämpft und sie tödtet (11, 7) [7]). Ihnen entgegen zieht der schon 6, 2 zum Siege ausziehende Messias (19, 11—13. 15. 16) mit seinen himmlischen Heerschaaren (v. 14). So erscheint nun das Gericht des großen Herrentages (16, 14: ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἡ μεγάλη τοῦ θεοῦ. Vgl. §. 33, c. 40, d. 129, a) nach der typischen Analogie der Gottesgerichte, welche einst in den Siegen Jehovah's über die zum Kampf wider sein Volk versammelten Heidenvölker ergingen, unter dem Bilde einer großen Schlacht, vor deren Beginn ein

---

6) Wie Jerusalem durch die Ermordung des Herrn (11, 8), so hat Rom (17, 18. Vgl. v. 5. 9) durch die Ermordung seiner Zeugen (17, 6. 18, 20. 19, 2), durch die Verführung aller Völker zur Hurereisünde (§. 117, b) der Anbetung der Weltmacht (17, 2. 18, 3), die übrigens 14, 8 selbst als göttliches Zorngericht dargestellt wird (Vgl. §. 70, d), und durch zahllose andere Sünden (18, 5—7) den Untergang verwirkt und es soll das Blut aller ermordeten Frommen jetzt über ihr Haupt kommen, wie einst über Jerusalem und seine Häupter (18, 24. Vgl. Matth. 23, 35). Je näher dieses Gericht Gottes (18, 8. 20) bevorsteht, um so dringender werden die Christen aufgefordert, aus Rom zu fliehen (18, 4), wie einst aus Jerusalem (Matth. 24, 16). Schon 14, 8 erscheint der Fall Roms als der Anfang des Endes; 16, 19—21 wird er ausdrücklich in symbolischen Bildern (Vgl. 18, 21—24) als das letzte der vorläufigen Zorngerichte (§. 130, b) geschildert.

7) Dieser letzte Kampf ist bereits dadurch vorbereitet, daß in dem Gericht der sechsten Zornschale drei dämonische Geister, die vom Satan und den beiden Thieren ausgehen, die Könige der Erde außerhalb des Römerreichs verführt haben, sich zum entscheidenden Kampfe dieses Tages zu versammeln, indem ihnen der Weg zum großen Schlachtfelde durch Austrocknung des Euphrat gebahnt wird (16, 12—16). Völlig unrichtig hat man diese Könige des Ostens oft mit den zehn Statthaltern identificirt, dieselben erscheinen vielmehr 19, 19 sammt ihren Heeren mit dem Thiere, zu dem ja die zehn Hörner ohnehin gehören, verbündet zum letzten Kampf.

Engel die Vögel zum großen Leichenschmause auffordert (19, 17. 18), und eines ungeheuren Blutbades, in dem alle Mitstreiter des Thieres fallen (v. 21. Vgl. 14, 20)[8]). Damit ist die Macht des römischen Imperiums für immer vernichtet, die beiden Thiere werden in den Feuersee geworfen (v. 20).

§. 132. Die irdische und die himmlische Vollendung.

Nun beginnt das vollendete Reich Christi auf Erden, in welchem er mit seinen Treuen und den auferweckten Märtyrern herrscht, welches aber als irdisches eine begrenzte Dauer hat, weil der eine Zeit lang gefesselte Satan schließlich noch einmal gegen dasselbe losbricht, um dann für immer vernichtet zu werden. a) Dann erst tritt mit dem Weltuntergange das Weltgericht ein, zu dem alle Todten auferweckt werden, um entweder das ewige Leben zu erlangen oder dem zweiten Tode überantwortet zu werden. b) In der neuen Welt bricht das vollendete Gottesreich an mit der Erscheinung des neuen Jerusalem, mit der Heimführung der Gemeinde durch den Messias. c) Dort leben die Vollendeten ewig in fleckenloser Heiligkeit, in göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit, sie schauen das Angesicht Gottes, der selbst unter ihnen Wohnung macht. d)

a) Es liegt in der zeitgeschichtlichen Situation der Apocalypse, daß das Gericht, welches der wiederkehrende Christus bringt, sich auf die Weltmacht und ihren Helfershelfer beschränkt, weil in diesen beiden Organen des Satan sich damals die Gottesfeindschaft und das Antichristenthum concentrirt und personificirt hatte. Je mächtiger und schrecklicher sie aber dadurch für die Gegenwart geworden, desto ohnmächtiger müssen sie werden, sobald jene Organe einmal vernichtet; und daran schließt sich noch einmal die Hoffnung auf eine durch den Messias herbeizuführende irdische Verwirklichung des Gottesreichs. Mit dem Sturze der Weltmacht ist die Macht des Satan gebrochen, er wird gebunden und in den Abyssus verschlossen (20, 1—3). Damit ist aber Raum gemacht für die Herrschaft Christi auf Erden, und da seinen echten Jüngern verheißen ist, daß sie mit ihm herrschen sollen (3, 21. 2, 26. 5, 10. Vgl. §. 97, d), so muß jetzt entschieden werden, welche sich als echt bewährt haben, und die unter ihnen, welche als Märtyrer oder natürlichen Todes bereits gestorben sind, müssen auferweckt werden. Darum geht der irdischen Vollendung ein Gericht und eine erste Auferstehung vorher (20, 4—6) [1]). Im Anschluß an die jüdische Vorstellung von einer tausend-

8) Unter andern symbolischen Bildern erscheint das Gericht, welches Gott durch seinen Messias hält, wenn dieser mit scharfer Sichel die große Ernte hält (14, 14—16) oder die Kelter des Zornes Gottes tritt (v. 17—20. Vgl. 19, 15). Dieses Gericht ist wohl auch 6, 10 in Aussicht genommen, wo es sich um die Rache für das unschuldig vergossene Blut handelt. Dagegen ist 6, 17 bei dem Tage des großen Zorns wohl an das eigentliche Weltgericht (20, 11 ff. und dazu §. 132, b) gedacht, obwohl dort ausdrücklich der Zorn des Lammes (6, 16) mit erwähnt wird. Vgl. auch 11, 18 und dazu Gesch., S. 300.

1) Es ist die bei der Wiederkunft Christi verheißene Sichtung der Gläubigen

jährigen Dauer des (irdischen) Messiasreichs wird nun die irdische Vollendung, die als solche natürlich nur eine begrenzte Dauer haben kann, auf tausend Jahre angesetzt, ohne daß diese Zahl eine andre Bedeutung hätte, als alle schematische Zahlen der Apocalypse [2]). In diesem tausendjährigen Christusreich erfüllt sich nun die verheißene Vollendung der ATlichen Theokratie, in welcher zwar nicht das empirische, aber das wahre Israel (§. 130, c) sein ihm als Ideal vorgestecktes Ziel erreicht hat und ein königliches Priesterthum geworden ist (20, 6. Vgl. 1 Petr. 2, 9 und dazu §. 45, c), dessen idealen Mittelpunkt immer noch die geliebte Stadt (Jerusalem) bildet (v. 9). Und wie nach altprophetischer Vorstellung erst in der Vollendungszeit der Theokratie die Heidenvölker im Großen und Ganzen, durch die Anschauung des in Israel verwirklichten Heils angelockt, sich derselben anschließen werden (Vgl. 43, a), so bleiben immer noch die Nationen der Erde, soweit sie nicht im Heere der Weltmacht gegen die Gläubigen gestritten haben, das Object für das priesterliche und königliche Walten der Gläubigen (v. 6, vgl. 5, 10), wodurch ihnen das Heil vermittelt wird. Erst die Anschauung des vollendeten Heils wird sie zur Bekehrung treiben. Ebenso freilich bleiben auch die entferntesten derselben (Gog und Magog), die von dieser Einwirkung am wenigsten erreicht sind, Object für die Verführung durch den nach 1000 Jahren wieder entfesselten Satan (20, 7. 8). Ihr letzter Ansturm wider das Reich Christi, wie er auf Grund prophetischer Schilderungen (Vgl. Ezech. 38, 8—16) gedacht ist, wird durch ein unmittelbares Einschreiten Gottes vernichtet, Feuer fällt vom Himmel (Vgl. Ezech. 39, 6) und frißt sie (v. 9), ihr Anstifter wird nun selber dem ewigen Verderben überliefert (v. 10).

b) Durch die hier wieder auftauchende Hoffnung einer irdischen Voll-

---

(§. 33, c), welche hier mit den Farben von Dan. 7, 9 geschildert wird. Daher ist es ganz unzulässig, mit Gebh., S. 292 dem Richten das Herrschen zu substituiren. Allerdings bleibt nach dem Ausdruck unbestimmt, wer das Gericht hält; allein da die Märtyrer schon als solche bewährt erfunden, so wird es immer das Natürlichste sein, daß sie als diejenigen gedacht sind, welche entscheiden, wer von den übrigen inzwischen gestorbenen Christen, sowie von den Ueberlebenden, wie sie, bewährt erfunden ist. Dann sind eben in dem Relativsatz nicht bloß die im treuen Bekenntniß Verstorbenen (Vgl. 2. Aufl. u. Gebh. S. 294), sondern die Ueberlebenden mit gemeint, weshalb auch das doppelsinnige ἔζησαν folgt. Keinesfalls aber ist die Verwandlung der Ueberlebenden in die erste Auferstehung eingeschlossen zu denken (Gebh. S. 295), da ja die Vollendung eine irdische und also die Auferweckung dazu die Verstorbenen nur dem irdischen Leben zurückgeben kann (Vgl. Hebr. 11, 35). Geß, S. 584 freilich scheint die Auferstandenen zu Christo in den Himmel zu versetzen.

2) Es erhellt übrigens keineswegs, daß der wiederkehrende Christus selbst auf Erden Wohnung macht; nachdem er bei seiner Wiederkunft der Weissagung gemäß (Psalm 110, 1) alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt, herrscht er auf Erden durch seine Gläubigen. In einem früheren Gesicht tritt noch nach der Bekehrung Israels (11, 13) am Schlusse der großen Trübsalszeit (v. 2, vgl. mit 13, 5) unmittelbar das ewige Reich Gottes und seines Gesalbten ein (11, 15. Vgl. §. 103, b). Hier sondert sich, ähnlich wie in den älteren paulinischen Briefen (§. 99, c), das Reich des Messias von dem vollendeten Gottesreich (19, 6), nur daß bei Paulus unmittelbar mit der Unterwerfung aller Feinde die Reichsübergabe an den Vater erfolgt, während hier die Herrschaft Christi noch in der irdischen Gegenwart sich vollendet und eine bestimmte Zeitdauer einnimmt.

endung wird die hergebrachte Vorstellung des großen Herrentages in ihre verschiedenen Bestandtheile zerlegt. Das Gericht dieses Tages, wie es bei der Wiederkunft Christi erfolgte, hat nur dem Gottesreiche auf Erden den Sieg gebracht. Das Weltgericht aber, als definitive Entscheidung über das Schicksal aller Menschen, wie es ebenfalls mit dem Herrentage verbunden gedacht wird (Vgl. §. 131, d. Anm. 8), tritt nun erst am Ende des tausendjährigen Reiches ein und zwar, wie §. 126, b. 129, b, im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Weltuntergang (20, 11. Vgl. 21, 1), der zunächst alle dahinrafft, die Ueberlebenden so gut wie die zum irdischen Leben wieder auferweckten Genossen des tausendjährigen Reiches. Daraus entsteht die Vorstellung einer zweiten Auferstehung, wie sie 20, 5. 6 freilich nur indirect angedeutet ist, und diese ist eine allgemeine; denn alle Todten müssen vor den Richterstuhl Gottes treten (v. 12. 13). Eine Auferstehung im eigentlichen Sinne (d. h. eine Erweckung in himmlischer Leiblichkeit) erfahren aber auch hier, wie §. 99, b. 126, d. Anm. 7, natürlich nur die, welche zur letzten himmlischen Vollendung gelangen, die andern treten nur vor den Richterstuhl Gottes, um mit dem Tod und Hades selbst (v. 14) gleichsam einem potenzirten Tode (ὁ δεύτερος θάνατος) überantwortet zu werden (v. 15. Vgl. 2, 11. 20, 6). Dieser wird aber beschrieben als ein Antheil an dem Feuersee (21, 8. Vgl. 20, 14), der im Schwefel brennt (19, 20) und eine ruhelose Qual mit sich führt (14, 10. 11. Vgl. 19, 3. 20, 10), mit welchem (aus Gen. 19, 24 entlehnten) Bilde nicht etwa eine ewige Vernichtung (wie §. 126, b), sondern das qualvolle Ausgeschlossensein von der Seligkeit (21, 27. 22, 3. 15) bezeichnet werden soll, in welchem die Unseligkeit des bleibenden Todeszustandes empfunden wird (§. 34, d). Damit ist die definitive Vergeltung eingetreten, welche des Menschen Schicksal nach seinen Werken bestimmt, die in den Büchern des himmlischen Richters verzeichnet stehen (20, 12. 13. Vgl. 1 Petr. 1, 17. 2 Cor. 5, 10)[8].

c) Der Schauplatz der Endvollendung ist die neue Welt, die Gott nach dem Untergang der alten ins Dasein ruft (21, 1. 5. Vgl. §. 129, d). Wie im Hebräerbriefe (§. 126, d), erscheint das vollendete Gottesreich (1, 9) als

---

8) Zuweilen wird diese Vergeltung, weil die irdische und himmlische Vollendung noch nicht gesondert gedacht ist, auch unmittelbar an das Kommen Christi geknüpft (2, 23. 22, 12), oder doch, wie Matth. 10, 32, Christus als der genannt, welcher vor dem Richterthrone Gottes (20, 11) die Namen derer bezeichnet, welche des Lohnes würdig sind (3, 5). Immer müssen dem Sterbenden die Werke nachfolgen, um mit ihm vor Gericht zu treten und seine Rechtfertigung zu erwirken (14, 13), die hier selbstverständlich, wie bei Jacobus (§. 53, c), auf Grund des wirklichen Thatbestandes erfolgt. Auch hier wie überall wird diese Vergeltung gern schon im Ausdruck als äquivalente dargestellt (Vgl. §. 32, b). Die treuen Knechte empfangen den entsprechenden Lohn (11, 18. 22, 12), wie schon die Bewahrung vor den letzten Plagen darauf zurückgeführt wird, daß sie das Wort Christi bewahrt haben (3, 10). Dagegen trifft die Verderber das Verderben (11, 18), wie schon in den vorläufigen Gerichten Gottes nach diesem Maßstabe gemessen ist (13, 10. 16, 6), nur daß bei dem Vollmaß der Sünde das Strafmaß selbst verdoppelt werden kann (18, 6) und daß für die sündhaft genossene Lust das entsprechende Maß von Qual zugetheilt wird (v. 7). Dennoch gibt es auch in diesem Gericht zuletzt nur ein Entweder — Oder (§. 32, c. d). Entweder erlangt man das ewige Leben oder das ewige Verderben (17, 8. 11).

die heilige Stadt (22, 19. Vgl. 3, 12: ἡ πόλις τοῦ θεοῦ), das neue Jerusalem (21, 2. 10), und wenn der Seher dieselbe vom Himmel herabsteigen sieht, so liegt darin nur, daß ideeller Weise die Endvollendung bereits bei Gott fertig ist, lange ehe sie sich am Ende der Zeiten realisirt (§. 117, d). Damit ist auch die Gemeinde der letzten Vollendungszeit als das ideale Israel gekennzeichnet. Dieser Gesichtspunkt beherrscht die ganze Schilderung jener Gottesstadt, auf deren Thoren die Namen der zwölf Stammväter stehen (21, 12), wie die der zwölf Apostel auf ihren Fundamentsteinen (v. 14), und deren Maße nach 12 mal 1000 und 12 mal 12 bemessen sind (v. 16. 17)[4]). Aber nicht nur die Gläubigen Israels sind ihre Bürger, sondern auch die Heiden wandeln in ihrem Lichte (21, 24), und ihre sowie ihrer Könige Herrlichkeit muß dem vollendeten Gottesreich dienen (v. 24. 26). Auch sie genesen dort von der Todeskrankheit der Hoffnungslosigkeit, in der sie einst dahingingen (22, 2), während das gläubige Israel dort nur schaut, was es stets geglaubt hat[5]). Die Gemeinde, welche den Namen des neuen Jerusalem trägt (3, 12), ist nun die Braut des Messias (21, 9), mit welcher er in der Endvollendung seine Hochzeit d. h. seine vollendete Vereinigung feiert (19, 7. Vgl. §. 105, a. Anm. 2), bei der es an dem großen Hochzeitsmahle nicht fehlen wird (v. 9). Es ist sehr bemerkenswerth, daß in der irdischen Vollendung des Reiches Christi diese höchste Vereinigung noch nicht stattfindet.

d) Die Seligkeit der Vollendeten besteht im Gegensatz zu dem δεύτερος θάνατος zunächst in dem Leben im emphatischen Sinne (ζωή schlechthin, wie §. 40, d. 50, c), zu welchem sie in dem Buch des Lebens (21, 27 nach Dan. 12, 1) verzeichnet stehen, und welches sie, da es hier, wie überall (§. 65, d), das Correlat der Gerechtigkeit ist, zugleich mit der Anerkennung ihrer fleckenlosen Reinheit und Heiligkeit empfangen[6]). In Kraft dieser

4) Daß auch hier nicht an eine Wiederherstellung des jüdischen Wesens gedacht ist, zeigt 21, 22, wonach die Stadt keines Tempels bedarf. Aber auch hier, wie not. a, besteht die ganze Gemeinde aus Gottesknechten, die Gott priesterlich dienen (λατρεύειν: 7, 15. 22, 3. Vgl. §. 123, d) und seinen Namen tragen (22, 4); sie ist, was Israel sein sollte und nie im vollsten Sinne war, sein Eigenthumsvolk und sein Sohn (21, 3. 7). Die vollendete Gemeinde singt das Lied Mosis und des Messias (15, 3); denn die ATliche und NTliche Errettung des Gottesvolkes ist in ihrem Wesen eins, diese nur die Vollendung von jener.

5) Daraus folgt aber nicht, daß die Heiden selbst in der Endvollendung nur Christen zweiter Ordnung sind (Baur, S. 212. Schenkel, S. 104. 311), da nach 21, 27 auch ihre Namen im Lebensbuche stehen und sie also volles Bürgerrecht in der Gottesstadt haben müssen; auch die Unterscheidung der christianisirten Nationen von dem aus einzelnen Bekehrten bestehenden wahren Israel (Gebh., S. 317 f.) ist eine reine Erfindung, die nicht einmal etwas hilft, da auch nach Gebh. die Nationen schon im tausendjährigen Reiche bekehrt sind. An eine Bekehrung der Heiden im Jenseits (Vgl. Meßner, S. 375) kann ja doch nach dem Weltgericht und dem Eintritt der absoluten Vollendung nicht mehr gedacht werden, und da man nicht mit Lechler, S. 205 den Begriff der ἔθνη in den der zur Gottesstadt gehörigen Völker umdeuten darf, so wird hier nur die Theilnahme der Heiden an der Endvollendung mit den Farben der ATlichen Prophetie (Jesaj. 60, 3. 11. Psalm 72, 10) geschildert sein (Vgl. 15, 4 und schon 3, 9).

6) Bildlich dargestellt wird die Mittheilung der ζωή durch das Holz des Lebens, das,

vollendeten Heiligkeit leben die Genossen des himmlischen Jerusalem in der vollendeten Gottesgemeinschaft. Sie schauen Gottes Angesicht (22, 4. Vgl. §. 34, b. 99, b. 126, d). Gott selbst macht Wohnung in ihrer Mitte (21, 3. 7, 15. 22, 3), die Stadt bedarf keines Tempels, weil Gott und der Messias unmittelbar unter ihren Bürgern wohnt (21, 22), weil die ganze Stadt sein Tempel ist (7, 15), in welchem die Einzelnen als Pfeiler dastehen (3, 12). Eben darum ist an einen Gegensatz Himmels und der Erde, wie in der jetzigen Welt, in der neuen Welt nicht mehr zu denken. Wenn endlich überall zu der himmlischen Vollendung die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gerechnet wird (§. 50, c. 126, d), so wird dieselbe hier dargestellt unter dem Bilde des Morgensterns (2, 28) und der königlichen Würde (22, 5), welche die Vollendeten empfangen. Das ganze himmlische Jerusalem hat die *δόξα* Gottes (21, 11), die dadurch dargestellt wird, daß die ganze Stadt aus Gold, Edelstein und Perlen besteht (v. 18—21). Die Stadt bedarf keiner Sonne und keines Mondes, keiner Leuchte und keines Lichts, weil im Glanze der göttlichen Herrlichkeit dort ewiger Tag ist (21, 23. 25. 22, 5). Im Besitz dieser Herrlichkeit genießen sie eine ungetrübte Seligkeit, weil kein Leid und keine Noth sie mehr anrühren kann (21, 4. 7, 16. 17) [7]).

Siebentes Capitel.

Der Kampf der Gegenwart.

---

§. 133. Gott und sein Widersacher.

In dem urbildlichen Heiligthume des Himmels thront Jehova, der ewig lebendige, der heilige und allmächtige, der gerechte und herrliche, um-

---

wie einst der Lebensbaum im Paradiese (2, 7. Vgl. Gen. 2, 9), im neuen Jerusalem wächst (22, 2. 14. 19), durch das Wasser des Lebens, das vom Throne Gottes und des Messias ausströmend dort fließt (22, 1. Vgl. 21, 6. 22, 17) und zu dessen Quellen sie der Messias als ihr Hirte führt (7, 17), durch das verborgene Manna (2, 17), das die Kräfte ewigen Lebens spendet, durch den Kranz des Lebens (3, 11. 2, 10. Vgl. §. 57, d), den sie als Sieger (6, 2) davontragen. Dagegen wird ihre Heiligkeit dargestellt durch die weißen Kleider, mit welchen die Vollendeten angethan werden (Vgl. 19, 8), weil sie auf Erden ihre Kleider nicht befleckt haben und so dieser Anerkennung würdig sind (3, 4. 5. 4, 4) oder weil sie aus dem Kampf des Lebens siegreich hervorgegangen (6, 11. 7, 9), sowie durch den weißen Stein, der sie mit dem nur ihnen bekannten Namen als die vollendeten Gerechten bezeichnet (2, 17). Alle diese Bilder gehören zu der anschaulichen Darstellung der Endvollendung in der Vision, ohne daß dieselbe deshalb irgend wie sinnlicher gedacht ist (Vgl. Baur, S. 209), wie sonst im N. T.

7) Im Blicke auf diese Vollendung werden die treuen Christen selig gepriesen (1, 3. 14, 13. 16, 15. 19, 9. 22, 7. 14. Vgl. 20, 6). Alle Seligkeit derselben wird dem Sieger als sein bleibendes Besitzthum zu Theil werden (21, 7: κληρονομεῖν. Vgl. §. 34, a. 50, c. 126, a. Anm. 1), das, da derselbe im Zusammenhange damit als Gottes Sohn bezeichnet wird, auch als sein Erbtheil (§. 97; c. 124, a) gedacht werden kann.

geben von den Repräsentanten der Schöpfung und der Erlösung. a) Im weiteren Sinne gehören zu dieser urbildlichen Gottesgemeinde die unzählbaren Engelschaaren, die Gottes Diener in der Natur und Werkzeuge seiner Offenbarung sind. b) Als der Widersacher Gottes erscheint der Satan, der zuerst einen Theil der Engel verführt und bisher als Verführer die ganze Welt beherrscht hat, aber durch die Erhöhung des Messias principiell besiegt ist. c) Von da an bekämpft er theils durch Verfolgung, theils durch Verführung die Gottesgemeinde, bis der weltgeschichtliche Kampf zwischen Gott und dem Satan mit seiner völligen Vernichtung endet. d)

a) Wie im Hebräerbriefe (§. 120, a), so ist auch hier der Himmel die Wohnung Gottes (13, 6), oder in demselben das urbildliche Heiligthum (14, 17. 15, 5) mit seinem Brandopferaltar (6, 9. 14, 18) und Rauchaltar (8, 3. 9, 13), mit seinem Allerheiligsten und der Bundeslade darin (11, 19), in welchem zu Zeiten die unnahbare Herrlichkeit Jehovah's erscheint (15, 8), wie einst in der Stiftshütte (Levit. 16, 2). Nach einer etwas andern Vorstellung steht im Himmel der Thron Gottes (4, 2). Der auf dem Throne Sitzende ist überall Jehova, dessen Name mannigfach umschrieben wird (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*: 1, 8. 4, 8, vgl. 11, 17. 16, 5; *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*: 21, 6, vgl. 1, 8), der lebendige Gott (7, 2), gewöhnlich als der ewig lebendige bezeichnet (*ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*: 4, 9. 10. 10, 6. 15, 7). Wie Jesaj. 6, 3, wird ihm das Dreimalheilig gesungen (4, 8. Vgl. 6, 10: *ὁ δεσπότης, ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός*), und in gleichem Sinne heißt er der Alleinreine (*μόνος ὅσιος*), als welcher er sich in seinen gerechten Gerichten (16, 5. 7) und Rechtthaten (15, 3. 4) bewährt [1]). Seine Allmacht bezeichnet das Prädicat *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (4, 8. 11, 17. 15, 3. 16, 7. 19, 6. 21, 22. Vgl. *κύριος ἡμῶν*: 4, 11. 11, 15, *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*: 1, 8. 16, 14. 19, 15), seine Herrlichkeit wird durch die glänzende Schilderung seines Thrones versinnbildet (4, 3) und in den immer wiederkehrenden Doxologieen gefeiert (4, 11. 5, 13. 7, 12. 19, 1). In ATlicher Weise wird Gott wiederholt als der Schöpfer gepriesen (4, 11. 10, 6. 14, 7. 15, 3), wie er es auch ist, der die alte Welt neu umschafft (21, 5. 20, 11). Die ganze Schöpfung bringt ihm ihren Lobgesang (5, 13), und die vier Thiergestalten, welche als Repräsentanten

1) Es ist ganz gegen die Ausdrucksweise der Apocalypse, wenn man mit Hahn, S. 102 und Gebh., S. 28 (ὅσιος von der Achtung vor seiner heiligen Weltordnung) zwischen ἅγιος und ὅσιος begrifflich scheidet. Es bezeichnet beides ganz im ATlichen Sinne (§. 45, d. Anm. 6) die von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes. Vergeblich bemüht sich Ritschl II, S. 118 auch hier die Beziehung der Gerechtigkeit auf die Strafvergeltung, die 19, 2. 11 klar zu Tage liegt, abzuwehren. Denn wenn auch die δικαιώματα (15, 4) als der weitere Begriff die Herstellung des Rechts der Frommen (18, 20) einschließen, so sind dieselben doch eben nicht als „positive Heilserweisungen", sondern als Rechtthaten gedacht, in denen Gott die gerechte Vergeltung nach beiden Seiten übt. Die ἀληθιναὶ ὁδοὶ und κρίσεις (15, 3. 16, 7. 19, 2) sind aber nicht solche, die seinen Verheißungen und Drohungen entsprechen (Gebh., S. 29), sondern Handlungsweisen und Gerichte, wie sie sein sollen.

derselben seinen Thron umstehen (4, 6. 5, 6. 11. 7, 11) und allezeit zu seinem Lobe und Dienste bereit sind (4, 6—8), sagen Amen dazu (5, 14. 19, 4) oder singen ihm ihre Lobgesänge (4, 9). In ihnen bildet die Schöpfung selbst den ersten Kreis der urbildlichen Gottesgemeinde, die um seinen Thron versammelt steht. Aber höher als das Werk der Schöpfung steht das Werk der Errettung, welche Israel erfuhr und die Gemeinde der Gläubigen durch den Messias erfahren hat (15, 3), oder die Begründung der Gottesgemeinde, in welcher sich die Errettung verwirklicht. Ihre Repräsentanten sind die 24 Aeltesten, die auf 24 Thronen um den Thron Gottes sitzen (4, 4. 11, 16), in deren Zahl die Einheit der Alt- und NTlichen Gottesgemeinde (§. 130, c) in der Zusammenfügung der Zahl der Erzväter, welche den Grundstock jener, mit der Zahl der Apostel, welche den Grundstock dieser bilden, angeschaut ist [2]).

b) Wie im Hebräerbrief die Engelmyriaden in der himmlischen Gottesstadt wohnen (§. 120, b), so bilden hier die unzählbaren Scharen der Engel (5, 11. Vgl. Dan. 7, 10) den weiteren Kreis (7, 11) um die Thiere und die Aeltesten. Als Engel Gottes (3, 5. Vgl. 22, 6) heißen sie heilige (ἅγιοι: 14, 10. Vgl. §. 64, a. 127, d. Anm. 9), aber sie sind die Mitknechte der Knechte Gottes auf Erden (19, 10. 22, 9), die Gott als ihren Gott (7, 3. 12) anbeten auf ihren Angesichtern (7, 11) [3]). Sie erscheinen, wie im Hebräerbriefe, zunächst als Diener Gottes in der Natur, in welcher jedem sein eigener Bereich zugetheilt zu sein scheint, wie 16, 5 ein Engel der Wasser erwähnt wird [4]). Allein sie sind zugleich die Vermittler der göttlichen Wirk-

---

2) Sie werden bald vor (4, 4. 7, 11. 19, 4), bald nach den vier Thieren genannt (5, 6. 8. 11. 14, 3). Ihre weißen Kleider und goldenen Kränze (4, 4) qualificiren sie als die von der Sünde nicht befleckten Sieger, die aber vor Gott, der ihnen zum Siege verholfen, ihre Kränze niederwerfen, niederfallen und anbeten (4, 10. 11. 5, 14. 11, 16. 19, 4). Die Mitherrschaft der Gläubigen, die sich erst im tausendjährigen Reiche und im himmlischen Jerusalem (§. 132, a. d) verwirklicht, wird in diesem zweiten Kreise der urbildlichen Gottesgemeinde durch das Thronen derselben bereits als vollendet dargestellt. Wie im Hebräerbrief schon jetzt in der himmlischen Gottesstadt ideeller Weise die irdische Gemeinde und die Geister der vollendeten Gerechten des alten Bundes Gott umgeben (12, 23, vgl. §. 117, d), so bilden hier die 24 Aeltesten aus beiden Zeiten der Gottesgemeinde die idealen Repräsentanten derselben, in denen vor Gott ewig vollendet gedacht ist, was erst in der Zeit verwirklicht werden muß. Mit den 24 Priesterklassen (Gebh. S. 51) hat ihre Zahl nichts zu thun.

3) Wie bei Paulus (§. 104, a) und Petrus (§. 50, a. Anm. 2), so giebt es auch hier unter ihnen Stufenordnungen. So werden 8, 2 die sieben Throneugel erwähnt, die zunächst vor dem Angesichte Gottes stehen (Vgl. Tob. 12, 15). So nahe, besonders nach 5, 6, die Identificirung derselben mit den sieben Geistern Gottes zu liegen scheint, so verbietet doch 1, 4 dieselbe durchaus. Unter ihnen erscheint Michael, der bei Daniel (10, 13. 12, 1) der Schutzengel Israels ist (Vgl. Jud. v. 9), als Anführer des Engelheeres (12, 7). Auch sonst ist von starken Engeln die Rede (5, 2. 10, 1. 18, 21. Vgl. v. 1), womit wohl Engel höherer Ordnung gemeint sind, zumal sie 10, 1. 18, 1 mit Zügen geschildert sind, welche an die göttliche Herrlichkeit erinnern, andere Engel erscheinen 15, 6 in priesterlicher Tracht.

4) Wenn auch das Feuer, über welches 14, 18 ein Engel Macht hat, zunächst Symbol des göttlichen Zorngerichts ist, so ist doch die Anschauung entlehnt von der Vorstellung eines Feuerengels. Ebenso sind die vier Winde, welche die Engel an den vier

samkeit unter den Menschen. Wie sie die Gebete der Heiligen vor Gott bringen (8, 3—5), so vermitteln sie vielfach die göttlichen Offenbarungen, indem sie dem Propheten Gesichte zeigen (17, 1) und deuten (17, 7), oder die symbolischen Handlungen vollziehen, welche das Zukünftige darstellen (7, 2. 10, 2. 5. 18, 21)[5]). Auch erscheinen sie 14, 17—19 als solche, welche Christo das Gericht vollstrecken helfen, indem sie die Objecte desselben sammeln. Analog der danielischen Vorstellung von den Schutzengeln einzelner Völker (Vgl. Dan. 10, 13. 20) haben endlich die sieben Gemeinden, an welche die Briefe in Cap. 2. 3 gerichtet sind, ihre Schutzengel, die 1, 20 als Sterne dargestellt sind[6]).

c) Zu diesen Engeln muß einst auch der Satan (20, 2: ὁ διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς) gehört haben, der 12, 3. 13 als ein feuerfarbener (d. h. nach 2 Reg. 3, 22 LXX blutfarbener) großer Drache oder mit Anspielung an Gen. 3 als die alte Schlange (v. 9. 15. 20, 2) erscheint; denn er war auch, wie wohl indirect aus 12, 8 f. folgt, ursprünglich ein Himmelsbewohner, und wenn es v. 4 heißt, daß er ein Drittheil der Sterne des Himmels mit seinem Schweif fortfegte und auf die Erde warf, so kann dies nur darauf gehen, daß er einen Theil der Engel, die auch 1, 20 durch Sterne symbolisirt werden, zum Abfall von Gott verleitete, so daß sie nun als seine Engel bezeichnet werden (12, 7. 9)[7]). Wie Satan aber als die alte Schlange die ersten

---

Ecken der Erde festhalten (7, 1—3), zunächst Symbole der Plagen, die über die gottfeindliche Welt kommen sollen (§. 130, b), allein da diese meist von Naturwirkungen ausgehen, so liegt doch darin, daß die Engel die Werkzeuge sind, die diese herbeiführen und aufhalten (Vgl. die sieben Schalenengel 15, 1).

5) Es scheint sogar, wie bei Sacharja (1, 9. 13. 2, 3), ein bestimmter Engel vor Andern (1, 1. 22, 6) diesen Auftrag zu haben, der wohl meist gemeint ist, wenn die himmlische Stimme, die mit dem Propheten redet (10, 4. 8. 12, 10. 14, 13. 18, 4. 21, 3. 5), oder der Redende selbst (19, 9. 10. 21, 6) nicht näher bezeichnet wird. Daß aber dieser Engel die Personification der offenbarenden Thätigkeit Gottes oder Christi sei (Gebh., S. 41), ist eine Modernisirung der Vorstellung.

6) Allerdings werden sie nun in den Briefen ganz als Repräsentanten der Gemeinde betrachtet und angeredet, so daß sie fast zu idealen Gestalten werden, von denen man zweifeln kann, ob sie wirklich als außerhalb der Gemeinden existirend gedacht sind. Aber durch dieses Schwanken der Vorstellung zwischen einer wirklichen Gottesfamilie im Himmel und einer idealen Darstellung der irdischen Gottesgemeinde ist nur um so stärker ausgedrückt, daß auch die Engelgemeinde zu der urbildlichen Gottesgemeinde im Himmel gehört, wie die Engel denn auch noch im himmlischen Jerusalem d. h. in der vollendeten Gemeinde ihren Platz finden als Thorwächter (21, 12). Gebh., S. 59 hält auch diese Engel für Personificationen der Gemeindegeister, während Geß, S. 607 f. sie wieder zu Bischöfen macht.

7) Ein solcher Satansengel ist der vom Himmel gefallene Stern (9, 1), der die dämonische Heuschreckenplage aus dem Abgrund über die Erdbewohner losläßt und v. 11 ausdrücklich als der Engel des Abgrundes, Abaddon oder Apollyon bezeichnet wird. Ebendahin gehören die vier Engel, die am Euphrat gebunden sind und 9, 14 losgebunden werden, um die dämonische Reiterschaar anzuführen. Die Satansengel haben also hier, wie bei Paulus (2 Cor. 12, 7), Macht die Menschen zu plagen, soweit es Gott ihnen zuläßt, wodurch aber ihre Eigenthümlichkeit als Satansengel durchaus nicht aufgehoben wird, wie Gebh., S. 37 meint.

Menschen verführte, so verführt er die ganze Erde (12, 9. Vgl. 20, 8). Sein eigentliches Herrschaftsbereich ist das Heidenthum, in welchem er (13, 4) mit seinen Dämonen (9, 20) nach der aus Paulus uns bekannten jüdischen Vorstellung (Vgl. §. 70, c) angebetet wird. Als der Weltherrscher erscheint er 12, 3 mit sieben gekrönten Häuptern. Er ist also der alte Widersacher Gottes, der die Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden hindert. Als nun, um dasselbe dennoch endlich zu verwirklichen, der Messias geboren werden sollte, hat der Satan sich sofort aufgemacht, ihn zu verschlingen; dieser ist aber zu Gott entrückt und dadurch für immer seiner Macht entronnen (v. 4. 5). Wie in den Evangelien schon der Messias als der Sieger über den Satan erscheint (§. 23), so hat er hier durch seine Erhöhung, die aber nur die Folge seines freiwilligen Todes war, den Sieg über ihn gewonnen (3, 21. 5, 5) und seine Macht gebrochen. Principiell ist damit bereits der Sieg erfochten und das Reich Gottes und seines Messias geworden (12, 10), weil in der Erhöhung des Messias die Bürgschaft für die Vollendung des Gottesreiches liegt [8]).

d) Damit ist aber seine Wirksamkeit noch keineswegs vernichtet. Vielmehr gerade weil er auf die Erde geworfen, hat er dort noch auf kurze Zeit die Macht, seinen Zorn an den Menschen auszulassen (12, 9. 12) [9]). Er ist, wie bei Petrus (§. 46, d. Anm. 6), der Verfolger der Christengemeinde (v. 13—16); daher heißen die ungläubigen Juden, welche die Christen verfolgen, Satans Synagoge (2, 9), er hat durch sie die Gläubigen ins Gefängniß geworfen (v. 10), und wo solche Verfolgung stattfindet, da hat er seinen Thron aufgeschlagen (v. 13). Aber auch durch Verführung wirkt er; denn die falschen Propheten, welche die Gottestiefen erkannt zu haben vorgeben, haben in Wahrheit Satans Tiefen erkannt (v. 24). Insbesondere aber tritt er als der eigentliche Gegner der Gottesgemeinde auf, indem er die beiden Thiere (§. 131) wider dieselbe ausrüstet. Dem ersten Thiere hat er seine durch die zehn Hörner (12, 3) dargestellte Macht gegeben (13, 2. 4), dem zweiten Thiere seine Wunderkraft, durch welche es die Erdbewohner verführt (13, 14) [10]). So erscheint das große eschatologische Drama, welches das apocalyptische Zukunftsbild schildert, als der letzte Kampf zwischen den

---

8) Wenn der Teufel in diesem Zusammenhange als der Ankläger der Menschen (Vgl. Hiob 1. 2. Sachrj. 3) bezeichnet wird, so liegt darin der Gedanke, daß durch die Aufhebung der Sündenschuld, welche ihm das Recht sie zu verklagen gab, in dem Tode Christi der Teufel jedes Anrecht an die Menschen und damit jede Macht über sie principiell verloren hat (Vgl. Col. 2, 15 und dazu §. 104, b; Hebr. 2, 14 und dazu §. 122, d). Dies wird 12, 7—9 so dargestellt, daß das Engelheer unter seinem Fürsten Michael wider den Teufel mit seinen Engeln gekämpft und diese aus dem Himmel geworfen hat (Vgl. v. 10).

9) Der eigentlich ihm fortan bestimmte Wohnsitz ist freilich der Abgrund (ἄβυσσος, vgl. Luc. 8, 31), woher die höllischen Plagen kommen (9, 1. 2) und die Werkzeuge des Satan aufsteigen (11, 7. 17, 8), wohin er darum auch 20, 1—3 eingesperrt wird. Doch hat er einstweilen noch Macht, von dort aus auf der Erde zu wirken. Insbesondere ist die Wüste die Behausung der Dämonen und der unreinen Geister (18, 2. Vgl. §. 23, b), weshalb auch die Satansengel (9, 14) jenseits der Wüste am Euphrat gebunden liegen.

10) Ebenso sind es drei unreine Geister (πνεύματα δαιμονίων), die von ihm und den beiden Thieren ausgehen, durch welche er die Könige der Erde zum letzten Kampf wider den Messias aufregt (16, 13. 14).

beiden obersten Mächten, zwischen Gott und dem Satan. Erst nach der Fesselung und Einsperrung des Satan kann das irdische Reich des Messias beginnen (20, 1—3) und erst, nachdem er nach seiner letzten Befreiung (v. 7. 8) für immer unschädlich gemacht und seiner Strafe überantwortet ist (v. 10), die himmlische Vollendung. Hierin liegt kein manichäischer Dualismus, wie Baur, S. 229 meint, sondern nur die tiefste Erfassung des Erlösungswerks als der definitiven Vernichtung der Macht, von welcher alle Sünde in der Menschenwelt stammt. Derjenige aber, durch welchen Gott diesen Kampf wider den Satan siegreich hinausführt, ist sein Messias.

§. 134. Der Messias.

Der Messias hat durch sein unschuldiges und geduldiges Leiden die Menschen von der Schuldbefleckung gereinigt und von der Herrschaft des Satan befreit. a) In Folge seines Sieges über den Tod ist er zu gottgleicher Weltherrschaft erhoben worden. b) Die göttliche Herrlichkeit des Messias stellt sich dar in dem Flammenblick der göttlichen Allwissenheit und den Symbolen der weltdurchwaltenden Allgegenwart, er wird von aller Creatur angebetet und gepriesen. c) Er ist aber auch ein uranfängliches Wesen, das vor aller Creatur da war. d)

a) Der Apocalyptiker geht von der Anschauung des geschichtlichen Lebens Jesu aus [1]), er hebt seine Abstammung aus Juda hervor (5, 5. Vgl. Hebr. 7, 14), aber um mit Beziehung auf Gen. 49, 9 ihn als den Messias zu qualificiren; ebenso seine Herkunft aus dem Geschlechte Davids (§. 19, a) mit Beziehung auf Jesaj. 11, 1. 10 (5, 5. 22, 16). Vor Allem aber ist charakteristisch, daß die stehende Anschauungsform, unter welcher hier Jesus erscheint, das Bild des Lämmleins ist (*ἀρνίον*: 29 Mal), und zwar des geschlachteten (5, 6. 12. 13, 8. Vgl. 7, 14) [2]). Hieraus erhellt, daß sein

1) Am häufigsten wird Christus noch mit seinem geschichtlichen Personnamen genannt (Ἰησοῦς: 1, 9. 12, 17. 14, 12. 17, 6. 19, 10. 20, 4. 22, 16. 20. 21), wie im Hebräerbrief (§. 118, a. Anm. 1). Nur in der Ueberschrift und Adresse findet sich Ἰησοῦς Χριστός (1, 1.2. 5) und in der Beschreibung des tausendjährigen Reiches, wo noch der Appellativsinn des Namens anklingt, ὁ Χριστός (20, 4. 6). In dem Schlußsegen findet sich ὁ κύριος Ἰησοῦς (22, 21. Vgl. v. 20: κύριε Ἰησοῦ). Vgl. 12, 5, wo er als das Kind der ATlichen Theokratie erscheint.

2) Aus dem absichtlich gewählten Diminutivum (Vgl. Schenkel, S. 304) erhellt, daß dabei nicht an das Passahlamm zu denken ist, wie Reuß I, S. 477 meint, sondern an den Messias, der nach Jesaj. 53, 7 still und geduldig, wie ein Lamm, zur Schlachtbank geht (Vgl. auch Jerem. 11, 19. §. 38, d. 49, a). Dies setzt aber eine lebendige Anschauung von seinem unschuldigen und geduldigen Leiden voraus, wie wir sie außer bei Petrus nur noch im Hebräerbriefe fanden (§. 119, b. Anm. 5). Ritschl II, S. 181 findet hier eine Combination des Passahlamms mit dem Bundesopfer (wegen 7, 14) und versetzt wegen 5, 9 sogar den Opferact in den Himmel (S. 184 f.); Gebh., S. 120 giebt wenigstens eine Combination mit Jes. 53 zu, hält aber doch (neben anderem) vorzugsweise den Typus des Passahlamms fest, aus dem er auch das ἀγοράζειν hauptsächlich erklären will (S. 122). Allein wenn auch die hohepriesterliche Erscheinung Christi, wie

Leiden und Sterben die Grundlage seines messianischen Werkes ist, wie er denn auch gleich dem messianischen Hohenpriester des Hebräerbriefs (§. 119) von vornherein im priesterlichen Schmucke auftritt (1, 13). Wenn die Christen ihre Kleider gewaschen und rein gemacht haben im Blute des Lammes (7, 14. 22, 14), so ist dieses, wie bei Petrus (§. 49, c. 127, c. Anm. 7) und im Hebräerbrief (§. 123, a), als das Reinigungsmittel gedacht, welches die Befleckung der Sündenschuld von ihnen nimmt, aber mit der Heiligung (Gebh., S. 123) nichts zu thun hat. Wenn diese Reinigung zugleich als eine Lösung von den Sünden bezeichnet wird (lies: *λύσαντι*), so ist das von Christo in seinem freiwilligen Tode aus Liebe für die Menschen (1, 5. Vgl. 3, 9) vergossene Blut, wie in der Lehre Jesu (§. 22, c. Vgl. die *ἀπολύτρωσις* bei Paulus und im Hebräerbrief §. 80, c. 122, c), als das Lösegeld vorgestellt, um welches die Menschen aus der Schuldhaft, in die die Sünde sie gebracht, losgekauft sind. Damit sind sie aber freilich auch zugleich ähnlich wie bei Petrus (§. 49, d) losgekauft aus der Knechtschaft des Satan (Vgl. §. 133, c. Anm. 8), unter welcher alle Erdbewohner stehen (5, 9. 14, 3), so daß die Erkauften nun Gott und dem Lamme angehören, wie eine gottgeweihte Erstlingsgarbe (14, 4), und ein Reich bilden, in welchem sie Gott priesterlich dienen (1, 6) [3].

b) In Folge des Sieges, den der aus dem Tode wieder lebendig Gewordene (1, 18. 2, 8) errungen [4]), hat sich Christus zu dem Vater auf seinen Thron gesetzt (3, 21. Vgl. 7, 17. 12, 5), der nun der Thron Gottes und des Lammes (22, 1. 3) ist, und ist damit zur gottgleichen Herrscherstellung (§. 19, c) erhoben, die auch hier als Hauptmoment in dem Messiasbilde nicht fehlen kann. Nun ist er der Gesalbte Gottes, der mit Gott die Herrschaft über sein Reich theilt (11, 15. 12, 10), der Sohn Gottes (2, 18), der ihn in ausschließlichem Sinne seinen Vater nennt (1, 6. 2, 27. 3, 5. 21. 14, 1), der Heilige, der es in der That und Wahrheit ist (3, 7: *ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός*. Vgl. 19, 11: *ὁ ἀληθινός*), der die Schlüssel Davids hat und also die Vollgewalt über das messianische Reich (3, 7 nach Jesaj. 22,

---

die schuldtilgende Wirkung seines Blutes (s. o.) ein Opfer voraussetzt, so ist doch nirgends auf eine bestimmte Art eines solchen hingedeutet. Auch Biedermann, S. 285 giebt wenigstens die primäre Beziehung auf Jes. 53 zu.

3) Der Sieg Christi über den Teufel, welcher die Gottesherrschaft auf Erden begründet (12, 9. 10. Vgl. §. 23, c), ist zwar durch seine Erhöhung vollendet, aber doch in seinem Tode eigentlich gewonnen, weshalb der 5, 5 angekündigte Sieger v. 6 als geschlachtetes Lamm erscheint. Um seines Blutes willen, das sie von der Herrschaft des Satan losgekauft hat, vermögen jetzt die Gläubigen den Satan, der immer aufs Neue darum kämpft, seine Herrschaft über sie zu gewinnen (§. 138, d), zu besiegen (12, 11: ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου).

4) Seltsamer Weise schließt Schenkel, S. 305 daraus, daß die Auferweckung nicht ausdrücklich erwähnt wird (obwohl dieselbe nach 1, 10 bereits an der κυριακὴ ἡμέρα gefeiert zu werden scheint), daß dieselbe nicht wie bei Paulus als göttliche Machtwirkung gedacht sei. Aber schon daß er 1, 5 πρωτότοκος τῶν νεκρῶν heißt (Vgl. Col. 1, 18), zeigt ja klar, daß er nicht anders, wie alle Todten, von Gott zu unvergänglichem Leben auferweckt ist. Nur daß er, der zuerst die unbesieglichen Hadespforten (Vgl. Matth. 16, 18) durchbrochen, nunmehr die Schlüssel des Todes und des Hades hat d. h. auch andre aus der Macht des Todes befreien kann (1, 18).

22). Als solcher ist er der Herr der Gläubigen (11, 8. 14, 13. 22, 20. 21) und sie seine Knechte (1, 1. 2, 20), die seinen Namen tragen (14, 1. 3, 12); er wandelt inmitten der goldenen Leuchter, welche die Gemeinden darstellen (1, 13. 2, 1), und hat ihre Sterne in seiner Hand (1, 16. 20. 2, 1). Aber er ist zugleich, weil er den Thron Gottes theilt, auch der Herr schlechthin, der über alle Könige und Herren erhaben ist (1, 5. 17, 14. 19, 16), und erscheint selbst im königlichen Schmuck der Diademe (19, 12). Mit der Herrschaft hat er nach Psalm 2, 9 das Gericht über die Heiden empfangen (2, 27. 12, 5. 19, 15); daher hat er ein zweischneidiges Schwert im Munde (1, 16. 2, 12. 16. 19, 15) und Füße von glühendem Erz (1, 15. 2, 18). Endlich wird er als der danielische Menschensohn (§. 16, d) wiederkommen (1, 13. 14, 14), indem er als der helle Morgenstern aufgeht, welcher den Tag der Endvollendung heraufführt (22, 16. Vgl. 2 Petr. 1, 19 und dazu §. 127, b).

c) Obwohl Jesus nach 2, 27 (Vgl. 5, 12) seine messianische Herrschaft von Gott empfangen hat, wie wir es auch sonst im urapostolischen Lehrtropus hervorgehoben fanden (§. 39, c. 50, a. 120, d), so tritt doch in der Apocalypse stärker als irgendwo hervor, daß er diese gottgleiche Würdestellung kraft seines gottgleichen Wesens hat. Zwar wird die Umschreibung des Jehovanamens (§. 133, a) nicht direct auf ihn übertragen, und daß der neue (3, 12), unergründliche (19, 12) Name, den er empfängt, der Jehovaname sei (Vgl. Baur, S. 215), ist ganz unwahrscheinlich. Allein die Herrlichkeit, die er mit seiner Erhöhung nach allgemein NTlicher Lehre empfängt und die hier unter dem Bilde des Sonnenglanzes erscheint (1, 16), ist so sehr die unmittelbar göttliche, daß der Prophet bei ihrem Erscheinen wie todt niederfällt (v. 17), da kein Sterblicher die Herrlichkeit Gottes schauen kann. Wie Gott allein im A. T. die Herzen und Nieren prüft (Psalm 7, 10), so wird dieses Prädicat Christo beigelegt (2, 23. Vgl. 1 Cor. 4, 5) und dieser herzenkündende Scharfblick dadurch dargestellt, daß seine Augen sind wie Feuerflammen (1, 14. 2, 18. 19, 12). Er hat die sieben Geister Gottes (3, 1), mit welchen er allsehend d. h. allwissend die Welt durchwaltet, weil er in ihnen, die nach Sachrj. 4, 10 in die ganze Erde ausgesandt sind (5, 6), selbst als allgegenwärtig erscheint. Die Engel Gottes selbst sind seine Engel (1, 1. 22, 16. 1, 16. 20. Vgl. §. 19, d). Die vier Thiere und die 24 Aeltesten fallen vor ihm nieder, wie vor Gott selbst (5, 8. 14), was hier um so bedeutungsvoller ist, als von den Engeln ausdrücklich die *προσκύνησις* als ein specifisches Prärogativ Gottes abgelehnt wird (19, 10. 22, 9). Wie sie ihn nicht anders als Gott selbst (7, 12) preisen (5, 12. 13), so hat auch die Apocalypse Doxologieen auf Christus (1, 6. 7, 10. Vgl. §. 76, b. 127, c), und im tausendjährigen Reiche wird ihm, wie Gott selbst, priesterlich gedient (20, 6).

d) Von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief zum Rückschluß von der göttlichen Herrlichkeit Christi auf sein ursprünglich göttliches Wesen geführt wurden (§. 79. 118), findet sich in der Apocalypse keine Spur. Dennoch steht die Thatsache, daß der Messias ein ursprünglich göttliches Wesen sei, von vornherein fest. Schon daß er 1, 14 wie der Alte der Tage (Dan. 7, 9) mit weißen Haaren erscheint, deutet auf seinen Ursprung lange vor der irdischen Erscheinung hin; wenn er aber 1, 17. 2, 8 als der erste und der letzte bezeichnet wird, so weist das ebenso auf seine Ewigkeit hin, wie die Bezeichnungen Gottes als des A und O, des Anfangs

und des Endes, in deren Mitte es Christus sich beilegt (22, 13), wie Geß, S. 572 mit Recht gegen Gebh., S. 85 geltend macht. Ausdrücklich wird Christus endlich 3, 14 die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ genannt. Dieser Ausdruck bezeichnet ihn freilich nicht als das Princip der Schöpfung (Beyschlag, S. 131 f.), die ja hier gerade als Gottes Schöpfung erscheint, sondern nach Prov. 8, 22 als den, der früher da war als die ganze Schöpfung, ohne daß er damit dieser gleichgestellt wird, wie Schenkel, S. 312 will (Vgl. Col. 1, 15 und dazu §. 103, a. Anm. 1)[5]). Die Fassung dieser Aussagen als bloßer Titulaturen (Baur, S. 215), die nur äußerlich auf Christum übertragen seien, sofern sich an ihn die große eschatologische Erwartung knüpft (S. 218), ist für ein aus dem A. T. erwachsenes Gottesbewußtsein undenkbar[6]).

§. 135. Die Heiligen.

Die Heiligen sind gottesfürchtige Knechte Gottes, welche die aus der Sinnesänderung hervorgegangenen Werke thun und die durch Christum ver-

5) Für die Erklärung vom Princip der Schöpfung (Vgl. auch Geß, S. 575) macht Gebh., S. 97 die Wortbedeutung geltend, als ob nicht κτίσις oft genug den Inbegriff des Geschaffenen bezeichnete (Vgl. Marc. 16, 15. Röm. 1, 25. 8, 19. 22). Auch beziehen beide wieder (Geß, S. 587. Gebh., S. 101) fälschlich den Namen, welchen der zum letzten Kampfe ausziehende Christus trägt (19, 13: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), auf sein vorweltliches Sein, wie Beyschlag, S. 132, auf die alexandrinische Logoslehre. Derselbe bezeichnet ihn aber auch nicht als den Mittler der göttlichen Offenbarung (Lechler, S. 200), sondern der Function gemäß, bei welcher er denselben trägt, als den Vollstrecker des göttlichen (richterlichen) Willens, sofern nach ATlicher Anschauung (Hebr. 4, 12) das Wort Gottes als lebendiges unmittelbar vollstreckt, was es verkündet. Biedermann, S. 235 findet in diesem Namen, den er mit dem in 3, 12 identificirt, Christum als die Thatoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit bezeichnet und meint, daß er als solcher auch der verwirklichte Grund und Endzweck der Weltschöpfung (3, 14. 22, 13) heiße, obwohl diese Combination doch nirgend angedeutet. Ebenso unmotivirt ist es, mit Gebh., S. 82 f. 108 aus dem ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπῳ 1, 13. 14, 14 ein ursprünglich göttliches Wesen in Menschengestalt oder mit Geß, S. 576 aus dem Sohnesnamen die Wesensgleichheit mit Gott zu folgern.

6) Daß Christus seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit erst durch Gott empfangen (Biedermann, S. 235. Schenkel, S. 311), beweist sowenig, daß es mit den Aussagen über sein ursprünglich göttliches Wesen „nicht ernstlich gemeint sei", daß diese vielmehr allein das Räthsel jener erklären. Ein Widerspruch mit der auf Grund seines ursprünglich göttlichen Wesens ihm verliehenen gottgleichen Machtherrlichkeit scheint nur darin zu liegen, daß der erhöhte Christus 2, 7. 3, 2. 12 Gott seinen Gott nennt, und dies ist in der That wohl nur zu erklären, wenn das in der Erinnerung eines Augenzeugen lebende Bild des auf Erden Wandelnden sich ihm unwillkürlich auf den Erhöhten überträgt. Die Auffassung aber der in unserm Buche vorausgesetzten Präexistenz als einer idealen, die doch der Apocalyptiker selbst von einer realen nicht unterscheiden soll (Beyschlag, S. 137), kann dadurch nicht begründet werden, daß, wenn die Theokratie den Messias gebiert (12, 5), er in ihr längst embryonisch vorhanden gewesen sein muß (S. 138). Denn daß dieses Vorherdasein kein anderes ist, als das in der Prophetie gegebene, ist ebenso klar, wie daß dasselbe ein reales Dasein der Person, von welcher die Prophetie redet, nicht nur nicht ausschließt, sondern vorauszusetzen sehr nahe legt.

kündeten Gebote Gottes erfüllen. a) Die Grundvoraussetzung dafür aber ist der Glaube an Jesum als den Messias, durch dessen Bewährung im Gehorsam gegen sein Wort, in der Geduld und Treue bis zum Tode man allein im Kampfe wider den Satan den Sieg gewinnt. b) Dennoch ist es die Gnade Gottes und Christi allein, die zum Heile führt, aber die mit der Berufung gegebene Bestimmung zum ewigen Leben ist keine unwiderrufliche. c) Das Hauptmittel, durch welches die Heiligen zur Heilsvollendung zubereitet werden, ist die Prophetie mit ihrem Trost und ihrer Ermahnung. d)

a) Die Mitglieder der NTlichen Gottesgemeinde sind, wie alle wahren Israeliten (z. B. Moses: 15, 3 und die Propheten: 10, 7. 11, 18), Gottes Knechte (δοῦλοι θεοῦ: 7, 3. 19, 2. 5. 22, 3. 6), die seinen Namen fürchten (11, 18. Vgl. 19, 5)[1]), ihn preisen (15, 4) und ihm die Ehre geben (11, 13. 14, 7. 16, 9. 19, 7), wie bei Petrus (§. 45, c); als Glieder seines Eigenthumsvolks (§. 130, c), die seinen Namen tragen (14, 1. 3, 12), heißen sie aber in unserem Buche stehend die Heiligen (οἱ ἅγιοι: 5, 8. 8, 3. 4 und sehr häufig). Ihre Rechtthaten (δικαιώματα, wie 15, 4) bilden das hochzeitliche Kleid, in dem sie einst zur vollendeten Gemeinschaft mit dem Messias eingeführt werden (19, 8), daher müssen sie immermehr Gerechtigkeit üben und sich heiligen (22, 11), damit ihre Werke vollkommen seien im Urtheile Gottes (3, 2: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ)[2]). Diese Werke sind aber keineswegs äußere Leistungen. Nur durch die schon von Christo (§. 21) verlangte Sinnesänderung (μετάνοια) können die Nichtchristen sich von ihren sündhaften Werken abwenden (9, 20. 21. 16, 11) und Gott die Ehre geben (16, 9). Ebenso können die Christen, wenn sie im sittlichen Streben nachgelassen (2, 5. 3, 3. 19) oder sich zur Unsittlichkeit haben verführen lassen (2, 16. 21. 22), nur durch sie zu den Gott wohlgefälligen Werken gelangen[3]). Das Thun dieser Werke ist nichts anderes als das Bewahren

---

1) Da 19, 5 nach richtiger Lesart οἱ φοβ. αὐτόν Apposition zu οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ist, so ist es völlig unzulässig, auf die einzige Stelle 11, 18, die offenbar durch Psalm 115, 13 bedingt, die Ansicht zu gründen, daß die Heidenchristen speciell mit diesem an das Proselytenthum erinnernden Namen bezeichnet seien, wie Gebh., S. 165 f. will.

2) Nach der Symbolik der Apocalypse ist der sittliche Wandel des Menschen als die äußere Darstellung seiner Frömmigkeit sein Kleid, woraus offenbar nicht folgt, daß den Werken in ihrer Loslösung vom Subject an sich ein höherer Werth beigelegt wird (Baur, S. 226), sondern das grade Gegentheil. Der Mensch geht nackt, wenn es ihm an dem sittlichen Wandel fehlt (3, 18), und jedermann sieht die Blöße seiner Unfrömmigkeit (16, 15). Er befleckt seine Kleider durch die Sünde (3, 4), welche auch 22, 11 im Gegensatz zur Heiligkeit der Christen als Schmutz erscheint, und reinigt sich von der Schuldbefleckung, welche die Sünde auf seinem Gewande zurückläßt, durch das Blut Christi (7, 14). Es ist eine neue Wendung dieser Symbolik, wenn die göttliche Anerkennung der menschlichen Gerechtigkeit (§. 65, c) als das Kleid dargestellt wird, welches die Gerechten empfangen (19, 8. Vgl. §. 132, d. Anm. 6).

3) Zu diesen Werken, in denen sich die Sinnesänderung zeigt, wird der Missionseifer (3, 8) gerechnet, wie der Dienst der Liebe (2, 4. 5. 19) an den christlichen Brüdern (1, 9. 6, 11. 19, 10. 22, 9), die zugleich die Brüder der himmlischen Gottesfamilie (§. 133, b) sind (12, 10). In diesen Werken beweist sich die schon von Christo (§. 20, b)

(τηρεῖν) der Gebote Gottes (12, 17. 14, 12.), das identisch ist mit dem Bewahren der Werke Christi (2, 26) oder seines Wortes (3, 8. 10), wie es die Leser überliefert empfangen haben (3, 3) oder wie sie es in diesem Buche lesen (1, 3. 22, 7. 9). Es kann dabei also nicht an die Werke des mosaischen Gesetzes gedacht sein, deren unterschiedslose Erfüllung ja ohnehin mit dem Falle des Tempels unmöglich ward, sondern nur an das durch Christum verkündete Gesetz (Vgl. §. 52, a). Nach 5, 8. 8, 3. 4 sind ja die Gebete der Heiligen das wahre Rauchopfer, wie sie selbst die rechte Erstlingsgarbe (14, 4)[4].

b) Die Erfüllung des durch Christum verkündigten Gotteswillens setzt, wie §. 52, d, den Glauben an Jesum (14, 12) voraus, d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sei und als solcher den Willen Gottes verkündigt hat. Darum muß die Bewahrung seines Wortes Hand in Hand gehn mit dem Bekenntniß seines Namens (3, 8). Auch hier ist also der Glaube die Grundbedingung der Heilserlangung, und daß derselbe als solche nicht häufiger geltend gemacht wird, liegt daran, daß die Paränese unseres Buches von der Anschauung beherrscht wird, daß die ganze noch bevorstehende Entwicklung ein Kampf des Satan und seiner Werkzeuge wider

---

geforderte Wachsamkeit (3, 2. 16, 15) und das wahre Gott wohlgefällige Leben (3, 1. Vgl. 2 Petr. 1, 8), ihr Mangel ist ein Zeichen der Lauheit und falscher Einbildung bei geistlicher Armuth (3, 15—17). Wie in den Evangelien (§. 29, a), kann das Thun dieser Werke auch bezeichnet werden als die Nachfolge Christi, die in jungfräulicher Reinheit von Fleischessünden (was weder mit Köstlin, S. 493 von der Virginität im eigentlichen Sinne, noch mit Gebh., S. 267 von der sittlichen Makellosigkeit im allgemeinsten Sinne genommen werden darf) und in fleckenloser Wahrhaftigkeit besteht (14, 4. 5), oder als Hören auf seine Stimme, wodurch man sich seiner Wirksamkeit öffnet (3, 20).

4) Daraus folgt denn freilich, daß der Apocalyptiker nicht von den aus allen Völkern gewonnenen Gläubigen (§. 130, c) die Annahme des Gesetzes gefordert haben kann, wenn sie dem wahren Israel einverleibt werden wollten. Dies konnte er nur thun, wenn er zu dem ganzen bereits völlig gesetzesfreien Leben der heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens (Vgl. §. 105, d), an die er schreibt, in die schärfste Opposition trat. Nun aber bekämpft er nur eine bestimmte Richtung in ihnen (die Nicolaiten 2, 6. 15), welche sich als der aus dem zweiten Petrusbrief uns bekannte (§. 128, d) ethnisirende Libertinismus kundgibt. Dieser wurde durch falsche Apostel (2, 2) und besonders durch eine Prophetin ausgebreitet (v. 20), welche denselben bereits, wie dort erst befürchtet ward, auf eine sich für tiefe Weisheit ausgebende Irrlehre stützte (v. 24. Vgl. §. 131, b). Hierin den Paulinismus zu erblicken (Vgl. Baur, S. 244), der in Kleinasien nicht eine vereinzelte Richtung, sondern die alleinherrschende war, ist schon darum ganz unmöglich, weil es sich dabei wesentlich um die Hurerei und das Essen des Götzenopferfleisches handelte (2, 14. 20). Jene hat Paulus ebenso bekämpft (§. 95, a) und dieses, obwohl er es an sich für ein Adiaphoron hielt (§. 93, c), doch aufs entschiedenste verboten, wo es, wie bei der Theilnahme an den Götzenopfermahlzeiten, sich mit einer laxen, seelengefährlichen Betheiligung an heidnischem Wesen verband. Der Apocalyptiker steht auf dem Standpunkt des Apostelconcils (§. 43, c), das diesen Genuß, freilich zunächst nur um der Synagoge willen, völlig verbot, wenn er auch mit der Urgemeinde, wie die Schwachen in den paulinischen Gemeinden (§. 93, c), denselben auch an sich für bedenklich achten mochte; aber er sagt ausdrücklich, daß Christus außer den dort geforderten Stücken den Gemeinden keine andere Gesetzeslast auferlege (2, 24).

die Gemeinde ist (§. 133, d). Demgemäß ist die Hauptaufgabe der Heiligen, in diesem Kampfe zu siegen (2, 7. 11. 17. 3, 5. 12. 21. 15, 2. 21, 7), indem sie einerseits der Versuchung zur Sünde gegenüber die Werke Christi bewahren (2, 26) oder festhalten an der bisherigen Erfüllung seines Wortes (2, 25. 3, 11) und indem sie andererseits der Versuchung zum Abfall (vom Glauben) gegenüber den Glauben an Jesum bewahren (14, 12) und nicht verleugnen (2, 13), oder seinen Namen festhalten (2, 13), immer aufs Neue bezeugen (12, 11) und nicht verleugnen (3, 8)[5]). Diese zwiefache Glaubensbewährung ist in der Situation unseres Buches die specifische Bedingung der Heilsvollendung. Insbesondere aber bewährt sich der Glaube in der Geduld (§. 30, a), wenn die Werkzeuge des Satan die treuen Zeugen, welche Jesum als den Messias bekennen (17, 6. Vgl. 2, 13. 11, 3), mit Verfolgung und Tod bedrohen (13, 10. 14, 12. Vgl. 2, 19). Da gilt es geduldig zu tragen, was man um des Namens Christi willen leiden muß (2, 3) und selbst den Tod[6]) nicht zu scheuen (2, 10. 12, 11) um des Zeugnisses Jesu willen, das man besitzt (6, 9. 20, 4). Diese Geduld wird ausdrücklich zu den Werken gerechnet (2, 2. 3. 19), welche das Wort Christi fordert, ja dieses Wort ist wesentlich ein Wort von der Geduld (3, 10), als deren Vorbild 1, 9 Jesus selbst gedacht zu sein scheint.

c) Ist durch den freiwilligen Tod Christi und seine gottgewirkte Erhöhung die Menschheit von der Schuld der Sünde und der Macht des Satan befreit (§. 134, a), so müssen die, welche als Sieger vor dem Throne Gottes stehen, bekennen, daß sie die messianische Errettung (*σωτηρία*) dem Gott, der sich ihnen als i h r Gott (7, 10. 12. 4, 11. 19, 6. Vgl. 21, 3. 7) gnädig erwiesen hat (Vgl. §. 83, a. 124, a), und dem Lamme (7, 10. Vgl. v. 14) verdanken, so daß sie ein Gotteswerk ist (12, 10. 19, 1). Wissen sich doch selbst die seligen Märtyrer nur im Blute des Lammes rein geworden (7, 14). Indem der Verfasser sich den paulinischen Eingangs- und Schlußsegen (§. 75, d) aneignet, bekennt er, daß Gnade und Heil von Gott, von den sieben Geistern Gottes und von Christo herkommt (1, 4. 5), und wünscht den Lesern das Geleit der Gnade Christi (22, 21). Christus ist es, der sie vor den schwersten Prüfungen bewahrt (3, 10), der ihrer geistlichen Bedürf-

5) Sofern der Glaube an die Messianität Jesu nach §. 134, b den Glauben an seine Wiederkunft einschließt, wie sie das in diesem Buche dem Propheten gewordene Zeugniß Jesu verkündet (19, 10), kann dieser Glaube als der Besitz der μαρτυρία Ἰησοῦ bezeichnet werden (12, 17. Vgl. 6, 9), da dieselbe verloren geht, sobald man an ihrer Wahrheit zu zweifeln beginnt. Auf Grund völlig nichts beweisender Erwägungen will Gebh., S. 158 f. nach Baur, S. 224 πίστις überall „Treue" übersetzen. Die Parallele zum Festhalten des Namens Jesu (2, 13) kann nur das Nichtverleugnen des Glaubens sein, weil dieser eben ein Glaube an die Messianität Jesu ist, die man durch das Festhalten an seinem Würdenamen bekennt (§. 40, c). In 2, 19 aber steht der Liebe ihre Bewährung in der διακονία ebenso gegenüber, wie dem Glauben seine Bewährung in der Geduld, und grade wie hier von der Liebe, wird 13, 10 von der Geduld, 14, 12 von dem Bewahren der Gebote Gottes zum Glauben fortgeschritten, in dem alles dieses seinen letzten Grund hat.

6) Nach dem Zusammenhange von 14, 13 mit v. 12 scheint auch das ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ, wie in den Thessalonicherbriefen (§. 62, c. Anm. 4), nur ganz allgemein das Sterben in dem Glauben an den Herrn zu bezeichnen.

tigkeit abhilft, welcher Art sie auch sei (v. 18), der sie zurechtweist und erzieht, wenn sie der Sinnesänderung bedürfen (v. 19), der mit denen, welche seine Stimme hören und sich seiner Wirksamkeit öffnen, in die innigste persönliche Gemeinschaft tritt (v. 20). Es kann nicht klarer ausgedrückt werden, daß die Beschaffung dessen, was zum Heile gehört, ganz und gar ein Werk Christi ist. Darum ist endlich auch das ewige Leben, das der Christ am Ziele gewinnt (§. 132, d), ein Geschenk Gottes, das ganz umsonst ertheilt wird (21, 6. 22, 17). Ja, es scheint, als ob diese Gabe bereits durch ewige göttliche Vorherbestimmung verliehen wäre, da die Aufzeichnung im Lebensbuche (21, 27) bereits vor der Weltschöpfung erfolgt ist (13, 8. 17, 8). Aber da der Name eines jeden wieder im Lebensbuche gelöscht werden kann (3, 5) und beim Gerichte erst noch nachgesehen wird, welche Namen darin stehen geblieben (20, 12. 15), so involvirt jene Bestimmung keinen unwiderruflichen göttlichen Rathschluß, der über dem Einzelnen waltet, sondern führt nur die Erwählung der Christen auf den ewigen Heilsrathschluß zurück [7]).

d) Um die Heiligen in der Geduld und Treue zu stärken, ist ihnen das Wort der Prophetie gegeben. Indem dieselbe einerseits verkündet, was in der nächsten Zukunft geschehen soll, stärkt sie die Ueberzeugung, daß der, dessen Ankunft nahe bevorsteht, der Messias ist, und tröstet über die Leiden der Gegenwart, indem sie mit dem Gericht über die Gottesfeinde (10, 11) ihr nahes Ende in Aussicht stellt. Indem sie aber die Forderungen Jesu den Gemeinden übermittelt und Verheißungen für die Treuen, wie Drohungen für die Abtrünnigen hinzufügt, schärft sie den Eifer, im Gehorsam gegen Christi Wort den Glauben zu bewähren [8]). Die letzte Quelle der Prophetie kann natürlich nur Gott selbst sein. Es ist das Geheimniß seines Rathschlusses, das er den Propheten, seinen Knechten, verkündet hat (v. 7: *εὐηγγέλισεν*), und die immer neue Bußmahnung mit ihrem verheißenden Hintergrund heißt ein ewiges Evangelium (14, 6). Gott hat aber die Offenbarung der zukünftigen Dinge zunächst Christo übergeben, von dem die Weissagung dieses Buches herrührt (1, 1) [9]), und dieser kann dem Propheten nur zeigen,

---

7) Wenn die Christen κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοί heißen (17, 14), so folgt schon aus der Voranstellung der Berufung (§. 128, b. Anm. 3), daß noch beide Begriffe wie bei Petrus (§. 45, b. Anm. 2) gefaßt sind, und 19, 9 zeigt, daß die Berufung auch hier als Bestimmung zur Heilsvollendung gedacht ist. Vgl. dagegen die völlig nichtigen Einwendungen von Gebh., S. 153 f.

8) Daher sind die Worte der Prophetie dieses Buches zu hören (1, 3) und zu bewahren (22, 7. 9. Vgl. not. a) im Blick auf die Nähe des Zeitpunkts, wo sich entscheiden muß, ob seine Verheißungen an den Lesern desselben sich erfüllen werden oder nicht. Die Worte des Propheten bezeugen ja Gottes Wort (1, 2. 9. Vgl. 6, 9), sie sind selbst wahrhaftige und glaubwürdige Worte Gottes (19, 9. 21, 5. 22, 6), die als solche erfüllt werden müssen (17, 17. Vgl. 10, 7), und Gott droht zu strafen alle, die ihnen etwas hinzusetzen oder abthun (22, 18. 19).

9) Das geschlachtete Lamm, d. h. der Messias, sofern er in Folge seines Sieges (5, 5) das Werkzeug zur Erfüllung der göttlichen Verheißungen geworden, war allein würdig, die Siegel des Zukunftsbuches, in welchem die Rathschlüsse Gottes verzeichnet stehen, zu lösen (v. 9), und er hat es gethan schon in seinen eschatologischen Weissagungen (§. 33, b. Vgl. §. 130, b) und offenbart dieselben jetzt dem Propheten, seinem Knechte, in Gesichten

was er selbst geschaut; die Oeffnung des Zukunftsbuchs ist nur die bildliche Darstellung der Wahrheit, daß der Messias, der das Heilswerk vollbracht, selbst in das Geheimniß der göttlichen Rathschlüsse hineingeschaut hat. Von dem aber, was er dort geschaut, ist er der treue und echte Zeuge (1, 5. 3, 14. Vgl. 22, 20). Der Inhalt der Offenbarung heißt darum das Zeugniß Jesu (ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ: 1, 2. 9. 12, 17. 19, 10. 20, 4 und dazu Anm. 5. Vgl. 6, 9). Nach der Stelle 19, 10 ist aber das Zeugniß Jesu, das die Propheten haben, der Geist der Weissagung, d. h. es ist ihnen durch den prophetischen Geist vermittelt. Indem der Prophet bezeugt, was Jesus in der Vision den Gemeinden sagen ließ (Cap. 2. 3), redet dieser Geist zu den Gemeinden (2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22), und auch sonst, wenn der Prophet den Gemeinden die Weissagung in Ermahnung und Trost auslegt, redet der Geist durch ihn (14, 13. 22, 17) und nicht etwa als selbstständiges Wesen Christo gegenüber, wie Gebh. S. 139 will. Der Prophet ist *ἐν πνεύματι*, wenn er die Bilder der Zukunft schaut (1, 10. 4, 2. 17, 3. 21, 10), Gott selbst heißt 22, 6 der Gott der Prophetengeister; aber es ist hier wohl nur der Eine Geist der Prophetie in seinen mannigfaltigen Erweisungen angeschaut als von ihm ausgehend, wie sich nach Sacharj. 3, 9. 4, 10 der Eine Geist Gottes als siebenfaltiger objectivirt in den sieben Geistern, die vor Gottes Thron stehen als brennende Fackeln (4, 5), d. h. als Organe der Erleuchtung und Offenbarung[10]).

(1, 1), damit dieser, was er so geschaut, den Gemeinden bezeuge (22, 16. 1, 2), ähnlich wie die beiden prophetischen Zeugen 11, 3. 7.

10) Wenn 1, 4 alle Gnade und alles Heil neben Gott auch von seinen Geistern hergeleitet wird (woraus Geß, S. 569. Gebh. S. 139 auf die Persönlichkeit des Geistes schließen!), so erhellt aus dieser Wirksamkeit des Geistes in der Prophetie, die den Heiligen dazu verhilft, die Bedingung der Heilsvollendung zu erfüllen, wie dieses gemeint ist. Allerdings ist 5, 6 der siebenfaltige Geist Gottes, den auch 3, 1 Christus hat (§. 134, c), als die die Welt durchwaltende göttliche Allwissenheit gedacht; aber auf dem Gebiete der Erlösung hat er seine eigenthümliche Bedeutung als Offenbarungsmittler und in dem Menschen erscheint er ausschließlich als Princip der Prophetie. Dagegen ist für die Annahme, daß er hier und sonst das Princip des übernatürlichen Lebens überhaupt und des christlichen Lebens insbesondere sei, von Gebh., S. 136. 142 auch nicht die Spur eines Beweises beigebracht, und auch die Hineindeutung einer innerlich richtenden und strafenden Wirksamkeit des Geistes in 4, 5 nur wegen der Parallelisirung mit Joh. 16, 8 ff. (S. 375) unternommen. Das πνευματικῶς (11, 8) bezeichnet wohl, daß der Geist der Prophetie, der die Stadt nicht nach ihrem empirischen Namen, sondern nach ihrem Wesen, das sie durch den Mord des Messias angenommen hat, bezeichnet, ihr diesen Namen gibt. Mit dem Geistesleben des Menschen hat dieser Ausdruck nichts zu thun. Der νοῦς ist vielmehr der höhere geistige Sinn, welcher zum Verständniß der vielfach räthselhaften Prophetie befähigt (13, 18. 17, 9. Vgl. Luc. 24, 45).

Vierter Abschnitt.
Die geschichtlichen Bücher.

Achtes Capitel.
Der Messias der Juden und das Heil der Heidenwelt.

---

§. 136. Die judenchristlichen Evangelien.

Das Marcusevangelium erweist mit deutlicher Rücksichtnahme auf die schwersten Bedenken dagegen aus der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Werk und Schicksal seine Messianität. a) In kunstvollerer, mehr schriftgelehrter Weise sucht der erste Evangelist den Beweis zu führen, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias sei. b) Wenn der erste Evangelist noch stärker als Marcus die conservative Stellung Jesu zum Gesetz reproducirt, so hat er doch keineswegs eine bleibende Gültigkeit desselben im judaistischen Sinne gefordert. c) Und während schon Marcus in seiner Fassung der Aussprüche Jesu Raum zu schaffen sucht für die Anerkennung der Heidenmission, hat der erste Evangelist ausdrücklich gezeigt, wie das von Jesu den Juden bestimmte Heil durch ihre Schuld von ihnen genommen und den Heiden gegeben wurde. d)

a) Wie schon die älteste Ueberlieferung über das Marcusevangelium (bei Euseb. hist. III, 39) berichtet, daß es aus den Lehrvorträgen des Petrus entstanden sei, die ohne Zweifel die Gründung und Stärkung des Glaubens an die Messianität Jesu bezweckten, so kündigt sich auch das Evangelium selbst als die frohe Botschaft von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, an (1, 1) d. h. von dem Erwählten der göttlichen Liebe, der zum Messias bestimmt ist (Vgl. 14, 61). Es zeigt daher in seinem Eingange, wie Johannes demselben durch seine Bußtaufe den Weg bereitet und selbst auf den Kommenden hingewiesen habe (1, 4—8), und führt dann sofort Jesum selbst als den in der Taufe gesalbten, von Gott selbst als den Sohn der Liebe bezeugten und in der Versuchung durch den Satan bewährten Messias

ein (v. 9—13)[1]). Jesus beginnt seine messianische Wirksamkeit mit der Verkündigung von dem mit der Erfüllung der Zeit nahenden Gottesreich (v. 14. 15) und beweist sich, ganz wie in der Predigt des Petrus (Act. 10, 38), sofort durch Krankenheilungen und besonders durch seine Austreibungen der Dämonen, die ihn als den Messias erkennen und fürchten (1, 24. 34. 3, 11. 12. 5, 7), als den verheißenen Heilbringer[2]). So klar er seinen messianischen Beruf in der Vollmacht zur Sündenvergebung (2, 10) und zur Einführung einer neuen Sabbathobservanz (v. 28), sowie in immer steigenden Machtthaten offenbart, so muß er doch selbst bei den erwählten Zwölfen vielfach über Mangel an Verständniß klagen (4, 13. 6, 52. 7, 18. 8, 17—21), bis Petrus ihn in ihrem Namen als den Messias bekennt (8, 29). Von nun an beginnt Jesus durch die immer wiederholte Hinweisung auf das dem Messias bestimmte Todesgeschick (8, 31. 9, 12. 31. 10, 33. 34. 38) die Jünger auf seinen Tod vorzubereiten, indem er die Weissagung seiner Auferstehung hinzufügt und zuletzt das Räthsel dieses Todes mit einem Wort über seine Heilsbedeutung löst (10, 45). Gleichzeitig beginnt die Verkündigung seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (8, 38), die sofort in der Verklärungsscene (9, 2—8) ihre göttliche Bestätigung im Sinne von 2 Petr. 1, 16—18 (§. 127, b) empfängt. Endlich zieht er, vom Volke selbst als der Messias begrüßt (10, 47. 48), in Jerusalem ein (11, 9. 10), erklärt sich vor den Hierarchen offen für den geliebten Sohn Gottes (12, 6) und verkündet den Jüngern in der ausführlichsten Rede, die Marcus aufgenommen, seine Wiederkunft (Cap. 13), die vollenden sollte, was seine irdische Wirksamkeit noch unvollendet gelassen. Mit voller Klarheit über die Nähe seines Todes (14, 8. 21) schreitet er zum letzten Mahle mit seinen Jüngern, bei dem er den

1) Während das älteste apostolische Evangelium noch vorzugsweise bei den Specialitäten der Versuchung in der Wüste verweilte, hebt Marcus mit Bezug auf die aus ihm bekannte Erzählung nur hervor, wie der Geist, mit dem er zu seinem Messiasberuf ausgerüstet, ihn sofort, also zur nothwendigsten Vorbereitung darauf, in die Wüste getrieben habe, und daß er nach der Versuchung dort von Engeln bedient, also von Gott selbst als der in der Prüfung bewährte Sohn, an dem er fortdauernd sein Wohlgefallen habe, bezeugt sei. Eine Parallelisirung mit dem ersten Adam (Baur, S. 302) ist durch die malerische Charakterisirung der menschenleeren Wüste (1, 13: ἦν μετὰ τῶν θηρίων), in welcher Gott ihm seine Engel zur Dienstleistung senden mußte, keineswegs indicirt.

2) Daß unser Evangelium und nicht das Lucasevangelium, wie Baur, S. 328 meint, unter allen Heilwundern Jesu besonders die Dämonenaustreibungen hervorhebe, habe ich schon in den Studien und Kritiken (1861. S. 651. 653. Vgl. S. 709 f.) nachgewiesen. Auch hat natürlich das Auftreten der Dämonen hier auf jüdischem Gebiete mit ihrer Herrschaft über die Heidenwelt nichts zu thun, sondern abgesehen davon, daß diese Erzählungen dem Marcus in den eigenthümlichen Zuständen und Zufällen der Dämonischen den reichsten Stoff zu malerisch schildernden Ausführungen boten, sieht er in diesen Heilungen nicht anders, als Jesus selbst (§. 23, c), eine Besiegung des Widersachers Gottes, durch welche dem Gottesreich auf Erden Bahn gemacht wird. Daher erscheinen auch bei ihm diese Dämonenaustreibungen neben der Verkündigung geradezu als die zweite Seite seiner messianischen Wirksamkeit (1, 39. Vgl. 6, 7) neben seiner Lehrwirksamkeit, in der er sofort sich als den Bevollmächtigten Gottes im Gegensatze zu den Schriftgelehrten erweist (1, 22. 27), aber bald genug das Geheimniß des Gottesreichs nur einem engeren Kreise von Empfänglichen mittheilen kann (4, 11).

neuen Bund stiftet (v. 24), und bekennt sich vor Gericht zu seiner Messiaswürde (15, 2) unter Berufung auf seine Erhöhung und Wiederkunft (14, 62). Bei seinem Tode zerreißt der Vorhang des Allerheiligsten (15, 38), wodurch im Sinne von §. 123, d sein messianisches Werk vollendet ist, und der heidnische Centurio selbst erkennt ihn in dem lebenskräftigen Triumphruf, mit dem er verscheidet, als Gottessohn (v. 39). Das Evangelium schließt mit der Botschaft von der Auferstehung und den bevorstehenden Erscheinungen des Auferstandenen (16, 6. 7), welche die Perspective auf die höchste Beglaubigung seiner Messianität im Sinne von §. 39, a öffnet. Erhellt also aus dem Marcusevangelium, daß Jesus sich während seines irdischen Lebens bereits als den Messias in Wort und That erwiesen, daß er Alles, was dem Glauben an ihn den schwersten Anstoß bereitete (§. 38, c), als göttliche Bestimmung zum Voraus erwiesen und in seiner Bedeutung aufgedeckt, daß er endlich die mit seiner Wiederkunft sich vollendende messianische Erhöhung vorausgesagt habe, so ist doch dieser Nachweis in ihm noch in echt epischer Weise durch ganz objective Darstellung seines Lebens geführt[3]).

b) Wie unser erstes Evangelium eine Erweiterung und kunstvollere Ausgestaltung des von dem zweiten ihm dargebotenen Lebensbildes Jesu ist, so hat es auch die lehrhafte Tendenz desselben directer und in reflectirterer Weise verfolgt. Es beginnt damit, Jesum, der von seiner messianischen Würde (ὁ Χριστός: 2, 4) den Beinamen Χριστός führt (1, 16. 27, 17. 22. Ἰησοῦς Χριστός: 1, 1. 18. Vgl. Marc. 1, 1), durch den Stammbaum seines Adoptivvaters Joseph und die Geschichte von dessen Eheschließung als den legitimen Erben des davidischen Königshauses darzustellen, in welchem die ganze gottgeordnete Geschichte dieses Hauses sich abschließen mußte (1, 17). Schon in der Geburts- und Kindheitsgeschichte dieses Königs der Juden (2, 2), welche unser Evangelium der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (Marc. 1, 1) voranschickt, wird überall die Erfüllung der messianischen Weissagung nachgewiesen

3) Nur an der Spitze des Evang. steht eine Reflexion darüber, daß das Auftreten des Vorläufers bereits genau der Weissagung entsprach (1, 2. 3). Im Uebrigen wird lediglich aus Worten Jesu dargethan, wie er das, was dem Glauben an ihn den schwersten Anstoß bereitete, sein Leiden, das dem des Täufers ähnlich werden mußte (9, 12. 13), seine Verwerfung durch die Hierarchie (12, 10. 11), seine Gefangennehmung (14, 49), ja selbst seinen Verrath durch einen der Jünger (14, 21) und die Zerstreuung aller andern (14, 27) als von der Weissagung bereits in Aussicht genommen vorhergesagt habe (Vgl. noch 4, 12. 7, 6. 7). Es erhellt aber auch sonst, daß dieser erste Versuch, ein Lebensbild Jesu zu geben, noch keineswegs ausschließlich von der lehrhaften Tendenz beherrscht und aus ihr allein zu erklären ist, sodaß man mit Volkmar darin ein Lehrgedicht sehen dürfte. Die farbenreichen Detailausführungen einzelner Erzählungen, die anschaulichen Schilderungen der Wirksamkeit Christi unter den Volksmassen, die sorgfältige Darstellung der allmählichen Steigerung in der Opposition der herrschenden Parteien, wie der allmählichen Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen im Volke, vor Allem die eingehende Darlegung der Bildung und fortschreitenden Heranbildung des Jüngerkreises haben mit jener lehrhaften Tendenz kaum irgend etwas zu thun. Die ganze, nach einzelnen in der pragmatischen Entwicklung der Geschichte liegenden Hauptpunkten disponirte Anlage des Evangeliums zeigt deutlich, daß, wenn auch die lehrhafte Bedeutung dieser Geschichte das Motiv seiner Composition war, dieselbe doch durchweg von dem lebensvollen Interesse an den überlieferten Stoffen als solchen getragen ist.

(1, 23. 2, 5. 6. 15. 17. 18. 23). Wo dann Jesus selbst, wie bei Marcus, als Prediger des Himmelreichs und als Arzt der Kranken auftritt (4, 23), da wird hier in seinem Auftreten als Lehrer (4, 14—16), wovon Cap. 5—7 ein Beispiel gibt, wie in seiner Heilthätigkeit, die Cap. 8. 9 schildert, die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen (8, 17)[4]. In der Leidensgeschichte wird bei dem messianischen Einzuge (21, 4. 5. 16), bei dem Schicksal des Verräthers (27, 9. 10) und indirect wenigstens bei der Darstellung der Kreuzigungsgeschichte (27, 34. 39—43) die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen. Endlich erscheint in der galiläischen Abschiedsscene Jesus als der erhöhte Messias, der das messianische Weltregiment empfangen hat (28, 16—18). Zeigt sich so schon in der ganzen Anlage des ersten Evangeliums und in der Durchführung seines lehrhaften Zweckes der schriftgelehrte Charakter seines Verfassers, so erhellt derselbe auch aus seinem Verständniß hebräischer Namen (1, 21. 23. 2, 23) sowie daraus, daß, während in der von ihm gebrauchten griechischen Uebertragung der apostolischen Quelle die ATlichen Citate Jesu in der Gestalt des LXX-Textes in den Mund gelegt waren (§. 74, b), die von ihm gebrachten pragmatischen Nachweisungen von der Erfüllung ATlicher Weissagungen, die er in derselben Form gelegentlich auch den handelnden Personen in den Mund zu legen pflegt (1, 22. 13, 14), überwiegend nach dem Urtext gegeben (2, 6. 13, 14. 15. 21, 5) und oft der Art sind, daß er von den LXX. aus gar nicht darauf kommen konnte (2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—21. 27, 9. 10)[5].

c) Wenn der für Heidenchristen schreibende Marcus die principielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz, welche die apostolische Ueberlieferung besaß (Vgl. §. 24, a), nicht aufnahm, so hat er doch Aussprüche genug, aus denen hervorgeht, daß Jesus das ATliche Gesetz anerkannt hat (1, 44. 2, 25. 26. 7, 9—13. 10, 3—7. 19. 12, 29—31), wie denn er ge-

4) Die künstliche Deutung der Stelle Jesaj. 53, 4 auf die Heilwunder Jesu zeigt am klarsten, wie wenig die apostolische Zeit im A. T. directe Weissagungen derselben fand, auf Grund derer man solche in Strauß'scher Weise hätte erdichten können. Trifft auch hier sein Lehren und Wirken bei den herrschenden Parteien auf Opposition, beim Volk auf Unempfänglichkeit, so wird sein Verhalten gegen jene (12, 17—21), wie gegen diese (13, 14. 15. 13, 35) als in der Weissagung vorgesehen dargestellt. Noch stärker als im Marcusevangelium wird überall seine Verkündigung als das Evangelium vom Reiche (4, 23. 9, 35. 24, 14. Vgl. besonders die vielen Parabeln vom Himmelreiche) bezeichnet, das ihn als den Gründer und Gesetzgeber dieses Reiches qualificirt. Insbesondere aber zeigt 16, 18. 19, wie Jesus die thatsächliche Verwirklichung des Gottesreichs in der unter der Leitung des Petrus zu gründenden ἐκκλησία in Aussicht genommen und die wichtigsten Ordnungen für dieselbe festgestellt hat (17, 24—27. 18, 15—20).

5) Trotzdem kennt und benutzt er auch die LXX. (2, 18. 4, 15. 16. 12, 18—21. 21, 16), ja auf das Citat 13, 35 (Vgl. auch 13, 14. 15) wäre er ohne sie schwerlich gekommen. Im Uebrigen ist seine Anführung und Interpretationsweise eben so frei (27, 9. 10. 13, 35) und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang (2, 15. 18. 23), wie bei Paulus und im Hebräerbriefe (§. 74, b. c. 116, c). Wie bei Petrus (§. 38, b. 49, a. Vgl. §. 134, a. Anm. 2), ist Jesus der jesajanische Gottesknecht (8, 17. 12, 18). Ueberhaupt sehen wir auch hier wieder am häufigsten Jesaja und die Psalmen benutzt (Vgl. §. 74, a. 130, c. Anm. 3), demnächst Sacharja und Jeremia, vereinzelt Micha und Hosea. Die Citate werden als Prophetenwort (2, 23. 13, 35. 21, 4. Vgl. 2, 5: γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου), nicht selten mit Nennung des Namens angeführt (διὰ Ἠσαΐου: 4, 14. 8, 17.

rade als selbstverständlich voraussetzt, daß Jesus das Passah in gesetzlicher Weise feiern werde (14, 12) und gefeiert hat (v. 26). Nur daß die apostolische Quelle bei den Anhängern Jesu die stricte Befolgung des Sabbathgebots voraussetzte (Matth. 24, 20), ließ er mit Rücksicht auf seine gesetzesfreien heidenchristlichen Leser fort (13, 18), und seine Deutung des Wortes vom Abbrechen des Tempels (15, 29), die er 14, 58 andeutet, erklärt offenbar die messianische Gemeinde im Sinne des Petrus (§. 45, a) als den neuen Tempel, der nicht mit Händen gemacht ist. Geflissentlicher als Marcus hat der erste Evangelist, der für Judenchristen, resp. für Juden schrieb, durch Mittheilung der Bergrede die conservative Stellung Jesu zum ATlichen Gesetz hervorgehoben. Daß er dieselbe aber im Sinne einer bleibenden Geltung des mosaischen Gesetzes stärker urgirt habe als die apostolische Quelle, läßt sich nicht erweisen. Vielmehr liebt er es, hervorzuheben, wie Jesus in altprophetischer Weise (§. 24, c) die barmherzige Liebe höher gewerthet habe als das Opfer (9, 13. 12, 7. Vgl. Marc. 12, 33) und seine Person über das Heiligthum des alten Bundes gestellt (12, 6). In seiner Fassung der Rede 15, 11—20 tritt eine Antithese gegen die ATlichen Speise- und Reinigungsgesetze hervor, die in der älteren Darstellung bei Marcus noch nicht liegt. Das Thun, nach welchem der wiederkehrende Christus richten wird (16, 27), ist nach dem Zusammenhang die Bewährung seiner Nachfolge in der Selbstverleugnung und der Selbstaufopferung (v. 24. 25). Die Gebote, welche der erhöhte Christus seinen Bekennern zu halten befiehlt (28, 20), sind nicht mehr die mosaischen, sondern seine eigenen (Vgl. §. 52, a. 135, a)[6]).

d) Jemehr das Evangelium von den Juden verworfen ward und darum die apostolische Mission sich den Heiden zuwandte, um so näher lag es, die überlieferten Aussprüche Jesu darauf anzusehen, wiefern sie diesen Entwicklungsgang vorandeuteten oder doch damit im Einklange standen. Von diesem Gesichtspunkte meinte schon Marcus bevorworten zu müssen, daß das Wort von den Kindern und den Hunden (Matth. 15, 26) nur die heilsgeschichtliche Prärogative der Juden wahre und die Heiden nicht ausschließe (7, 27: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα. Vgl. Röm. 1, 16), wie er denn auch ausdrücklich betont, daß Jesus bei dem seiner Stellung zu den Reinigkeitsscrupeln der Juden (v. 2—4) entsprechenden arglosen Betreten eines heidnischen Hauses doch keineswegs eine Wirksamkeit auf heidnischem Gebiet beabsichtigt habe (7, 24). Andererseits erweiterte er die Andeutung, wonach die Apostel vor heidnischen Tribunalen stehen würden, um für die Heiden Zeugniß abzulegen (Matth. 10, 18), dahin, daß vor dem Ende allen Heiden das Evangelium verkündet werden müsse (13, 10), ein Satz, der sich deutlich auf den petrinischen Universalismus gründet (§. 50, d), und faßte auch 14, 9 bereits die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt ins Auge. Aufs lebhafteste aber mußte unsern ersten Evangelisten der Bestimmung seines Evangeliums gemäß die Frage beschäftigen, wie es gekommen

---

12, 17. 13, 14. Vgl. 2, 17. 27, 9), nur 1, 22. 2, 15 als ein durch den Propheten verkündetes Gotteswort (Vgl. §. 116, c).

6) Demnach kann die ἀνομία, welcher 13, 41 das Gericht gedroht wird, nicht der gesetzesfreie Paulinismus sein, sondern nur der heidenchristliche Libertinismus (§. 110, a. 128, d. 135, a. Anm. 4), welchen Jesus sammt der ihn begünstigenden Pseudoprophetie

sei, daß der Messias Israels dennoch nicht seinem Volk das Heil gebracht habe. Er beginnt damit, aus Engelsmund die Verheißung der Propheten zu bestätigen, wonach der Messias sein Volk zu erretten bestimmt war (1, 21). Aber er zeigt sofort, wie der neugeborene König der Juden von dem König Israels verfolgt wurde, während die von fern gekommenen Heiden ihm huldigten (Cap. 2), er hebt schon 4, 24 die Theilnahme ganz Syriens an der Wirksamkeit Jesu hervor, nachdem er v. 15 durch die Weissagung auch die Heiden in und um Galiläa in die Bestimmung für das messianische Heil eingeschlossen, wie er auch 12, 21 auf Grund derselben den Heiden Hoffnung macht, und bei einer der ersten Wunderthaten des Herrn schaltet er den Spruch ein, welcher die Verstoßung Israels und die Annahme der Heiden weissagt (8, 11. 12). Dennoch zeigt er, wie Jesus seinerseits nichts gethan hat, um diese Katastrophe herbeizuführen. Indem er die Instructionsrede bei der Probeaussendung der Jünger zur Apostelinstruction überhaupt erhebt, gibt er zu erkennen, daß Jesus die Mission der Zwölfe ursprünglich ebenso auf Israel begrenzt habe (10, 5. 6), wie seine eigene (15, 24), und scheut sich sogar, ihn heidnisches Gebiet betreten zu lassen (v. 21 f. v. 29). Erst als Jesus mit der blutbefleckten Hierarchie definitiv gebrochen (21, 39—41), bringt er das zweite Weissagungswort Jesu, das jene Katastrophe verkündet (21, 43). Erst nachdem Jesus der Stadt und dem Tempel den Untergang verkündet (22, 7. 24, 2), bringt er aus Marcus die Weissagung der Heidenmission, die dem Ende vorhergehen muß (24, 14). Erst nachdem die Hierarchen durch den letzten schnödesten Betrug das Volk verführt, die Auferstehungsbotschaft für eine Lüge zu halten (28, 11—15), läßt er den erhöhten Messias seine Apostel zu allen Völkern senden (v. 19). So war es nicht Jesu Schuld, wenn Israel der Verheißung nicht theilhaftig wurde. Weil das von seinen Führern verführte Volk dem Gerichte verfiel, mußte das Evangelium von den Juden sich zu den Heiden wenden [7]).

§. 137. Die Lucasschriften.

Das Lucasevangelium hebt die Bestimmung des Heils für die Heiden mit lehrhafter Absichtlichkeit hervor, wenn auch keineswegs in dem Umfang und in der Einseitigkeit, in welcher die Kritik es zu finden gemeint hat. a) Die Anerkennung des Gesetzes durch Jesum wird durchaus nicht in Abrede gestellt; freilich hat auch die bei Lucas stark hervortretende ascetische Betrachtung des Reichthums und der Armuth mit jüdischer Gesetzlichkeit nichts zu thun. b) Die Apostelgeschichte zeigt, wie auf ausdrückliche

weissagt (24, 11. 12) und trotz aller durch Anrufung seines Namens vollbrachten Thaten verurtheilt (7, 22. 23).

7) Trotzdem bleibt dem Evangelisten selbst Jerusalem noch die heilige Stadt (4, 5. 27, 53. Vgl. 5, 35: πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως), wie dem Apocalyptiker (11, 2. Vgl. 21, 2—10. 22, 19), obwohl bereits das Gericht darüber ergangen war (Matth. 22, 7), und die ATlichen Frommen die ἅγιοι (27, 52). Ja es scheint, daß er, ganz wie der Apokalyptiker (§. 130, c. Anm. 5.), doch nur an Einzelbekehrungen unter den Heiden gedacht habe, da die Nationen als solche im Endgericht den Brüdern Jesu (d. h. den Reichsgenossen) gegenüber stehen, aber freilich auch nur danach gerichtet werden, ob sie diesen Liebe erwiesen haben oder nicht (Matth. 25, 31 f. 40. 45). Vgl. Schenkel, S. 173.

göttliche Weisungen hin sich allmählig der Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden angebahnt hat, bis die Heidenmission auf ihrem Gange durchs Abendland die Welthauptstadt erreichte. c) Diese Apologie für den weltgeschichtlichen Entwicklungsgang des Christenthums wird aber von selbst zu einer Apologie des großen Heidenapostels. d)

a) Da das Lucasevangelium offen die Absicht ausspricht, die Lehre und zwar, wie wir §. 139 sehen werden, die paulinische zu bestätigen (1, 4), so ist es gewiß bedeutsam, daß bereits in seiner Vorgeschichte der Messias als das Licht der Heiden gepriesen (2, 32) und seine Genealogie bis auf Adam zurückgeführt wird (3, 23—38). Vor Allem aber ist es durch diese lehrhafte Absicht bedingt, daß die Darstellung seiner galiläischen Wirksamkeit mit der Synagogenscene in Nazareth anhebt, die hier nicht nur die Verwerfung Jesu durch sein Volk vorandeutet (4, 24), sondern zugleich prophetisch darauf hinweist, daß das Heil, dessen Israel sich unwerth gezeigt, zu den Heiden kommen müsse (4, 25—27) [1]). Zuzugeben ist, daß Lucas Aussprüche der apostolischen Quelle, wie Matth. 7, 6. 10, 5. 6. 15, 24. 22, 14, ausgelassen hat, weil sie in particularistischem Sinne mißdeutet werden konnten; aber nur 13, 30 ist ein Ausspruch Jesu seinem Originalsinn entgegen (Vgl. §. 32, b) auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden bezogen und 14, 22 der Parabel vom Gastmahl ein Zug eingefügt, welcher auf die paulinische Lehre (§. 91, a) von dem Eintritt der Heiden in die Stelle der verstoßenen Israeliten hinweist. Da Marc. 13, 10 weggelassen ist, ertheilt sogar auch hier erst der Auferstandene den directen Befehl zur Heidenmission (24, 47. Vgl. Act. 1, 8). Dagegen hat Lucas weder den messianischen Charakter der Erscheinung Jesu noch seine heilsgeschichtliche Bedeutung für Israel irgend verwischt. Vielmehr erscheint Jesus in der Vorgeschichte, die er aus seinen Quellen aufgenommen, als der mit dem höchsten Ehrennamen des Gottessohnes Gekrönte, der auf dem Throne seines Vaters David das ewige Königreich über das Haus Jacobs aufrichtet (1, 32. 33), sich auf Grund der abrahamitischen Verheißung Israels annimmt (v. 54. 55.) und

1) Wenn dagegen Lucas bereits die öffentliche Wirksamkeit Christi in eine galiläische (4, 14—9, 50) und außergaliläische (9, 51—19, 27) theilt, so ist das ein erster Versuch, die überlieferten Stoffe in mehr historiographischer Weise zu sondern; denn weder erhellt, daß die letztere sich ausschließlich auf samaritanischem Boden bewegt, noch daß Jesus hier eine bessere Aufnahme gefunden habe, wie Baur, S. 329 annimmt. Auch dieser Abschnitt beginnt mit der Verwerfung Jesu in einem samaritanischen Dorfe (9, 53), die Geschichten vom barmherzigen und dankbaren Samariter (Cap. 10. 17) aber enthalten kein Präjudiz für die Frage nach der Heilserlangung. Ebensowenig erhellt mit Sicherheit, daß die auf einer schriftstellerischen Combination beruhende Aussendung der 70 Jünger (10, 1. Vgl. Jahrbücher 1864, S. 66) ein Vorbild der Heidenmission sein soll; und daß gegen diese die Zwölf, deren ursprüngliche Bestimmung für Israel festgehalten wird (22, 30), herabgesetzt werden, ist vollends eine ganz unerweisliche Fiction der Kritik (Vgl. dagegen Stud. u. Krit. 1861, S. 710 ff.). Wenn die Kritik aber eine Reihe von Parabeln und anderen Geschichten in paulinisch-universalistischem Sinne gedeutet hat, so hat sie theils die ausdrücklichen Andeutungen des Verfassers, der sie als antipharisäische genommen haben will (14, 15. 16. 15, 1. 2. 16, 14. 15), übersehen, theils diese Beziehung durch willkürliche Allegorisirung erst hineingetragen.

durch die politische Befreiung des Volkes den Grund zu der messianischen Vollendung legt (v. 68—75. Vgl. 2, 38). Dem ganzen Volk ist im Messias der Erretter geboren (2, 10. 11. Vgl. v. 26), und selbst, wo er als das Licht der Heiden bezeichnet wird (v. 32), gereicht sein Auftreten doch zugleich zur Verherrlichung seines Volkes Israel, wenn auch nur ein Theil desselben factisch durch ihn gerettet wird (v. 34). Jesus ist also auch hier der Weissagung gemäß [2]) zunächst zum Heile Israels gekommen (13, 16. 19, 9), aber in einem in das Gleichniß von den Talenten eingeflochtenen Zuge hat Lucas es in einer schlagenden Allegorie dargestellt, wie die Mitbürger Jesu, als er fortgezogen war, sein messianisches Königthum in Empfang zu nehmen, gegen dasselbe rebellirten und darum dem Gerichte verfielen (19, 12. 14. 27).

b) Wenn auch Lucas die Gesetzesauslegung Jesu, die für seine gesetzesfreien heidenchristlichen Leser kein Interesse mehr darbot, aus der Bergpredigt absichtlich weggelassen hat, so ist doch 16, 17 seine principielle Erklärung über die bleibende Bedeutung des Gesetzes (§. 24, a) erhalten [3]). Auch hier erkennt Jesus die Gebote des Gesetzes (10, 26. 18, 20) als Gottes Gebote und die zur Buße leitende Bedeutung Mosis und der Propheten an (16, 29—31). Wie er auf die Erfüllung der gesetzlichen Ordnung dringt, so wird 1, 6. 2, 25. 37 die ATlich-gesetzliche Frömmigkeit gerühmt, 5, 39 enthält eine unserm Evangelium eigenthümliche milde Entschuldigung der Anhänglichkeit an die alten Gebräuche und 23, 56 wird vorausgesetzt, daß die Anhänger Jesu das Sabbathgebot streng beobachten. Einen wie hohen Werth Lucas auf die Wohlthätigkeitsübung legt, erhellt daraus, daß er die in einem speciellen Falle gegebene Vorschrift Jesu (Marc. 10, 21) zu einer allgemeinen macht (12, 33. 11, 41) und das Gleichniß vom ungerechten Haushalter direct im Sinne einer Erwerbung des himmlischen Lohnes durch dieselbe deutet (16, 9) [4]). Es beruht dies aber tiefer auf einer ascetischen Weltbetrach-

---

2) Mit der Verkündigung von der Erfüllung der Schrift tritt Jesus selbst auf (4, 21), und die Hauptarbeit des Auferstandenen besteht darin, den Jüngern das Verständniß der Schrift, welche sein Sterben und Auferstehen weissagt, zu eröffnen (24, 44—46. Vgl. v. 25—27. 32). Der Evangelist aber hat nicht nur die Hinweisungen des Marcus auf die Schrift aufgenommen (3, 4—6. 20, 17. 22, 22), sondern noch vermehrt (18, 31. 22, 37). Jesus ist auch hier der verheißene Messias Israels, der Gesalbte (4, 41. 9, 20) oder der Heilige Gottes (4, 34), der messianische König (19, 38) oder der Sohn Gottes im messianischen Sinne (4, 41. Vgl. v. 3. 9), der Davidsohn (18, 38. 39. 20, 41—44).

3) Wenn an dem Jesuskinde selbst alle gesetzlichen Vorschriften erfüllt werden (2, 21—24), so erscheint das allerdings wie eine Illustration von Gal. 4, 4, ohne daß dies aber mit lehrhafter Absichtlichkeit hervortritt. Dagegen ist Matth. 23, 2. 3 absichtlich weggelassen, weil dieser Spruch so leicht zu mißdeuten und eigentlich nur unter Voraussetzungen verständlich war, die seinen Lesern ganz fehlten. Wie aber Baur, S. 328. 16, 17 contextwidrig (Vgl. Lechler, S. 158) die marcionitische Lesart bevorzugt, so hat er in 16, 16 willkürlich eine Antithese gegen Matth. 11, 13 hineingedeutet, und wenn man in 10, 8 eine Empfehlung der paulinischen Freiheit von den Speisegesetzen sucht, so übersieht man, daß gerade das entscheidende πᾶν aus 1 Cor. 10, 27 fehlt.

4) In diesem Sinne hat er mit besonderer Vorliebe und in einer die aus seinen eigenen Angaben constatirte geschichtliche Wirklichkeit (§. 41, b) hinter sich zurücklassenden Ueberschätzung die Gütergemeinschaft der ersten Christen geschildert (Act. 2, 44. 45. 4, 32

tung, welche den Reichthum, weil er das Herz dem Evangelium so leicht verschließt (Vgl. Marc. 10, 23. 24), an sich für verderblich, die Armuth an sich für heilbringend hält. In diesem Sinne hat Lucas die Macarismen der Bergpredigt umgebildet (6, 20. 21. 24. 25), vom Mammon selbst die Ungerechtigkeit prädicirt (16, 9. 11), hat beim Anbruch des letzten Gerichtes die Errettung nur in der völligen Entäußerung von allem irdischen Besitze gesehen (17, 31. 32) und dem Gleichniß vom reichen Manne in seiner ersten Hälfte eine durch die zweite ausdrücklich widerlegte einseitige Ausprägung gegeben (16, 25. 26), wonach die jenseitige Vergeltung nur die Umkehrung der irdischen Verhältnisse von Arm und Reich bringt.

c) Die Apostelgeschichte zeigt, wie die Urapostel, nachdem ihre bedeutungsvolle Zwölfzahl completirt (1, 26), den Missionsauftrag ihres Herrn (1, 8) zu erfüllen beginnen, indem zu Jerusalem die judenchristliche Urgemeinde begründet wird (Cap. 2), sofort aber in Conflict mit der ungläubigen Hierarchie gerathen (Cap. 3—5), bis das anfangs der Gemeinde günstige Volk, durch das Auftreten des Stephanus umgestimmt, ihn ermordet und zur Verfolgung der Gemeinde übergeht (Cap. 6—8, 1). Nicht nach menschlichem Rath und Willkür, sondern in Folge der dadurch bewirkten Zerstreuung beginnt im zweiten Theile die weitere Ausbreitung des Christenthums nach dem 1, 8 aufgestellten Programm (8, 1—4). Die Bekehrung Samaria's, die 8, 17 ausdrücklich die apostolische Sanction erhält, und die erste Proselytentaufe, die durch wunderbare göttliche Fügung (v. 26. 29) herbeigeführt wird, bilden gleichsam den Uebergang zu der nun in Aussicht stehenden Heidenbekehrung. Durch eine Kette wunderbarer göttlicher Fügungen wird Petrus zur ersten Heidentaufe veranlaßt, die er in Jerusalem als eine sichtlich von Gott gewollte vertheidigt (9, 32—11, 18), und dann die erste heidenchristliche Gemeinde zu Antiochien ebenfalls ohne vorbedachten Plan durch die Fügung der Umstände unter Gottes Beistand gegründet (11, 20. 21). Aber erst nachdem die Metropole des Judenthums mit dem Blute eines der Zwölfapostel sich befleckt hat und Petrus nur durch ein Gotteswunder dem gleichen Schicksal entgangen ist (Cap. 12), erfolgt auf göttliche Weisung (13, 2) von Antiochien aus die erste Abordnung des Barnabas und Saulus in die Heidenländer [5]), und auch auf ihrer Missionsreise (Cap. 13. 14) wird das Evangelium zuerst den Diasporajuden angeboten und erst, nachdem diese es verworfen, den Heiden gebracht (13, 46. 47). Durch die Erfolge dieser Mission wird die Frage wegen der Stellung der Heidenchristen zum Gesetze angeregt und

bis 35) und auch sonst das Almosengeben als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben (Act. 9, 36. 10, 2). Zu der im Folgenden besprochenen ascetischen Richtung des Luc. vgl. noch die lobende Hervorhebung der langen Wittwenschaft der Prophetin Anna (2, 36. 37), die aber ihr Seitenstück in der Erhaltung des Spruchs von dem εὐνουχίζειν ἑαυτὸν διὰ τὴν βασιλείαν (Matth. 19, 12) hat.

5) Schon Cap. 2 ist in der Auffassung des Sprachenwunders am Pfingstfeste die universalistische Bestimmung des Evangeliums vorangedeutet, schon Cap. 9 ist die Bekehrung des Saulus, dessen Name bedeutungsvoll am Eingang des Theils auftaucht (8, 1. 3. Vgl. 7, 58) und seine Berufung zum Heidenapostel erzählt (9, 15. Vgl. 22, 15. 21. 26, 16 f.), als welcher er in Antiochien die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit findet (11, 21—26) und auf dieser Reise bald den Vortritt vor Barnabas erlangt, nachdem er den Namen Paulus angenommen (Vgl. 13, 13).

auf dem Apostelconcil zu Jerusalem zu Gunsten der Gesetzesfreiheit der Heidenkirche entschieden (Cap. 15). Damit ist der gottgewollte, durch den Unglauben der Juden veranlaßte Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden nach allen Seiten hin angebahnt, und nun zeigt der dritte Theil, wie die paulinische Heidenmission wiederum auf göttliche Weisung (16, 6—10) von Asien nach Europa überging, verweilt bei der Gründung der paulinischen Hauptgemeinden zu Philippi, Thessalonich und Corinth (Cap. 16—18), und schildert des Apostels Wirksamkeit in Ephesus (Cap. 19), sowie seinen feierlichen Abschied von seinem bisherigen Missionsgebiet (Cap. 20). Ausführlich verweilt die Erzählung bei der trotz aller Abmahnungen dem Apostel vom Geiste aufgenöthigten Reise nach Jerusalem (Cap. 21), wodurch die von ihm längst erkannte (19, 21) und ihm göttlich bestätigte (23, 11) Nothwendigkeit, nach Rom zu kommen, in einer aller menschlichen Erwartung widersprechenden Weise durch eine Reihe wunderbarer göttlicher Fügungen und Errettungen verwirklicht wird (Cap. 22—28), und schließt mit der Predigt des Apostels in Rom während seiner zweijährigen Gefangenschaft (28, 30, 31). Es ist also der von Gott gelenkte Siegeslauf des Evangeliums durch die Heidenwelt bis zu seiner Begründung in der Welthauptstadt, welcher hier dargestellt wird, und mit ihm der Entwicklungsgang der Kirche von den Juden zu den Heiden, von Jerusalem nach Rom.

d) Ist somit die ganze Apostelgeschichte eine Apologie für den Entwicklungsgang des Christenthums im Sinne von §. 114, b, so mußte namentlich der dritte Theil zu einer Apologie dessen werden, der der hauptsächlichste Träger dieser Entwicklung in ihrem entscheidenden Wendepunkte war. Daß der Heidenapostel für seine Person nicht, wie man von jüdischer und judenchristlicher Seite behauptete, ein Feind des väterlichen Gesetzes war, wird aus seinen Festbesuchen und Festfeiern (20, 6. 16. 24, 11, viell. auch 18, 21), aus seinem Gelübde und Nasiräat (18, 18. 21, 26), aus der Beschneidung des Timotheus (16, 3) und aus seinen Vertheidigungsreden, in denen er sich überall als einen frommen, dem Glauben und der Hoffnung der Väter treuen Israeliten darstellt (23, 1. 6. 24, 14. 15. 26, 5—7. 28, 20), erwiesen (Vgl. §. 87, b); daß er die Prärogative seines Volkes nicht verleugnet hat, aus der Art, wie er sich stets zuerst an die Juden mit seiner Verkündigung wendet (16, 13. 17, 2. 10. Vgl. 9, 22. 29) und erst, wenn diese dieselbe verwerfen, zu den Heiden geht (18, 6. 7. 19, 8. 9. 28, 24—28. Vgl. 13, 45—47). Gegenüber denen aber, welche die Urgemeinde gegen ihn aufreizten (21, 21), wird geflissentlich hervorgehoben, wie er mit hervorragenden Männern derselben, wie Ananias und Barnabas, Marcus und Silas, ja mit Jacobus dem Bruder des Herrn in vielfacher Beziehung und freundlichstem Vernehmen gestanden habe. Daß der Verfasser aber in diesem apologetischen Bestreben oder in einem conciliatorischen Interesse den Petrus paulinisirt und den Paulus judaisirt habe (Vgl. Baur, S. 331—333), ist, wie unsere ganze Darstellung der Lehre beider gezeigt hat, nicht begründet.

§. 138. Christologisches, Eschatologisches, Angelologisches.

Daß die Darstellung des Lebens Jesu in unsern Evangelien von einer ausgebildeten Vorstellung über das höhere Wesen Jesu beeinflußt sei, läßt sich nicht nachweisen; höchstens zeigt sich die Neigung, das Wunderbare im

Leben Jesu sinnenfälliger aufzufassen. a) Dies gilt insbesondere von der Auffassung des Auferstehungsleibes Jesu und seiner Himmelfahrt bei Lucas, während in Betreff der übernatürlichen Empfängniß sich im Gesichtskreise der Evangelisten kein ausreichendes Motiv zeigt, das ihre Erdichtung erklären könnte. b) Die Fassung der Wiederkunftsweissagung modificirt sich selbstverständlich nach der Zeitstellung der Evangelisten. c) Auch zeigen sich in den geschichtlichen Büchern mancherlei eigenthümliche angelologische und dämonologische Vorstellungen. d)

a) Die naheliegende Vermuthung, daß die in Folge der Erhöhung des Messias der Gemeinde aufgegangenen Anschauungen über die Person Jesu auf die Darstellung seines geschichtlichen Lebens in unsern Evangelien alterirend eingewirkt haben, bewährt sich bei näherer Untersuchung nicht. Gerade Lucas, der allein den Namen des erhöhten Christus (*ὁ κύριος*) anticipirend während seines irdischen Lebens gebraucht (7, 13 und noch neunmal) [1], läßt ihn in echt menschlicher Weise sich entwickeln (2, 40. 52) und auch nach dem Siege über den Teufel in der Wüste von demselben während seines Lebens versucht werden (4, 13. 22, 28) [2]. Auch der ebenfalls vielfach geltend gemachte Verdacht, daß die Ueberlieferung die Wunderthätigkeit Jesu immer glänzender ausgemalt, die ihm beigelegten Machtthaten immer höher gesteigert habe, bewährt sich, soweit wir die Entwicklung derselben quellenmäßig verfolgen können, nicht, da bereits die älteste uns bekannte Form der Ueberlieferung die auffallendsten Machtthaten berichtete (§. 18, b) [3]. Selbst

---

1) Ebenso geschieht es im unechten Schlusse des Marcusevangeliums (16, 19. 20) und ähnlich schon im Hebräerbrief (§. 118, a). In der Apostelgeschichte, wo es sich um das Wirken des erhöhten Christus handelt, ist der Name ὁ κύριος, der übrigens sehr häufig auch, wie in den Citaten, von Gott selbst gebraucht wird (7, 33. 10, 33. 17, 24 und öfter), natürlich ganz an seiner Stelle, steht aber nie ohne Artikel. Sonst wird in den Reden der Acta noch ganz wie in der Erzählung der Evangelien vorherrschend der Name Ἰησοῦς gebraucht (Vgl. §. 118, a. Anm. 1), einige vierzig Mal, verhältnißmäßig also viel häufiger als bei Paulus (§. 76, a. Anm. 1. 100, c. Anm. 8), häufig mit ὁ κύριος verbunden (16, 31. 19, 5. 13. 17. 20, 24. 35. 21, 13. Vgl. §. 134, a. Anm. 1). Fast nur in feierlicher Namensbezeichnung steht Ἰησοῦς Χριστός (10, 48. 14, 10. 16, 18), nur 11, 17. 28, 31 mit ὁ κύριος, 15, 26. 20, 21 mit ὁ κύριος ἡμῶν verbunden. Der Name ὁ Χριστός kommt auch in den späteren Theilen der Acta, wie §. 41, a. Anm. 1, nur appellativisch vor (9, 22. 17, 3. 18, 5. 28. 26, 23). Ganz isolirt steht 24, 24: Χριστὸς Ἰησοῦς.

2) Wenn selbst Matth. 24, 36 das οὐδὲ ὁ υἱός aus Marc. 13, 32 fehlt, was textkritisch ganz unwahrscheinlich, so wird es doch der Sache nach durch das hinzugefügte μόνος ersetzt. Erst Lucas scheint wirklich daran Anstoß genommen zu haben und bringt den Ausspruch Act. 1, 7 in einer Fassung, in welcher er sich darauf beschränkt, den Jüngern das Wissen von Zeit und Stunde zu versagen. Bei ihm wird auch eine Erzählung des Marc., die ursprünglich gar nicht darauf angelegt war, als Probe eines wunderbaren Vorherwissens Jesu gefaßt (19, 32. Vgl. m. Marc., S. 367), und in ähnlichem Sinne scheint Matth. einen änigmatischen Ausspruch Jesu aufgefaßt zu haben (17, 27).

3) Nur Marc. 5, 30 wird die Heilung des blutflüssigen Weibes auf eine von Jesu ausströmende magische Wunderkraft zurückgeführt, von der die älteste Form der Erzählung

die jüngeren Evangelien sind weit entfernt, Jesu göttliche Allmacht beizulegen. Auch sie führen die Wunder, wie die älteste Ueberlieferung, auf die Gottesmacht (des Geistes), die in solchen Augenblicken auf ihn herab kam (Luc. 5, 17), oder auf die göttliche Wunderhülfe, die ihm zu Theil ward (Matth. 15, 31. Luc. 9, 43. 17, 15. 18), zurück. Erst der nach der Auferstehung erscheinende (erhöhte) Christus legt sich göttliche Allmacht und Allgegenwart bei (Matth. 28, 18. 20) und wird angebetet (28, 9. 17), was Schenkel, S. 365 übersieht. Dagegen zeigt sich bereits die jeder Ueberlieferung eigene Neigung, das plastisch Dargestellte auch als sinnenfällig geschehen zu betrachten. Während in der ältesten Ueberlieferung wohl nur im Gesicht des Täufers das Herabsteigen des Geistes mit dem Herabschweben der Taube verglichen wurde (Vgl. Matth. 3, 16), erscheint schon bei Marcus der Geist selbst als Taube (1, 10) und zwar wahrscheinlich, wie Lucas 3, 22 erklärend hinzufügt, in sinnenfälliger Taubengestalt; was aber bei Marc. noch ein Gesicht Jesu ist, erscheint bei Luc. bereits ganz als objectiver Hergang (3, 21), wobei freilich zu beachten ist, daß auch die älteste Ueberlieferung unzweifelhaft einen solchen als jenem Gesichte zu Grunde liegend voraussetzte (Vgl. §. 18, a) [4]). Auch die Verklärung Jesu war in der ältesten Ueberlieferung, deren ursprünglichste Form uns noch 2 Petr. 1, 16—18 erhalten ist (Vgl. §. 127, b), sicher ein Gesicht der Apostel, das aber bereits bei Marcus (9, 2) als durch eine wirkliche Verwandlung der irdischen Leiblichkeit Jesu in die himmlische Lichtgestalt, in welcher man den wiederkehrenden Messias zu schauen hoffte, veranlaßt gedacht wird.

b) Wenn in dem jüngsten unserer drei Evangelien dem Auferstehungsleibe Christi ausdrücklich irdische Materialität beigelegt wird (Luc. 24, 39: *σάρκα καὶ ὀστέα — ἔχον*) und der Auferstandene mit seinen Jüngern ißt (v. 42. 43), so ist hier die Realität der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung in einer den sonstigen Indicien widersprechenden Weise als eine mit seiner früheren identische gedacht. Die Folge davon war nothwendig, daß die Periode, in welcher Christus noch den Jüngern erschien, schärfer von der gesondert wurde, in welcher er bereits bleibend zur Rechten Gottes entrückt

---

(§. 29, c) nichts wußte, und das Verstummen des Seesturms, wie die Auferweckung des Mägdleins erfolgt bei Marc. auf ein ausdrückliches Machtwort Jesu (4, 39. 5, 41. Vgl. auch Luc. 7, 14). Wenn man das Zerreißen des Tempelvorhangs (Marc. 15, 38, vgl. §. 136, a), die Errettung des selbstvermessenen Petrus aus dem im Seesturm ihm drohenden Untergang (Matth. 14, 28—31), die durch den Tod Christi vermittelte Oeffnung der Gräber (Matth. 27, 52. 53) und ähnliche Züge der evangelischen Erzählung aus kritischen Gründen nicht als geschichtlich ansehen zu können glaubt, so liegt in denselben nicht eine tendentiöse Steigerung des Wunderbaren im Leben Jesu, sondern eine in der Ueberlieferung vollzogene Umsetzung idealer Gedanken in reale Geschichte.

4) Schon die älteste Verkündigung weiß von einer Salbung des Messias mit dem Geiste (§. 38, b), und es ist daher gewiß irrig, das Taufwunder mit Baur, S. 301 als eine Erdichtung der Ueberlieferung anzusehen. Ob bereits in der ältesten Quelle das Auftreten des Teufels und der Engel in der Versuchungsgeschichte als ein leibhaftiges dargestellt war, wie im ersten Evang., ist schon nach Luc. sehr unwahrscheinlich. Gewiß ist nur, daß beide Erzähler bereits das Fasten Jesu in der Wüste, das ohne Zweifel ein durch die Situation bedingtes relatives war, als ein absolutes auffassen (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2).

war und diese irdische Leiblichkeit nicht mehr an sich trug [5]). Weder Petrus (§. 39, b. 50, a) noch Paulus (§. 78, a. Anm. 2) machen einen solchen Unterschied, in der Luc. 24, 26 benutzten Quelle selbst folgt die Erhöhung zur Herrlichkeit noch unmittelbar auf das Todesleiden, und Matth. 28, 17. 18 erscheint der zur göttlichen Herrlichkeit Erhöhte seinen Aposteln (Vgl. not. a). Erst in den beiden jüngeren Evangelien wird auch der wunderbaren Erzeugung Jesu gedacht. Obwohl aber Matth. 1, 22. 23 darin eine Erfüllung der Weissagung Jesaj. 7, 14 gefunden wird, so kann sie doch weder zum Erweis dieser Erfüllung erdichtet sein, da eine vorchristliche Deutung jener Stelle auf die jungfräuliche Geburt des Messias sich nicht erweisen läßt, noch kommt sie um dieser Erfüllung willen zur Sprache, da im Zusammenhange aller Nachdruck darauf liegt, wie der von der Jungfrau Geborene doch als legitimer Erbe des davidischen Königshauses betrachtet werden konnte (§. 136, b). Die Darstellung des Evangelisten setzt daher sicher diese Thatsache bereits als eine überlieferte voraus, und es ist gewiß falsch, diese Ueberlieferung entstanden zu denken als eine Steigerung der Vorstellung von der Salbung des Messias durch den Gottesgeist [6]). Ueberhaupt aber wird in beiden Evangelien lediglich der messianische Beruf, nicht aber irgend eine Wesensbestimmtheit der Person Jesu als Folge dieser in eminentem Sinne gottgewirkten Geburt hervorgehoben, geschweige denn, daß ein übermenschlicher Charakter dieses Weibgeborenen dadurch constatirt würde [7]). So bleibt für die

---

5) Daher ist diese Act. 1, 3 bereits nach Tagen bestimmt und an den letzten Abschied Jesu eine sinnenfällige Erhebung zum Himmel angereiht, die freilich mit dem Geheimniß der ihn verhüllenden Wolke bedeckt wird (v. 9), während noch Luc. 24, 51 nach dem beglaubigten Texte sein letztes Verschwinden kein anderes war als bei den sonstigen Erscheinungen des Auferstandenen (Vgl. 24, 31). Dagegen ist selbst Mrc. 16, 19, wie das hinzugefügte Sitzen zur Rechten Gottes zeigt, eine dogmatische Aussage und keine Geschichtserzählung.

6) Wenn die gottgewirkte Empfängniß der Maria auf den heiligen Geist zurückgeführt wird (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35), so ist dieser lediglich wie bei den Wundern Christi als die wirksame Gotteskraft (δύναμις ὑψίστου) gedacht, die das Wunder vollbrachte, keineswegs aber, wie Baur, S. 200 meint, als das immanente, den innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit Jesu bildende Princip vorgestellt. Vollends von gnostisirender Speculation zu reden, die auch Matth. 16, 16. Luc. 9, 20 ihren Ausdruck finden soll (Schenkel, S. 364 ff.), ist ganz verkehrt.

7) Auf heidenchristliche Kreise, die dem Verständniß des Namens υἱὸς θεοῦ ferner gestanden und denselben im Sinne der heidnischen Mythen von Göttersöhnen aufgefaßt hätten, den Ursprung der Vorstellung zurückzuführen, ist weder geschichtlich möglich, noch würde es das Auftreten derselben inmitten judenchristlicher Ueberlieferungen erklären. Wenn Luc. 1, 35 aus dieser vom heiligen Geiste gewirkten Geburt nicht nur die Gottgeweihtheit des Geborenen (τὸ γεννώμενον ἅγιον), sondern auch der Würdename des υἱὸς θεοῦ abgeleitet wird, so scheint Lucas allerdings hier, wie 3, 38, wo das τοῦ θεοῦ — und darum auch alle voraufgehenden Genitive — nur von dem υἱός in v. 23 abhängen kann, diesen Namen, den er sonst ganz in seinem messianischen Sinne faßt, auf die wunderbare Zeugung durch Gott zu beziehen, und der Gedanke liegt nahe, daß er dem paulinischen ἔσχατος Ἀδάμ (Vgl. §. 79, a) bereits eine Beziehung darauf untergelegt, vielleicht sogar auf sie als die Consequenz der paulinischen Prämissen im Sinne von §. 78, b re-

biblische Theologie, welche die Geschichtlichkeit dieser Ueberlieferung nicht zu untersuchen hat, nur übrig zu constatiren, daß in dem Vorstellungskreise, in welchem dieselbe auftaucht, kein Anhaltspunkt vorliegt, um ihre Entstehung aus gegebenen Vorstellungen zu erklären.

c) Jemehr nach §. 114, b sich das Hauptinteresse dieser Zeit um die Frage nach der Parusie Christi concentrirte, desto mehr mußte in der Fassung der Parusiereden sich ausprägen, was die Zeichen der Zeit der Gemeinde zur Deutung und Näherbestimmung der Weissagung Jesu an die Hand gaben. Das Marcusevangelium, das auch sonst gern auf die Verfolgungen hinweist, auf welche die Jünger Jesu gefaßt sein müssen (10, 30. Vgl. 4, 17), hat dieselben bereits unter den Vorboten der Parusie aufgezählt (13, 9—13) und ganz in Anlehnung an die Apokalypse (§. 130, c) die unerhörten Drangsale, welche Jesus nach der ältesten Ueberlieferung über das jüdische Volk kommen sah (§. 33, b), auf diese Trübsale der Gläubigen überhaupt bezogen (v. 19. 20. Vgl. auch §. 30, d. Anm. 1). Die Katastrophe in Judäa, auf welche nach jener die Parusie sofort folgen sollte, steht nun, ganz wie in der Apocalypse, am Beginn der letzten großen Trübsalszeit für die Gemeinde, welcher die Parusie ein Ende macht (v. 24). Zwar sollte vorher das Evangelium allen Völkern verkündigt sein (v. 10), aber Röm. 1, 8 zeigt, wie nahe schon vor einem Decennium dieses Ziel nach den ungeheuren Erfolgen der paulinischen Mission erscheinen konnte. Der erste Evangelist hatte bereits in den Flammen Jerusalems das Gericht über die Feinde des Messias gesehen (Matth. 22, 7), er mußte zu den von Christo geweissagten Gefahren, welche die Christen zum Abfall versuchen würden, den heidenchristlichen Antinomismus mit seiner Pseudoprophetie (§. 136, c. Anm. 6) rechnen (24, 11. 12) und konnte 24, 30 auf das Apoc. 1, 7 geweissagte Zeichen der sichtbaren Erscheinung des Menschensohnes hinweisen. Er hoffte diese Wiederkunft, für die er bereits den apostolischen Terminus *παρουσία* gebraucht (24, 3. 37. 39), so nahe, daß die Flucht der Apostel aus Palästina nicht vollendet sein sollte, ehe der Erretter komme (10, 23). Auch Lucas hatte bereits Jerusalem von Feinden umzingelt, belagert und verwüstet gesehen (19, 43. 44. 21, 20. Vgl. 23, 28—31), aber es war nicht unmittelbar darauf die Wiederkunft eingetreten, sondern es waren die Zeiten der Heidenherrschaft über Israel gefolgt, die Apoc. 11, 2 geweissagt (21, 24), deren Ende aber grade jetzt die Zeichen der Zeit verkündeten (v. 28). Er hatte auch bereits Christenverfolgungen gesehen, die früher als die §. 33, b geweissagten Wehen der letzten Zeit eingetroffen waren (21, 12: *πρὸ δὲ τούτων*); aber er konnte mit Bezug auf die Apocalypse (§. 130, c) den Gläubigen die Bewahrung in den letzten Drangsalen verkündigen (v. 18. 19). Der erste Evangelist liebt es, so wie Lucas (12, 8. 9), Christus selbst als den Weltrichter auftreten zu lassen (7, 22. 23. 16, 27. 19, 28. 25, 31) und hat 25, 32 (Vgl. §. 33, c) eine Lehrrede Christi zu einer Weltgerichtsscene umgestaltet (Vgl. §. 33, c. Anm. 6. 136, d. Anm. 7) [8]). Beide bezeichnen auch das

---

flectirt hat. Aber daß ihm diese Ueberlieferung bereits eine gegebene und zwar aus judenchristlichen Kreisen stammende war, ist unbestreitbar.

8) In der Stelle, wo Marc. von der dann erfolgenden Vergeltung, welche in der Umkehrung der menschlichen Schicksale ihre Aequivalenz bewährt (10, 31, vgl. §. 32, b), die schon gegenwärtige unterscheidet, in welcher der Christ vollen Ersatz für die um Christi

vollendete Reich als das Reich Christi (Luc. 22, 29 f. 23, 42. Matth. 13, 41. 16, 28. 20, 21. Vgl. §. 110, b. 129, d), letzterer besonders gern als das Himmelreich [9]). In ihm beginnt, wie in der Apocalypse (§. 132, c), das Hochzeitsfest des Messias (22, 2. 3), bei welchem die Gläubigen zur Freude ihres Herren eingehen (25, 21. 23) und nach Dan. 12, 3 in der himmlischen Herrlichkeit leuchten werden, wie die Sonne (13, 43) [10]).

d) Im Marcusevangelium erscheint der Gottesbote, welcher den Frauen am Grabe die Auferstehung verkündet, als ein Jüngling im weißen Kleide (16, 5) [11]). Im ersten Evangelium dagegen ist der Engel, welcher mittelst

---

willen aufgegebenen Güter empfängt, bezeichnet er, wie Paulus (§. 67, a), die beiden Weltalter als ὁ καιρὸς οὗτος und ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος. (Vgl. Matth. 12, 32: οὗτος ὁ αἰὼν — ὁ μέλλων; Luc. 20, 34. 35: οὗτος — ἐκεῖνος. Vgl. ἡ ἡμέρα ἐκείνη: Luc. 10, 12. Matth. 7, 22). Das diesseitige heißt auch der αἰών schlechthin und ist charakterisirt durch die irdischen Sorgen (Marc. 4, 19), wie bei Lucas durch den Weltsinn (16, 8: υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου) und das irdischsinnliche Leben (20, 34). Im ersten Evangelium wird die diesem Weltalter angehörige Menschheit bereits ganz in paulinischer Weise als ὁ κόσμος bezeichnet (5, 14. 13, 38. 18, 7. Vgl. Luc. 12, 30). Die Grenzscheide beider Weltalter bildet bei ihm die Wiederkunft Christi zum Gericht, welche an der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20) erfolgt, und die παλιγγενεσία (19, 28), womit wohl die Weltumwandlung (§. 132, c) gemeint ist.

9) Dieser nur dem ersten Evang. eigene Ausdruck involvirt ursprünglich die Vorstellung, daß die Heilsvollendung oder das vollendete Gottesreich erst im Himmel sich verwirklicht, und ist von dem Evangelisten gewählt, weil mit dem Falle Jerusalems die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie in Israel geschwunden war (Vgl. m. Matth., S. 32. 102). Damit ist der einzige Einwand, den Schürer (Jahrb. f. prot. Theol. 1876. 2, S. 183) gegen die zu Tage liegende Einführung des Ausdrucks durch den ersten Evang. erhebt, wegfällig. Daß sich aber aus den von ihm beigebrachten rabbinischen Stellen, in denen οὐρανοί einfache Umschreibung für Gott ist, dieser Ausdruck, der zugestandner Maßen (S. 180) dort nicht vorkommt, erläutern läßt, hat schon Lipsius (ebendas. 1877, 4, S. 189 ff.) mit Recht bezweifelt, nur daß er bei dem Herabkommen des Reichs vom Himmel stehen bleibt, das doch zunächst im Ausdruck nicht liegt. Wenn nun der Evangelist diesen Ausdruck auch da dem in der ältesten Ueberlieferung gebräuchlichen (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) substituirt hat, wo nicht das jenseitige Reich gemeint ist (Vgl. 5, 3. 10. 19. 11, 11. 13, 11. 24. 31. 33); so erklärt sich das daraus, daß für die ideale Betrachtung in dem bereits gegebenen Heil immer schon die dadurch verbürgte Heilsvollendung als gegenwärtig gedacht wird (Vgl. §. 117, d).

10) Dem gegenüber liebt es der Evangelist, das Schicksal der Gottlosen im Anschluß an die älteste Ueberlieferung (§. 34, d) als die außerhalb des Gottesreiches herrschende Finsterniß der Unseligkeit darzustellen, die mit Heulen und Zähneknirschen empfunden wird (22, 13. 25, 30. Vgl. 13, 42. 50. 24, 51). Was dort als Feuerhölle bezeichnet ward, erscheint hier mit einer Reminiscenz an den Feuersee der Apocalypse (§. 132, b) als Feuerofen (13, 42. 50. Vgl. Dan. 3, 6) und bei Marc. 9, 43—48 als unauslöschliches Feuer (Vgl. Jesaj. 66, 24).

11) In der Parallele bei Lucas sind es zwei Männer in strahlenden Kleidern, die plötzlich erscheinen (24, 4) und den Anwesenden scheue Ehrfurcht einflößen, so daß sie das Angesicht zur Erde neigen (v. 5). Der ganze Vorgang wird aber 24, 23 als eine Engelvision bezeichnet. Ebenso sind die beiden Männer in weißen Kleidern, welche plötzlich bei den dem Aufgefahrenen nachschauenden Jüngern stehen (Act. 1, 10), unzweifelhaft als

eines Erdbebens das Grab öffnet und die Auferstehung verkündet (28, 2. 5), ein ἄγγελος κυρίου מַלְאַךְ יְהוָה schlechthin, der in der göttlichen δόξα erscheint, so daß er leuchtend aussieht wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee (v. 3). Ein solcher Gottesbote vermittelt auch die Gottesoffenbarungen in der Kindheitsgeschichte und zwar so, daß er im Traume erscheint (1, 20. 24. 2, 13. 19. Vgl. 2, 12. 22)[12]). Im Marcusevangelium werden die Engel, in deren Geleit Christus wiederkommt, als heilige bezeichnet (8, 38. Vgl. Luc. 9, 26. Act. 10, 22), wie bei Petrus (§. 127, d. Anm. 9), und im ersten Evangelium dienen sie als Gehülfen bei der Vollstreckung des messianischen Gerichts (13, 39. 41. 49), wie in der Apocalypse (§. 133, b)[13]). Die Vorstellung von den Schutzengeln, die wir dort fanden, erscheint Act. 12, 15 auf einzelne Personen ausgedehnt, und zwar so, daß der Schutzengel seinem Schützling ähnlich gedacht wird. Nach Matth. 18, 10 werden die Schutzengel der Kinder aus den Thronengeln genommen. Den Satan läßt Lucas, nachdem er in der Wüste von Jesu gewichen (4, 13), in den Judas fahren und ihn, offenbar um Jesum durch Leiden zu versuchen, zum Verrath verleiten (22, 3), wie den Ananias zur Lüge (Act. 5, 3. Vgl. 13, 10: υἱὲ διαβόλου). Weil die Herrschaft des Satan die Knechtung unter die verderbenbringende Sünde mit sich führt, erscheint Act. 26, 18 die Errettung aus seiner Macht als die grundlegende Heilsthat (Vgl. §. 104, b)[14]).

Engel gedacht. Daß aber auch da, wo es nicht ausdrücklich erwähnt wird, die Engel als in menschlicher Erscheinung gedacht sind, erhellt aus Act. 10, 30, wo der dem Cornelius erschienene Gottesengel (10, 3. 7. 22) von ihm selbst als ein Mann im glänzenden Kleide bezeichnet wird. Wenn Act. 6, 15 das Angesicht des Stephanus erscheint wie ein Engelangesicht, so folgt daraus, daß dieses nach menschlicher Analogie, aber von himmlischem Glanze verklärt gedacht ist. Wenn Act. 27, 23 dem Paulus ein Gottesengel in der Nacht erscheint, so dürfte dies als eine Traumerscheinung gedacht sein. Die Erscheinung eines Engels vom Himmel, der den betenden Jesus in Gethsemane stärkt (Luc. 22, 43), ist kritisch unsicher. In der Rede des Stephanus redet Jehova selbst durch einen Engel mit Moses im feurigen Busche (Act. 7, 30. 35. 38).

12) Ein solcher ist es auch, welcher in einer der von Lucas in der Apostelgeschichte benutzten Quellen die Gottesbotschaft an Philippus bringt (8, 26), den Petrus aus dem Gefängniß befreit (12, 7—11. Vgl. 5, 19) und den Herodes mit tödtlicher Krankheit schlägt (12, 23). Auch hier umstrahlt ihn 12, 7 das Licht der göttlichen Herrlichkeit. Dagegen wird der Engel des Herrn, welcher in der Kindheitsgeschichte bei Lucas die Gottesoffenbarungen vermittelt (1, 11. 2, 9), ausdrücklich als einer der sieben Thronengel (§. 133, b. Anm. 3), Namens Gabriel (Dan. 8, 16. 9, 21), bezeichnet (1, 19. 26), während er 2, 15 mit der Menge des himmlischen Heeres, welche die Geburt des Messias durch ihren Lobgesang feiert (v. 13), unter die Kategorie der ἄγγελοι überhaupt zusammengefaßt wird.

13) Aehnlich erscheinen sie Luc. 12, 8. 9 in der Umgebung Christi bei seiner richterlichen Function, 15, 10 als Theilnehmer an der Freude Gottes über den bußfertigen Sünder. Eigenthümlich ist auch die Vorstellung, wonach Engel die verstorbenen Frommen in Abrahams Schooß tragen (16, 22).

14) Schon Marcus deutete die Vögel des Himmels im Gleichniß (Matth. 13, 4) allegorisirend vom Satan, der die reichsgründende Thätigkeit Jesu zu hindern sucht (Marc. 4, 15. Vgl. Matth. 13, 19: ὁ πονηρός), und der erste Evangelist hat in das Gleichniß vom Unkraut den ἐχθρός eingeführt (13, 25. 28), um ihn als den Urheber der Einmischung

§. 139. Der Paulinismus des Lucas.

Obwohl Lucas Pauliner sein will, so hat er doch die Rechtfertigungslehre des Paulus schwerlich in ihrer principiellen Bedeutung aufgefaßt. a) Zwar liebt er es, den Glauben als die Heilsbedingung hervorzuheben; doch erscheint derselbe nur selten als das Heilsvertrauen in specifisch paulinischem Sinne. b) Auch seine Art, von der Gnade und der zukünftigen Errettung zu handeln, erinnert vielfach an Paulinisches, ohne daß irgendwo die paulinische Lehrform scharf und ausschließlich hervorträte. c) So stark er die Wirksamkeit des Geistes betont, so erscheint derselbe doch nur als Princip der evangelischen Verkündigung und der Gemeindeleitung, der Geistesgaben und der Weissagung, nicht aber in specifisch paulinischem Sinne als Princip des neuen Lebens. d)

a) Daß Lucas Pauliner ist und sein will, beweist er abgesehen davon, daß es aus dem ganzen Plan der Apostelgeschichte (§. 137, c. d) hervorgeht, dadurch, daß er in seinem Abendmahlsbericht den paulinischen (1 Cor. 11) unverkennbar mit dem des Marcusevangeliums combinirt (Ev. 22, 19. 20). Echt paulinisch ist die Vorliebe, mit welcher er Parabeln aufnimmt, welche die Sünderliebe Gottes (Ev. 15) und die Verdienstlosigkeit des Menschen darstellen (17, 7—10), oder Erzählungen, wie die Begnadigung des bußfertigen Missethäters (23, 39—43) und die Bevorzugung des heilsbegierigen Hörens vor dem Sichmühen im Werkdienst (10, 38—42). Ueberhaupt aber gehört hierher die Art, wie er die Vergebung der Sünde als das specifische Heilsgut hervorhebt (Act. 13, 38. 22, 16. 26, 18. Vgl. 10, 43. Ev. 1, 77. 4, 19. 7, 47. 48. 24, 47). Dennoch ist die 16, 15 verworfene Selbstrechtfertigung nicht die von Paulus bekämpfte Eigengerechtigkeit, sondern die Erwerbung des Ruhms der Gerechtigkeit vor Menschen durch scheinheilige Werke, und wenn auch echt paulinisch die Erhörung des Gebets um Begnadigung des Sünders als Rechtfertigung bezeichnet wird (18, 14), so zeigt doch der Verfasser durch seinen aus der Parabel 14, 11 entnommenen Zusatz, daß er die bußfertige Selbstdemüthigung im Gegensatz zur tugendstolzen Selbsterhebung des Pharisäers (18, 9) als Grund dieser Rechtfertigung an-

---

des Bösen ins Gottesreich auf den Teufel deuten zu können (13, 38. 39: ὁ διάβολος = ὁ πονηρός. Vgl. §. 104, b. Anm. 4). In der späteren Gestalt der Ueberlieferung zeigt sich die Neigung, auch solche Krankheiten auf dämonischen Ursprung zurückzuführen, die nach der älteren Auffassung nicht dämonischer Art waren, wie die Epilepsie des Kranken Marc. 9, 17 (Vgl. Matth. 17, 15) und die paralytische Verkrümmung Luc. 13, 11 (Vgl. v. 16 und dazu §. 23, a), ja Luc. 4, 39 scheint die Macht der Krankheit überhaupt wie etwas dämonisches gedacht zu sein. Die aus den Menschen vertriebenen Dämonen kommen nach Luc. 8, 31 in den Abyssus (Vgl. §. 133, d. Anm. 9). Die Besessenheit wird nach Analogie des Geistesbesitzes als ein ἔχειν πνεῦμα ἀκάθαρτον (Marc. 3, 30. Luc. 8, 27. Vgl. 4, 33: ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου) oder εἶναι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Marc. 1, 23. 5, 2. Vgl. 12, 36) vorgestellt. Auch in der Apostelgeschichte kommen die πνεύματα ἀκάθαρτα vor (5, 16. 8, 7. Vgl. 19, 12—16: πνεύματα πονηρά), insbesondere ein πνεῦμα πύθων (16, 16. 18).

sieht und nicht das Vertrauen auf die Gnade Gottes. An der einzigen Stelle aber, wo Lucas den Apostel seine Rechtfertigungslehre recht geflissentlich verkündigen läßt (Act. 13, 39), ist zwar die Rechtfertigung echt paulinisch mit der durch Christum beschafften Sündenvergebung (v. 38) identisch gesetzt; aber ganz unpaulinisch nur als Supplement der im Gesetz möglichen gedacht, die freilich nach dem Context als theilweise Entsündigung erscheint [1]).

b) In einem Zusatz zu der parallelen Marcusstelle macht Lucas 8, 12. 13 den Glauben als das Mittel zur Errettung geltend und ebenso fügt er 7, 50. 17, 19 bei Erzählungen, die ursprünglich eine andere Tendenz haben, das ἡ πίστις σου σέσωκέν σε hinzu. In der Apostelgeschichte erscheint gewöhnlich das Glauben oder Gläubigwerden schlechthin als das Kennzeichen der Christen (Vgl. πιστεύειν: 2, 44. 4, 4. 32. 5, 14. 11, 21. 15, 5. 17, 12. 34. 18, 27. 19, 2. 18. 21, 20. 25; πίστις: 6, 5. 7. 11, 24. 13, 8. 14, 22. 27. 16, 5; πιστός: 10, 45. 16, 1), häufig aber in so engem Zusammenhange, mit dem Hören des Wortes (13, 12. 48. 14, 1. 17, 12. 18, 8), daß offenbar damit die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Wortes gemeint ist, in Folge derer man das Wort der Verkündigung als Gotteswort annimmt (11, 1. 17, 11. Vgl. Ev. 8, 13. Act. 8, 14 und dazu §. 40, c) [2]). Der Inhalt dieses Wortes ist die frohe Botschaft von der Messianität Jesu und dem in ihm gegebenen Heil. Wird nun der Glaube auf diesen Inhalt bezogen, so ist er die Ueberzeugung von der Messianität Jesu (17, 31. Vgl. Ev. 18, 8. 22, 32. 24, 25), mit welcher sich dann freilich das Moment des Vertrauens auf das von ihm gebrachte Heil leicht verbindet [3]). Aber nicht einmal Act. 13, 39 wird der die Rechtfertigung be-

---

1) Damit hängt es zusammen, daß Lucas, abweichend von Paulus (§. 65, b), keinen Anstand nimmt, solche Stellen aus seinen judenchristlichen Quellen aufzunehmen, wo schon die vorchristliche Frömmigkeit als δικαιοσύνη bezeichnet wird (Ev. 1, 6. 2, 25. Act. 10, 22. 35), ja er selbst bezeichnet den Joseph von Arimathia als einen ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος (Ev. 23, 50). Andererseits freilich hat er die Stellen, wo in der apostolischen Quelle von den προφῆται καὶ δίκαιοι des A. T. die Rede war, theils umgebildet (10, 24. 11, 47. 50. 51) theils weggelassen (Vgl. Matth. 10, 41). Vgl. noch die nicht seltenen Anklänge an paulinische Briefe: Ev. 21, 34, vgl. 1 Thess. 5, 3. f. 18, 1, vgl. 2 Thess. 1, 11. 20, 38, vgl. Röm. 14, 7. 8. 10, 8, vgl. 1 Cor. 10, 27. 12, 35, vgl. Eph. 6, 14. 21, 36, vgl. Eph. 6, 18. 10, 7, vgl. 1 Tim. 5, 18. Act. 20, 32, vgl. Eph. 1, 18.

2) So ist 24, 14. 26, 27 von dem Glauben an das Schriftwort und an die Propheten die Rede, wie Ev. 1, 20. 45 von dem Glauben an eine Gottesbotschaft, und Act. 9, 26. 13, 41 heißt πιστεύειν die Ueberzeugung von der Wahrheit einer Thatsache. Wenn der Heide gläubig wird an Gott (16, 34: πεπιστευκὼς τῷ θεῷ), so beginnt er von seiner Existenz überzeugt zu sein. Das Wort, welches die Apostel verkündigen, heißt auch hier, wie bei Paulus (§. 89, a), das Wort schlechthin (ὁ λόγος: 6, 4. 8, 4. 10, 44. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 17, 11. 18, 5. 19, 20. Vgl. Ev. 1, 2) oder das Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: 4, 31. 6, 2. 7. 8, 14. 11, 1. 12, 24. 13, 5. 7. 46. 17, 13. 18, 11 oder τοῦ κυρίου: 8, 25. 13, 44. 48. 49. 15, 35. 36. 16, 32. 19, 10. Vgl. ἡ διδαχὴ τοῦ κυρίου: 13, 12), wie das Wort, das Jesus verkündigt hat (Ev. 5, 1. 8, 11. 21. 11, 28), und das Wort der ATlichen Gottesoffenbarung (Act. 7, 38: λόγια. Vgl. Röm. 3, 2).

3) Die apostolische Verkündigung heißt ihrem Inhalte nach auch hier die frohe Bot-

dingende Glaube zu der Person oder dem Werke Christi in ausdrückliche Beziehung gesetzt. Ganz paulinisch ist das ὑπακούειν τῇ πίστει (6, 7. Vgl. §. 82, d) und die Anrufung des Namens Christi (9, 14. 21. 22. 16. Vgl. §. 76, b). Dagegen wird einmal wenigstens der Weg Gottes (18, 25. 26) oder der Weg schlechthin (9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. 24, 14. 22), den das Christenthum lehrt, als Wandel in der Furcht des Herrn bezeichnet (9, 31), wodurch derselbe mit der vorchristlichen Frömmigkeit (10, 2. 22, 35. 13, 16. 26. Vgl. Ev. 1, 50. 18, 2. 4. 23, 40) identisch gesetzt wird, wie häufig in den urapostolischen Schriften.

c) Wo die Gnade Gottes den Inhalt der Heilsbotschaft ausmacht (14, 3. 20, 24. 32), ist sie offenbar echt paulinisch (§. 75, c) als Heilsprincip gedacht und ebenso, wenn ermahnt wird, bei der Gnade Gottes zu bleiben (13, 43), sofern dieselbe jeden Erfolg der Heilspredigt bedingt (11, 23. 14, 26. 15, 40. 18, 27)[4]. Doch kann es auch der Herr selbst sein, der hülfreich den Verkündigern des Evangeliums beisteht (11, 21. 14, 27. 18, 10) und so zur Gemeinde[5]) hinzuthut (2, 47) die, welche seiner Vorherbestim-

---

schaft (εὐαγγέλιον: Act. 15, 7. 20, 24. εὐαγγελίζεσθαι: 8, 4. 25. 40. 10, 36. 14, 7. 21. 15, 35. 14, 10. Vgl. Ev. 8, 18. 9, 6. 20, 1) und zwar vom Reiche Gottes (Act. 8, 12. Vgl. 19, 8. 20, 25. 28, 23. 31), wie sie Christus verkündigt hatte (Ev. 4, 43. 8, 1. Act. 1, 3). Ihr eigentlicher Kern besteht aber darin, daß Jesus als der Messias das Gottesreich begründet hat, sie ist also eine frohe Botschaft von Jesu (8, 35. 11, 20. 17, 18. Vgl. 19, 13) und zwar von seiner Messianität (5, 42. 8, 5. 9, 20. 10, 42. Vgl. 8, 12. 17, 3. 18, 28. 28, 11. 28, 23. 31). Da diese die Grundlage aller evangelischen Verkündigung ist, so kann dieselbe auch als ein Lehren (διδάσκειν: 4, 18. 5, 28) oder Reden (λαλεῖν: 4, 17. 5, 40. Vgl. 14, 3: παῤῥησιάζεσθαι) auf Grund (ἐπί oder ἐν: 9, 27. 28) seines Namens, der ihn als den Messias bezeichnet, betrachtet werden. Zuweilen wird auch neben der Person Jesu seine Auferstehung (17, 18) oder statt ihrer die in ihm erfüllte Verheißung (13, 32. Vgl. 26, 6) als der Inhalt der frohen Botschaft genannt, 14, 15 sogar die Aufforderung zur Bekehrung (Vgl. 20, 21. 26, 20. Ev. 24, 47). Die Beziehung des Glaubens auf Christum aber wird bald durch den Dativ (18, 8. Vgl. 16, 15), bald durch εἰς c. Acc. ausgedrückt (10, 43. 14, 23. 19, 4. 20, 21. 24, 24. Vgl. Matth. 18, 6) und in dieser Fassung erscheint der Glaube 26, 18 als die Heilsbedingung. Erst in der Verbindung mit ἐπὶ c. Acc. (9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19. Vgl. Matth. 27, 42) scheint das Moment des zuversichtlichen Vertrauens klar hervorzutreten, obwohl 27, 25 auch πιστεύειν τῷ θεῷ vom Gottvertrauen und 14, 9 πίστις vom Vertrauen auf die zu erlangende Heilung steht.

4) Die Gnade erscheint aber auch als Princip der Gnadengaben, wie der Weisheit und Wundermacht (6, 8. 7, 10), und das Wort χάρισμα kommt in der Apostelgeschichte gar nicht vor. Erinnert dieser Gebrauch schon an den bei Petrus herrschenden (§. 45, b. Anm. 3), so findet sich bei Lucas auch das ATliche εὑρίσκειν χάριν (7, 46. Vgl. Ev. 1, 30), und im Zusammenhange damit steht χάρις von dem Wohlgefallen, das jemand bei Gott und Menschen findet (Ev. 2, 40. 52. 4, 22. Vgl. Ev. 6, 32—34). Act. 24, 27. 25, 3. 9 bezeichnet es eine menschliche Gunsterweisung.

5) Das Wort ἐκκλησία steht auch hier noch 5, 11. 8, 1. 3 und öfter von der Einzelgemeinde, nur 9, 31 in umfassenderem Sinne, in welchem Christus die Gemeinde durch sein Blut zu seinem Eigenthum erworben hat (20, 28: ἡ ἐκκλησία τοῦ κυρίου). Ihre Glieder sind die, welche sich zu Gott bekehrt haben (ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν: 14, 15. 15, 19. 26, 18. 20 oder ἐπὶ τὸν κύριον in demselben Sinne: 9, 35. 11, 21) oder zu dem

mung gemäß (§. 88) gerettet werden, weil sie zum ewigen Leben verordnet sind (13, 48), indem er ihnen das Herz öffnet (16, 14). Wie der Ursprung, so ist aber auch die segensreiche Entwicklung des Christenlebens im Einzelnen wie in der Gemeinde (οἰκοδομεῖσθαι: 9, 31. 20, 32. Vgl. §. 92, b) von Gottes Gnadenwirkung abhängig und daher das Gebet zu ihm nothwendig [6]). Die Summe alles Heils ist auch hier die messianische Errettung, die schon Matth. 1. 21 als eine Errettung des Volkes von seinen Sünden qualificirt wird (Act. 13, 26 ὁ λόγος τῆς σωτηρίας, 16, 17: ὁδὸς σωτηρίας. Vgl. Ev. 1, 69. 71. 77. 19, 9. Act. 16, 30. 31; 2, 47: οἱ σωζόμενοι. Vgl. Ev. 13, 23. 8, 12. 7, 50. 17, 19. 19, 10. Act. 28, 28: τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Vgl. Ev. 2, 30. 3, 6) und deren Mittler Christus ist (Act. 13, 23. Vgl. Ev. 2, 11). Ganz paulinisch ist es, wenn in der Fassung der Sprüche Ev. 6, 35. 20, 36 die Gotteskindschaft als erst im jenseitigen Leben sich vollendend gedacht wird (Vgl. §. 97, c und schon Matth. 5, 9), wie denn auch Act. 20, 32 (Vgl. 26, 18) die κληρονομία verheißen wird, oder wenn die Theilnahme an der Auferstehung (Ev. 14, 14), der zukünftigen Welt (20, 35) und der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus (21, 36) auf die Gläubigen oder Gerechten beschränkt wird (Vgl. §. 99, b) [7]).

d) Echt paulinisch erscheint das Gewicht, das in den Lucasschriften auf die Wirksamkeit des Geistes gelegt wird [8]). Schon bei Jesu wird stärker als

---

Herrn (d. h. Christo) hinzugethan sind (5, 14. 11, 24. Vgl. 11, 23). Sie heißen bald, wie in den Evangelien, μαθηταί (6, 1. 2, etwa dreißig Mal) scil. τοῦ κυρίου (9, 1), bald wie in den apostolischen Briefen ἀδελφοί (1, 15. 6, 3, etwa vierunddreißig Mal), seltener οἱ ἅγιοι (9, 32. 41. 26, 10. Vgl. 9, 13: οἱ ἅγιοι τοῦ Χριστοῦ; 20, 32. 26, 18: ἡγιασμένοι).

6) Wie Lucas besonders häufig hervorhebt, daß Christus betete (Ev. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28. 29. 11, 1), und besonders reichlich seine Ermahnungen zum Gebete mittheilt (Vgl. besonders 11, 5—8. 18, 1 ff. 21, 36), so rühmt er auch an den Aposteln und der Gemeinde ihren Gebetseifer (1, 14. 24. 2, 42. 4, 31. 6, 4. 6. 8, 15. 10, 9. 11, 5. 12, 5. 12. 16, 25. 20, 36. 21, 5. 22, 17. Vgl. 10, 2. 4. 30. 31), zuweilen auch das damit verbundene Fasten (13, 2. 3. 14, 23. Vgl. 10, 30).

7) Damit hängt wohl die Umgestaltung des Spruches Ev. 12, 5 (Vg. Matth. 10, 28 und dazu §. 34, d. Anm. 8) zusammen, durch welche die Vorstellung ausdrücklich ausgeschlossen werden soll, daß die Gottlosen mit Leib und Seele in die Hölle geworfen werden. Um so auffallender ist es, wenn Act. 24, 15 von einer Auferstehung der Gerechten und Ungerechten die Rede ist, die nur im Sinne der Apocalypse (§. 132, b) genommen werden kann. Echt paulinisch ist die Vorstellung von einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Christo, zu welcher der Gläubige durch den Tod gelangt (Ev. 23, 43. Act. 7, 59. Vgl. §. 96, d). Aber das πνεῦμα in letzterer Stelle ist sowenig wie 17, 16. 19, 21 das höhere christliche Geistesleben im Sinne von §. 86, b, und da Luc. den paulinischen Begriff der σάρξ gar nicht kennt und nur die allgemein urchristlichen psychologischen Begriffe zeigt, so wird selbst 18, 25. 20, 22 nur an das menschliche Geistesleben zu denken sein, obwohl es dort sichtlich durch den heiligen Geist bestimmt ist.

8) Auch im ersten Evangelium wird dieselbe hervorgehoben, wenn der Taufbefehl (Matth. 28, 19), den der seinen Jüngern erscheinende erhöhte Christus giebt, dahin geht, zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Schwerlich ist übrigens damit ursprünglich beabsichtigt, ein im Unterschiede von dem urapostolischen (§. 41, a. Anm. 1) erweitertes Taufformular zu geben. Vielmehr ist neben

in der ältesten Ueberlieferung (§. 18) hervorgehoben, daß er in der Kraft des Geistes handelte und redete (Ev. 4, 14. 18. Act. 1, 2), wie denn schon die Geisteserfüllung seines Vorläufers (Ev. 1, 15. 17) und derer, die über ihn weissagen (1, 41. 67. 2, 25—27), besonders betont wird. In den Reden Jesu wird die Verheißung 11, 13 speciell auf die Bitte um den heiligen Geist bezogen und das Wort von der Lästerung des Geistes auf den in den Aposteln redenden Geist (12, 10—12). Vor Allem aber wird wiederholt berichtet, wie der Auferstandene den Jüngern den von seinem Vater verheißenen Geist (Ev. 24, 49) als die Kraft aus der Höhe, womit sie angethan werden würden, zugesagt habe (Act. 1, 4. 5. 8. 11, 16)[9]. Die Verheißung erfüllt sich zunächst am Pfingsttage, wo er als Princip der Gnadengaben das von Lucas als Sprachenwunder gefaßte Reden mit andern Zungen wirkt (2, 4—11), wie später bei den ersten bekehrten Heiden (10, 44—46) und den bekehrten Johannisjüngern das Zungenreden und Weissagen (19, 6). Wie nun in der ATlichen Prophetie der heilige Geist redet (1, 16. 4, 25. 28, 25), so auch in der NTlichen Verkündigung (7, 51), die ja nach not. b ein Gotteswort ist wie jene. Gemäß der Verheißung Christi (Ev. 12, 12) werden die Apostel mit dem heiligen Geiste erfüllt bei ihrer Vertheidigung vor dem Sanhedrin (Act. 4, 8), aber auch alle Gläubigen werden Angesichts der drohenden Verfolgung zur freimüthigen Verkündigung durch wiederholte Geisterfüllung ausgerüstet (4, 31. Vgl. 9, 31. 13, 52). Der Geist stärkt ihnen den Glauben (6, 5. 11, 24) und verleiht ihnen die Weisheit (6, 3. 10), deren es zum Erfolge der Verkündigung bedarf. Er ertheilt aber auch die mannigfachsten speciellen Weisungen über das, was sie zur Ausrichtung ihres Missionsberufs (8, 29. 39. 10, 19. 11, 12. 13, 2. 4. 16, 6. 7) oder zur Förderung des Gemeindelebens zu thun haben (20, 28. Vgl. 15, 28. 5, 3. 9). Insbesondere aber erscheint er auch hier (Vgl. §. 135, d) als Organ der Weissagung im engeren Sinne (11, 28. 13, 9. 20, 23. 21, 4. 11. Vgl. 7, 55), nirgends dagegen in dem specifisch paulinischen Sinne als Princip des neuen sittlichen Lebens. Es erhellt also auch hier, daß Lucas trotz aller Anklänge an Paulinisches die specifische Eigenthümlichkeit paulinischer Lehrweise nicht reproducirt hat[10].

---

der Beziehung auf den, der als Sohn des Vaters d. h. als der Messias bekannt wird, nur die Beziehung auf den Geist hervorgehoben, dessen Mittheilung in der Taufe verheißen wird.

9) Es erhellt aus Ev. 24, 49. Act. 1, 8, daß der Geist wie bei Paulus (§. 84, a. Anm. 4) als eine göttliche Kraft gedacht ist (Vgl. Ev. 4, 14), wie auch sonst diese Kraft mit dem Geiste verbunden (Ev. 1, 17. Act. 10, 38) oder als Wechselbegriff desselben erscheint (Ev. 1, 35. 5, 17. Act. 4, 33. 6, 8).

10) Ersehen wir hieraus, wie schwer es selbst unmittelbaren Schülern des Apostels war, die Eigenthümlichkeit seiner Lehre in ihren wesentlichsten Punkten aufzufassen, wofür der Brief des römischen Clemens ein zweites, höchst instructives Beispiel darbietet, so ist dies von großer Bedeutung für die Kritik der Pastoralbriefe, in welchen der Grundtypus paulinischer Lehrweise noch so viel reiner und voller erhalten ist (Vgl. §. 108).

Fünfter Theil.

Die johanneische Theologie.

Einleitung.

§. 140. Quellen der johanneischen Theologie.

Die Quellen der johanneischen Theologie sind das vierte Evangelium und die drei Briefe Johannis. a) Die biblisch-theologische Verwerthung des Evangeliums ist keineswegs bedingt durch die Leugnung seiner geschichtlichen Glaubwürdigkeit. b) Eine strenge Scheidung zwischen der aus treuer Erinnerung stammenden Substanz der Reden Jesu und ihrer johanneischen Auffassung und Darstellung ist weder möglich noch nöthig, da dieselben nur in der von dem Evangelisten überlieferten Gestalt sein geistiges Eigenthum, aber auch nur in ihr maßgebend für seine Lehranschauung sein konnten. c) Dennoch darf die biblische Theologie im Einzelnen noch vielfach unterscheiden zwischen dem, was Johannes ausdrücklich als Lehre seines Meisters giebt, und zwischen dem, was sich ihm daraus von individuell-selbstständiger Lehrauffassung entwickelt hat. d)

a) Von den Quellen der johanneischen Theologie, wie sie in diesem Theile dargestellt werden soll, ist die Apocalypse völlig auszuschließen [1]). Es

---

1) Der Verfasser derselben war ein anderer als der, von welchem das Evangelium und die Briefe herrühren, seine Lehranschauung und Lehrweise war vielfach eine andere. Soweit wird die Kritik immer Recht behalten, auch wenn sich herausstellen sollte, daß derselbe Apostel Johannes es war, der in den wenigstens zwei Decennien, die er nach dem mit dem Falle Jerusalems eingetretenen, für die ganze kirchliche Entwicklung entscheidungsvollen Wendepunkte in griechisch-heidenchristlicher Umgebung verlebt hatte, ein vielfach so anderer geworden war. Auch für die Entscheidung dieser kritischen Frage wird die biblische Theologie, indem sie bei ihrer Darstellung beständig auf das Verwandte in älteren Lehrbegriffen zurückweist, aber zugleich die Lehreigenthümlichkeit des Evangeliums und der Briefe in ihrer vollen Eigenart darlegt, fruchtbar werden können, sofern aus ihr erhellen muß, ob sich in der Apocalypse noch die Anknüpfungspunkte für die hier vorliegende Lehrentwicklung finden lassen oder nicht.

bleiben uns also nur das Evangelium und die Briefe übrig, deren Abfassungszeit sich zwar nicht mit voller Sicherheit bestimmen läßt, die aber beide in dem Maße geschichtlich begreiflicher werden, je weiter man sie in das Ende des ersten Jahrhunderts hinabrückt. Die biblische Theologie hat an dieser Zeitbestimmung, welche durch die äußere Bezeugung des Evangeliums, wie durch die unleugbaren Spuren augenzeugenschaftlicher Kunde in demselben gewährleistet ist, ein höheres Interesse als an der Frage, ob das Evangelium direct von dem Apostel herrührt, oder, wodurch sich manche Räthsel desselben leichter zu lösen scheinen, nur auf Grund seiner Mittheilungen entstanden ist. Da aber das Selbstzeugniß des Evangeliums, das in dieser Zeit und in seiner überwiegend indirecten Art keine schriftstellerische Fiction sein kann, die letztere Annahme ausschließt, so glauben wir, bei der directen Apostolicität desselben stehen bleiben zu müssen. Daß das Evangelium und die Briefe von derselben Hand herrühren, darf als ausgemacht betrachtet werden. Man hat zwar den zweiten und dritten Brief einem andern Verfasser zuschreiben wollen als den ersten (Vgl. Ebrard in Olshausen's bibl. Comm. VI, 4. Königsberg, 1859 und dagegen Weiß, theol. Literaturblatt 1860. Nr. 18); allein die dafür geltend gemachten dürftigen Gründe können uns um so weniger abhalten, sie mit dem ersten zusammenzufassen, als das Wenige, was namentlich der zweite von wirklichem Lehrgehalt enthält, anerkannter Maßen mit dem des ersten nach Inhalt und Ausdruck völlig übereinstimmt. Von der Tübinger Schule sind zwar auch das Evangelium und der erste Brief verschiedenen Verfassern vindicirt worden. Aber bei der auffallenden Uebereinstimmung beider Schriften in Lehrsprache und Lehrgehalt müßte die eine absichtlich die andere copirt haben und der zwischen Baur (theol. Jahrb. 1848, 3) und Hilgenfeld (das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle, 1849) geführte Streit darüber, welche die ursprüngliche sei, zeigt hinlänglich, daß keine von beiden in irgend evidenter Weise die Merkmale einer Nachahmung trägt (Vgl. Grimm, Stud. und Krit. 1847, 1. 1849, 2).

b) Die biblisch-theologische Verwerthung des vierten Evangeliums erscheint zunächst nur dann unbedenklich, wenn man dasselbe mit der Tübinger Schule einem Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts zuschreibt, welcher in demselben keine wirkliche Geschichte, sondern eine nach seinen lehrhaften Gesichtspunkten frei gestaltete schriftstellerische Bearbeitung der synoptischen Ueberlieferung, vermischt mit ganz selbstständiger Dichtung, und in seinen Christusreden wesentlich nur die Entwicklung seiner eigenen Theologie gegeben hat (Vgl. Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen, 1847). Hält man dagegen den Verfasser für den Apostel Johannes und den Inhalt des Evangeliums für eine wesentlich glaubwürdige geschichtliche Darstellung, so scheint sich der Werth desselben als Quellenschrift für die johanneische Theologie sehr eng zu begrenzen, indem nur der Prolog des Evangeliums und einzelne gelegentliche Aeußerungen, in denen der Verfasser selbst reflectirend auftritt, als Ausdruck derselben gelten dürfen. Allein nach der Analogie von §. 114, c bliebe jedenfalls noch der bei Johannes besonders stark hervortretende lehrhafte Gesichtspunkt, unter welchem die von ihm behandelten Stoffe ausgewählt, gruppirt und dargestellt sind, von maßgebender Bedeutung für die Lehranschauung des Verfassers. Aber auch die Christusreden des Evangeliums können, selbst wenn man sie als

wörtlich authentisch auffaßt, von den Quellen der johanneischen Theologie nicht ausgeschlossen werden, da eine Darstellung derselben unvollständig bleiben muß, wenn wir nicht auf die in der Erinnerung des Apostels lebenden Herrenworte zurückgehen, von denen ja doch ihre Bildung den Ausgang genommen hat, deren volles Verständniß zu sichern und deren Tiefen zu entfalten für den Jünger des Herrn doch immer die nächste Aufgabe gewesen sein muß.

c) Wenn der Evangelist zuweilen aus der Mittheilung von Reden Jesu unmittelbar in eigene Erörterungen übergeht (3, 19—21) oder Aussprüche Jesu selbstständig zu einem Ganzen verbindet, das für ihn den Werth einer eigenen Reflexion hat (12, 44—50), so erhellt schon daraus, daß er sich bewußt war, die Reden Jesu nicht in wörtlicher Authentie, sondern in freier erinnerungsmäßiger Reproduction wiedergegeben zu haben, was ja übrigens bei der Zeitferne, in welcher er dieselben niederschrieb, ohnehin angenommen werden muß. Daß dieses nun wirklich geschehen, dafür bürgt die unleugbare Uebereinstimmung zwischen der Lehrsprache und Gedankenentwicklung des Briefes und der im Evangelium enthaltenen Reden und Gespräche [2]). Damit aber verlieren wir jeden sichern Maßstab für eine vollständige Scheidung zwischen dem, was dem Evangelisten ein gegebener Bestandtheil seiner Erinnerung an die Reden Jesu, und zwischen dem, was sein geistiges Eigenthum war. Der Evangelist war sich bewußt, daß Vieles von dem, was Jesus gesagt hatte, erst in Folge der Geisteswirkung allmählig in der Erinnerung der Jünger aufgetaucht war (14, 26. Vgl. 2, 22), und so können manche geschichtliche Erinnerungen erst spät in der apostolischen Lehrentwicklung wirksam geworden sein. Aber er gesteht auch, daß der Geist, der das Werk Jesu fortsetzte (14, 26. 16, 13), sie vieles gelehrt hatte, was Jesus aus pädagogischen Gründen noch nicht hatte mittheilen können (v. 12) und was doch nur aus dem Schatze dessen entnommen war, was Jesus bereits besessen hatte (v. 14. 15). Hinsichtlich der lehrhaften Bedeutung gab es also für den Evangelisten keinen Unterschied zwischen dem, was ihn Jesus direct gelehrt, und was, weil erst der Geist es ihn gelehrt hatte, wir jetzt für sein geistiges Eigenthum halten. In seiner Erinnerung mußte vielfach zusammenfließen, was direct aus Jesu Munde gekommen, und was der Geist ihm von tieferem Verständniß und reicherer Entfaltung der in seinen Worten enthaltenen Wahrheit verliehen hatte. Nur in der Form aber, in welcher er die Christusreden in seinem Evangelium niederschrieb, besaß er sie damals in seiner Erinnerung, nur in dieser Fassung und Darstellung konnten sie daher auch die Grundlage für seine damalige Lehranschauung bilden [3]).

---

2) Die gewöhnliche Auskunft, daß der Lieblingsjünger sich auch am vollständigsten die Denk- und Lehrweise seines Meisters angeeignet habe, scheitert an der ebenso unleugbaren Thatsache der in Form und Inhalt so stark hervortretenden Verschiedenheit, welche die Christusreden in den ebenfalls auf apostolischer Ueberlieferung ruhenden synoptischen Evangelien zeigen, sowie daran, daß jene Uebereinstimmung sich auch auf die Reden des Täufers und selbst gelegentlich der Jünger erstreckt.

3) Die historische Kritik mag fragen, wieviel sich in diesen Reden noch als echter geschichtlicher Kern constatiren läßt; die biblische Theologie darf dabei stehen bleiben, daß alles, was Jesus nach der Erinnerung des Evangelisten gesagt hatte, in der Fassung,

d) Trotz der augenscheinlichen Freiheit, mit welcher die Christusreden unsers Evangeliums im Geist und in der Sprache des Evangelisten reproducirt sind, finden sich dennoch in ihnen solche Elemente, welche nicht weiter in der eigenthümlichen Entwicklung der johanneischen Theologie wirksam geworden sind, sondern isolirt dastehen und eben darum für den festen Kern geschichtlicher Erinnerungen zeugen, der in ihnen enthalten ist. Ebenso zeigt sich umgekehrt, daß Vorstellungen und Lehren, welche dem Evangelisten durchaus geläufig sind, sich in den Christusreden noch gar nicht oder doch nur ganz vereinzelt finden und diese tragen eben darum am stärksten das individuell-johanneische Gepräge. Beide Beobachtungen aber zeigen, daß der Evangelist im Einzelnen noch thatsächlich, wenn auch vielleicht nicht mit klarem Bewußtsein, unterscheidet zwischen der in seinen Erinnerungen an die Worte Jesu gegebenen Grundlage, und seiner Lehranschauung, wie sie sich darauf auferbaut hatte. Namentlich ist dies in der Lehre von der Person Jesu der Fall, sofern dieselbe der Mittelpunkt der ganzen johanneischen Theologie und zugleich das Hauptthema der Christusreden des Evangeliums bildet, sodaß wir hier noch am meisten zwischen der in diesen gegebenen Grundlage und der spezifisch-johanneischen Fortentwicklung unterscheiden können. Aber auch sonst werden wir bald zu constatiren haben, daß einzelne von ihm erinnerungsmäßig überlieferte Lehrelemente von ihm selbst noch nicht vollkommen assimilirt oder selbstständig verwerthet sind, bald, daß einzelne seiner Lehrbildungen in seinen Erinnerungen an die Christusreden noch keinen Anknüpfungspunkt finden. Soweit sich hiernach auf dem Hintergrunde der johanneischen Theologie das Bild der Lehre Jesu abhebt, erscheint sie, von deren Gestalt in der ältesten Ueberlieferung unsre Betrachtung ausging, hier noch einmal am Schlusse der biblischen Theologie in der tiefsten Erfassung und höchsten Verklärung, welche sie im Geiste des Jüngers fand, den der Herr lieb hatte.

§. 141. Charakter der johanneischen Theologie.

Wie Johannes seinem Entwicklungsgange nach das Christenthum nicht im Gegensatze gegen das Alttestamentliche Judenthum auffassen konnte und doch dasselbe bereits in seiner völligen Loslösung von seinen judenchristlichen Ursprüngen geschaut hatte, so mischen sich in seiner Lehrweise fast unvermittelt judenchristliche Lehrelemente mit dem, was ihm der eigenthümlichste Ausdruck für das schlechthin Neue im Christenthum war. a) Die Grundlage seiner Theologie bildet eine lebensvolle Anschauung von der Person Christi und ihrer Heilsbedeutung, in welche sich der Apostel mit

in welcher er es aufbewahrt, für ihn maßgebend war und darum als Bestandtheil seiner Theologie betrachtet werden muß. Was von den Christusreden gilt, gilt in gewissem Sinne auch von dem erzählenden Theile des Evangeliums. Was Johannes von Erinnerungen aus dem Leben Jesu giebt, ist, da er seine Stoffe sichtlich nach lehrhaften Gesichtspunkten auswählt, natürlich auch Alles und grade in der Art, wie er es darstellt, für seine Vorstellung von Christo maßgebend. Die Frage, wie weit diese Erinnerung eine unbedingt zuverlässige, gehört der historischen Kritik an, und hat für die biblische Theologie kein Interesse.

seiner Contemplation immer tiefer versenkt hat. b) Sein Idealismus läßt den Donnersohn von ehemals überall in der Erscheinung das tiefste Wesen der Sache, in der wechselvollen Wirklichkeit die unabänderliche Regel, in dem keimartigen Anfange die letzte Vollendung schauen. c) Die Richtung auf den einheitlichen Mittelpunkt alles geistigen Lebens giebt seiner Lehrweise einen mystischen Zug und macht ihn zum Apostel der Liebe, in welcher alles Erkennen Leben wird. d)

a) Der Apostel Johannes war durch die Schule des Täufers gegangen und, von diesem selbst zu Jesu hingewiesen, dessen Jünger geworden (1, 35--40). Mehr noch als bei andern Aposteln war bei ihm also der Uebergang vom Alten zum Neuen ein langsam vermittelter gewesen, welcher gewaltsame Krisen und einen Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit ausschloß. Nur wer die Christusreden des Evangeliums für freie Entwicklung der johanneischen Theologie hält, kann in der Polemik derselben, die durch die geschichtliche Situation bedingt und also gegen das ungläubige und feindselige Judenthum gerichtet ist, eine Antithese des Verfassers gegen das Judenthum an sich finden (Vgl. Köstlin, S. 40. 41). Allerdings gehören die johanneischen Schriften nach §. 140, a einer Zeit an, wo der Kirche nach dem Falle Jerusalems bereits ihre eigene judenchristliche Vergangenheit fremd geworden war, und der Verfasser, der seit Decennien in heidenchristlicher Umgebung gewirkt und sich bereits völlig von der religiösen und nationalen Gemeinschaft mit seinen Volksgenossen losgelöst hatte, blickt auf das jüdische Volk, das sich längst im Großen und Ganzen in einen feindseligen Gegensatz gegen das Christenthum gestellt hatte, als wäre er ein Genosse dieses Volkes nie gewesen. Das Neue, das er im Christenthum gefunden, hat er in der reichsten und tiefsinnigsten Weise auf einen allgemein menschlichen Ausdruck gebracht, für welchen er selbst der Anlehnung an das A. T. kaum mehr bedarf. Aber nirgends zeigt sich darum ein Bruch mit den ATlichen Grundanschauungen und Ueberlieferungen, wie ihn namentlich Frommann vielfach gefunden zu haben glaubt. Seine Lehranschauung charakterisirt sich vielmehr eben dadurch von vornherein als eine urapostolische, daß Gesetz und Weissagung des A. T. ihm als die positive Vorbereitung und Ueberleitung zum Christenthum erscheinen, ja daß die vorchristliche Gottesoffenbarung in ihrer Art und Wirkung oft fast auffallend mit der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo parallelisirt wird. Daher tauchen auch die ATlichen und die darauf gegründeten urapostolischen Vorstellungen in fast allen Lehrstücken immer wieder auf und durchkreuzen vielfach die selbstständig gebildeten neuen Vorstellungskreise. Man darf deshalb freilich nicht, wie Neander, S. 913 und Meßner, S. 322 thun, von einem versöhnenden Element der johanneischen Lehranschauung reden. Der Verfasser ist sich eines Gegensatzes dieser ATlichen Vorstellungsreihen und der von ihm eigenthümlich gebildeten gar nicht bewußt, in der naivsten Weise combinirt er sie vielfach, ohne einer ausgesprochenen Vermittlung zu bedürfen. Eben weil ihm das ATliche Judenthum und das Christenthum keine Gegensätze sind, sondern jenes nur die göttlich geordnete Vorstufe für dieses, erscheinen ihm die von dorther stammenden Vorstellungen nie im Widerspruch mit seinen eigenthümlichsten Gedankenkreisen.

b) Als einer der Jünger, welche von seinem ersten Auftreten an beständig in der Gesellschaft Jesu gewesen waren, als einer der drei Vertrauten Jesu (Marc. 5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33), ja als der, welchen Jesus seiner sonderlichen Liebe gewürdigt hatte (Joh. 13, 23. 20, 2. Vgl. 21, 20), mußte Johannes sich noch unmittelbarer und mächtiger als die andern Apostel von der Person Jesu gefesselt fühlen und in seinem gesammten geistigen Leben von ihr bestimmt werden. In welcher Weise dies aber geschah, das hing von seiner geistigen Individualität ab. Wie wir dieselbe aus der Apostelgeschichte kennen lernen, war Johannes, der überall hinter Petrus zurücktritt, obwohl sichtlich mit ihm am engsten verbunden (Act. 3, 1. 3. 11. 8, 14), keine energisch vorgehende, aufs praktische Eingreifen angelegte Natur; wie er in seinen Briefen erscheint, war er eine beschaulich contemplative. Weder die Vermittlungen des reflectirenden Denkens sind ihm Bedürfniß, selbst da nicht, wo verschiedene Vorstellungsreihen sich bei ihm durchkreuzen (not. a), deren Vermittlung doch so leicht sich darbot; noch zeigt er Trieb zu eigentlicher Speculation, so oft man dieselbe auch bei ihm gesucht hat. Alle seine Geistesarbeit ist ein contemplatives Sichversenken in einen kleinen Kreis großer Wahrheiten, das immer neue Seiten an ihnen entdeckt, immer neue Tiefen in ihnen entschleiert, in immer neuer Beleuchtung denselben Gegenstand anschaut. Denken wir uns diese contemplative Natur Jesu gegenüber, so konnte nicht das Einzelne, was er lehrte, was er brachte oder was er verhieß, sondern nur seine Person selbst es sein, was sein ganzes Geistesleben erfaßte und in ungetheilter Hingabe auf sich concentrirte. In ihre ganze Hoheit und Bedeutung sich immer tiefer zu versenken, in ihr nach allen Seiten das höchste Heil zu suchen und zu finden, in immer völligerer Hingabe an sie dieses Besitzes immer mehr gewiß und froh zu werden, mußte das Ziel alles seines geistigen Strebens und Lebens werden. So erwuchs ihm eine lebensvolle Gesammtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung, welche, weil sie nicht auf dem Wege reflectirenden Denkens oder aprioristischer Speculation, sondern erst durch lebendige Intuition und Contemplation sich gebildet hatte, der beseelende und beseligende Mittelpunkt seines ganzen geistigen Lebens wurde. Diese Gesammtanschauung von der Person Jesu und ihrer Heilsbedeutung bildet darum auch den Ausgangspunkt seiner ganzen Lehranschauung. Darin beruht das, was man den gnostischen Charakter der johanneischen Theologie nennen kann. Diese Gnosis hat mit dem speculativen Triebe oder mit der dialectischen Kunst eines Paulus (§. 58, a) nichts gemein. Sie ist ein unmittelbares Erkennen, ein lebensvolles Anschauen des Höchsten, das in und mit der Person Christi gegeben ist, ein immer neues Sichversenken in die unergründlichen Tiefen der Gottesoffenbarung, die sich ihm in Christo aufgethan hatte.

c) Ein Erzeugniß der Contemplation, wie sie der geistigen Individualität des Apostels entsprach, sind die großen umfassenden Grundbegriffe, welche der johanneischen Theologie eigen sind. Es sind das nicht abstracte Reflexionsbegriffe, sondern intuitive Anschauungsformen, in welchen sich seiner Betrachtung immer wieder das Höchste darstellt, um das sich sein Geistesleben bewegt. In ihnen schaut er das einheitliche innerste Wesen der Dinge, wogegen die äußere Erscheinung mit ihrer wechselvollen Mannigfaltigkeit als das Zufällige und Unwesentliche seine Bedeutung verliert. Darum sieht er überall nur die durchgreifenden Gegensätze von Gott und Teufel,

Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, Liebe und Haß, welche alle Erscheinungen auf ihren tiefsten Grund, ihr letztes Princip zurückführen. Darum spricht er so gern allgemein aus, was im tiefsten Wesen der Sache die Regel ausmacht, unbekümmert darum, wie viel Ausnahmen und Abweichungen auch in der empirischen Wirklichkeit vorkommen. Darum hebt er oft die eine Seite der Sache, bei der gerade seine Betrachtung verweilt, mit einer Ausschließlichkeit hervor, welche die gelegentliche Hervorhebung der andern Seite zuweilen als grellen Selbstwiderspruch erscheinen läßt. Darum endlich nimmt er auf die verschiedenen Stufen der Entwicklung scheinbar keine Rücksicht, weil er auf jeder nur das Wesen der Sache schaut, die auf ihr in gewissem Maße und Grade verwirklicht ist. Die Wahrheit ist Wahrheit, mag es erst die unvollkommene ATliche oder die unendlich vollkommenere NTliche sein. Der Glaube ist Glaube, das Erkennen ist Erkennen von seinen keimartigen Anfängen bis zu seiner höchsten Vollendung. Das Leben ist ewiges Leben schon im Diesseits. Man kann dies den Idealismus der johanneischen Lehranschauung nennen, weil er in der concreten Wirklichkeit überall nur die Idee schaut, die sich darin verwirklicht, und nur nach dem Erfassen dieses Höchsten strebt. Dieser Idealismus ist die verklärte Gestalt des Feuergeistes, den Jesus an den Zebedäiden durch den Namen der Donnersöhne charakterisirte (Marc. 3, 17), der Unduldsamkeit, die keine andere Gemeinschaft mit Christo anerkennen wollte, als die völlige Hingabe der Jüngerschaft (9, 38), des hochstrebenden Ehrgeizes, dem das Höchste mit dem Schwersten nicht zu theuer erkauft war (10, 37—39). An diesem Punkte zeigt es sich, daß der Lieblingsjünger des Evangeliums doch zuletzt nur eine reifere Entwicklungsgestalt des Apocalyptikers ist, der den weltgeschichtlichen Sieg des Christenthums als das große Drama von dem letzen Kampfe Gottes mit dem Satan beschrieben hat (§. 133, d).

d) Das Erkennen der Intuition und Contemplation, wie wir es not. b beschrieben, ist ein lebensvolles, es erfaßt und bestimmt den ganzen Menschen, weil dadurch das Object nicht in das gesonderte Gebiet des Gedankenlebens, sondern in das Centrum des geistigen Lebens überhaupt aufgenommen wird. Auf diesem Standpunkte giebt es keinen Gegensatz zwischen dem Theoretischen und Praktischen, dem Erkennen und Thun, dem Glauben und Leben. Johannes kennt diesen Gegensatz nicht und will ihn nicht anerkennen; ihm hat schon die Gesetzesoffenbarung nie den Zwiespalt geweckt zwischen Erkennen und Wollen, für ihn giebt es nur ein Erkennen der vollen Gottesoffenbarung in Christo, welches unmittelbar das Thun des Guten zur Folge hat. Was nicht das geistige Leben in seinem einheitlichen Mittelpunkt erfaßt hat, ist nicht erkannt; das intuitive Erkennen ist ein solches Ergreifen des Objects, welches ein Ergriffenwerden davon im innersten Wesen einschließt. Das Erkennen Gottes und Christi wird ein Sein in Gott und Christo, ein Sein Gottes und Christi in uns. Das ist die johanneische Mystik, die nicht in einem Schweben in unklaren, verschwommenen Anschauungen und Gefühlen besteht, sondern in der Richtung auf den einheitlichen Mittelpunkt des geistigen Lebens, in welcher Alles, was wahren Werth haben soll, auf den tiefsten Grund des Seins, auf das Personleben selbst zurückgeführt wird, das auch als religiöses nur in dem unmittelbaren Verhältniß von Person zu Person seine Befriedigung findet. Diese Mystik ist geboren aus dem Bedürfniß des innersten Gemüthslebens, sich ganz erfaßt

zu fühlen und ganz hinzugeben, in der Liebe den Grund und den Gegenstand und das Ziel alles lebensvollen und lebenschaffenden Erkennens zu finden. So hat Johannes mit Allen, in denen die Liebe zu Gott erweckt ist, in Christo die volle Liebesoffenbarung Gottes erkannt, die ein neues Leben der Liebe hervorruft. In diesem Sinne mag man ihn den Apostel der Liebe nennen. Nur daß man darunter wieder nicht ein weiches Gefühl, einen sentimentalen Zug verstehe, sondern die Energie jener Hingabe der ganzen Person, die kein Drittes kennt zwischen Liebe und Haß und die darum nur von einer anderen Seite die verklärte Gestalt jenes Feuergeistes ist, welcher einst Feuer vom Himmel regnen lassen wollte auf jeden, der seinem Herrn die Liebe verweigerte (Luc. 9, 54), und welcher in der Apocalypse die Zorngerichte Gottes über die christusfeindliche Welt feiert.

§. 142. Die Vorarbeiten.

Die Darstellungen des johanneischen Lehrbegriffs in den älteren Bearbeitungen der biblischen Theologie sind, theilweise in Folge falscher Voraussetzungen über die Quellen derselben, meist etwas dürftig ausgefallen. a) Die selbstständigen Darstellungen von Frommann, Köstlin und Hilgenfeld haben denselben zu sehr im Sinne eines dogmatischen oder philosophischen Systems behandelt. b) Am meisten sind bisher Reuß, Baur und Scholten der Eigenthümlichkeit desselben gerecht geworden, obwohl sie wesentliche Seiten derselben principiell verkennen. c) Nur auf Grund einer eingehenderen Analyse der johanneischen Grundbegriffe und einer gerechteren Würdigung der Alttestamentlichen Elemente seiner Theologie, sowie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu der in der Erinnerung des Apostels lebenden Lehre seines Meisters kann dieselbe allseitig dargestellt werden. d)

a) Auch für die Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs ging nach älteren Vorarbeiten (Vgl. Bauer, in seiner biblischen Theologie, Bd. II. K. Schmid, diss. II. de theologia Joannis Ap. Jena, 1801) die Anregung besonders von Neander aus (Vgl. II, S. 874—914). Derselbe hat manche tiefe Blicke in die individuelle Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan, aber dieselbe weder vollständig noch mit eingehender Begründung dargestellt. Sein Hauptstreben ist auf eine harmonisirende Vergleichung des johanneischen mit dem paulinischen Lehrbegriff, sowie auf die Klarstellung seines Verhältnisses zu einigen dogmatischen Grundlehren gerichtet, wodurch nothwendig die Darstellung der johanneischen Theologie in ihrem eigenthümlichen Zusammenhange beeinträchtigt werden mußte. Schmid hat den nach §. 140, c unberechtigten Versuch gemacht, die johanneische Lehre mit Ausschluß der Christusreden des Evangeliums darzustellen, und darum nur noch eine ganz dürftige Nachlese übrig behalten (II, S. 359—96); ihm ist noch neuerdings van Oosterzee (§. 45) gefolgt. Viel reicher ist die Darstellung bei Meßner ausgefallen (S. 323—60), weil derselbe diese Reden wenigstens nicht ganz ausschließt (Vgl. S. 320). Ohne Anstand dagegen hat sie Lechler als Quelle des johanneischen Lehrbegriffs benutzt (Vgl. S. 206), den er nach Besprechung der Lehren von Gott, von der Welt und dem Fürsten dieser Welt in den Satz zusammenfaßt: Jesus Christus, der

Sohn Gottes, in welchem das Leben ist (S. 207 f.). Ungleich weniger aber als bei Meßner kommen hier die eigenthümlich johanneischen Grundbegriffe zu eingehender Erörterung. Lutterbeck endlich, der die Mitbenutzung der Reden treffend begründet hat (II, S. 254 f.), handelt die johanneische Lehre ganz nach dem Schema des dogmatischen Systems ab (II, S. 252—99), wodurch ihr eigenthümlicher Typus nothwendig verwischt werden mußte.

b) Die erste umfassende Darstellung der johanneischen Theologie gab Frommann in seinem „johanneischen Lehrbegriff" (Leipzig, 1839). Obwohl er die Christusreden des Evangeliums von den eigentlichen Quellen desselben ausschließt, hat er sich doch genöthigt gesehen, dieselben immer wieder zur Erläuterung und Ergänzung heranzuziehen. Von der die Eigenthümlichkeit der johanneischen Gnosis völlig verkennenden (Vgl. §. 141, b) Voraussetzung aus, daß sich der Apostel zu freier Speculation über Grund und Wesen des Christenthums erhoben hatte (S. 84), wird ein feingegliedertes System einer speculativen Dogmatik aus ihm herausgesponnen, das bei ihm die Lösung der tiefsten Probleme (z. B. über das Verhältniß von Gott und Welt, Freiheit und Nothwendigkeit S. 137. 242) sucht und ihm die schärfsten Distinctionen (Vgl. z. B. S. 210. 259. 266) und abstractesten Definitionen (Vgl. z. B. S. 165) aufbürdet. Dadurch ist der johanneische Lehrtropus natürlich seinem geschichtlichen Boden völlig entrückt, der Zusammenhang mit dem A. T. und dem jüdischen Bewußtsein zerrissen (Vgl. z. B. S. 288. 308. 329) und vielfach eine spiritualistische Verflüchtigung seiner Lehre nothwendig geworden (Vgl. z. B. S. 336. 691). In den Vergleichungen des johanneischen mit anderen NTlichen Lehrbegriffen ist vieles gesucht und schief aufgefaßt, während der Kern der johanneischen Eigenthümlichkeit doch nicht getroffen wird. Die Darstellung verläuft an dem Faden einer Disposition, die mit ihren abstracten Theilungsgründen die Lehrweise des Apostels von vornherein in ein falsches Licht rückt. Auf dem Standpunkte der Tübinger Schule steht die Darstellung von K. R. Köstlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin, 1843), welcher als seine Grundidee an die Spitze stellt, das Christenthum sei die absolute Religion und zwar im Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum, und behauptet, daß seine Dogmatik immer zugleich Apologetik und Polemik sei (S. 40 f.) Die absolute Religion aber ist das Christenthum als Religion der Gnosis, welche dem Evangelisten mit dem Glauben eins ist (S. 66 ff.). Allerdings giebt Köstlin zu, daß der Verfasser nicht philosophirt, sondern alle seine Bestimmungen in der Form des unmittelbaren Wissens, der Contemplation, aus seiner Erfahrung heraus vorträgt (S. 82), aber nur, weil die systematische Reflexion auf das Dogma und damit die denkende Vermittlung durchaus vollendet und zu einem festen Resultate gediehen sei (S. 160). So wird denn auch hier eine Lehre von Gott, seinem Wesen und der Dreieinigkeit vorangestellt, welche in die johanneische Theologie ganz fremdartige philosophische Bestimmungen hineinträgt. Von ähnlichen Voraussetzungen aus hat Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter den religionsphilosophischen Standpunkt des Evangeliums charakterisirt (II. S. 358—71). Hilgenfeld hat den johanneischen Lehrbegriff der Entwicklung der Gnosis einzureihen gesucht und darum ein ganzes zwischen Valentin und Marcion die Mitte haltendes gnostisches System mit ausge-

prägtem Dualismus und Antijudaismus aus dem Evangelium herausgesponnen (Vgl. das Evangelium und die Briefe Johannis, nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle, 1849. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863, 1. 2) [1]).

c) Die allgemeine Charakteristik der johanneischen Theologie bei Reuß (II, S. 369—600) enthält vortreffliche Winke über ihre specifische Eigenthümlichkeit. Die Anordnung ihrer Darstellung nach dem Leitfaden einer Combination von Ev. 3, 16 und Ep. I. 4, 9 ist ein geistreicher Einfall, der sich wenigstens bei seiner Auffassung der johanneischen Lehre durchführen ließ. Der Grundfehler derselben besteht aber einerseits darin, daß Reuß neben den historischen gewisse speculative Prämissen annimmt, welche die Grundlage der mystischen Contemplation des Johannes bilden sollen, andererseits darin, daß er die eigenthümlich johanneischen Lehrelemente vielfach zu modern und spiritualistisch auffaßt und dadurch in einen schroffen Gegensatz gegen alles ATliche und Jüdische stellt. In Folge dessen muß er bald annehmen, daß der Verfasser sich in Widerspruch mit seinen speculativen Prämissen verwickelt, bald daß er für den praktischen Gebrauch populäre Vorstellungen aneignet, über die er eigentlich hinaus sein soll. Darüber kann es natürlich zu einer einheitlichen Erfassung der johanneischen Lehreigenthümlichkeit nicht kommen. Baur stellt in seiner biblischen Theologie (S. 351—407) den johanneischen Lehrbegriff lediglich aus dem vierten Evangelium dar als die höchste Stufe und vollendetste Form der NTlichen Lehrtypen, welche alle anderen zur Voraussetzung hat, in sich ausgleicht und abschließt, sich über den Judaismus und Paulinismus in gleicher Weise erhebt (S. 401). Von der Logosidee im Prolog ausgehend, hat er die wichtigsten Hauptlehren eingehend und in natürlicher Folge abgehandelt und manchen tiefen Blick in die Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie gethan. Aber das judenchristliche Moment derselben kommt bei ihm gar nicht zu seinem Rechte und die Voraussetzung einer Annäherung an den Gnosticismus, in der er übrigens lange nicht so weit geht als Hilgenfeld, führt ihn oftmals irre oder läßt ihn bei unklaren und widerspruchsvollen Resultaten stehen bleiben. Die Darstellung von J. H. Scholten (das Evangelium nach Johannes, übersetzt von H. Lang. Berlin, 1867. Vgl. Cap. 3, S. 77—181) verbindet eine im Ganzen mit Reuß übereinstimmende Auffassung, dem gegenüber nur das Verhältniß zur ATlichen Religion richtiger gewürdigt wird, mit einer Annäherung an die dualistische Auffassung von Hilgenfeld, deren äußerste Härten aber abgeschliffen werden, und enthält in lichtvoller Darstellung vieles Treffende neben großen Fehlgriffen. Immer findet den Hauptgedanken des Evangeliums in dem Satz: „Jesus der Sohn Gottes das Licht und Leben der Welt", dem er dann freilich in sonderbarer Auswahl und Folge die angeblich secundären Ideen des Evang. (darunter der Begriff des Glaubens!) anreiht, und den des Briefs in der „Gemeinschaft mit Gott", kommt aber über das Verhältniß des Verf. zum Judenthum, sowie über die andern entscheidenden Fragen nirgends zu greifbaren und präcisen Resultaten (S. 502—48).

1) Von kleineren Darstellungen vgl. noch Holm, Versuch einer kurzen Darstellung der Lehre des Apostels Johannes. Lüneburg, 1832. Simson, summa theologiae Johanneae. Koenigsberg, 1839. Niese, die Grundgedanken des johanneischen Evangeliums. Naumburg, 1850.

d) In meiner Schrift „der Johanneische Lehrbegriff, in seinen Grundzügen untersucht. Berlin, 1862“ habe ich das Verständniß der johanneischen Theologie nach drei Seiten hin zu fördern versucht. Einmal schien mir eine klarere Bestimmung der großen johanneischen Grundbegriffe (§. 141, c) nothwendig [2]). Sodann waren in den bisherigen Darstellungen die ATlichen Grundlagen der johanneischen Theologie, welche bei einer Zurückführung derselben auf den Apostel nothwendig vorauszusetzen sind (§. 141, a), noch nirgends zu ihrem Rechte gekommen. Gerade der Nachweis der eigenthümlichen Verschlingung derselben mit dem, was die individuell-johanneische Auffassung des im Christenthum gegebenen Heiles ausdrückt, dürfte der Schlüssel sein für viele Räthsel in unserm Lehrtropus. Endlich schien es mir förderlich, im Sinne von §. 140, d zunächst in der Christologie dasjenige, was Johannes aus seiner Erinnerung als Selbstzeugniß seines Meisters giebt, von dem zu sondern, was er lehrhaft daraus entwickelt hat. Es erübrigt nun, das dort durch Einzeluntersuchungen Gewonnene zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen und zu vervollständigen. Dasselbe wird, nach §. 141, b von der Christologie ausgehend (Cap. 1), in natürlichem Fortschritt das Heil in Christo (Cap. 2), die Bedingungen seiner Aneignung (Cap. 3), seine geschichtliche Verwirklichung (Cap. 4) und seine Vollendung darstellen (Cap. 5) [3]).

---

2) Mit Berufung auf den mystischen oder intuitiven Charakter der johanneischen Denkweise hat man sich vielfach für berechtigt gehalten, diesen Begriffen jede Bestimmtheit abzusprechen, sie in einem nebelhaften Helldunkel zu halten oder ihnen eine Weite zu geben, welche für die Zusammenfassung und Vermischung des Verschiedensten Raum ließ. Gerade als intuitive Anschauungsformen aber werden dieselben eine plastische Bestimmtheit haben, die sich freilich nicht durch logische Definition, aber durch den Nachweis der lebensvollen Bedeutung, die sie für den Apostel haben, feststellen läßt.

3) Für die nähere exegetische Begründung und die Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen verweise ich ein für allemal auf mein genanntes Buch. Doch hoffe ich, daß vieles Einzelne, was dort ausgeführt, in der geschlossenen Darstellung des johanneischen Lehrzusammenhanges und in seiner Vergleichung mit anderen Lehrtypen eine tiefere Begründung finden und eine durchschlagende Evidenz erhalten wird. Die bloßen Stellenzahlen bei den Citaten im Folgenden weisen überall auf das Evangelium Johannis hin, die Briefe sind durch I. II. III. bezeichnet. Von einzelnen Hülfsarbeiten vgl. noch Grimm, de joanneae christologiae indole paulinae comparata. Lips., 1833. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos. Gotha, 1867. Rösgen, Christus, der Menschen- und Gottessohn. Gotha, 1869. Weizsäcker, in den Jahrb. für deutsche Theologie. 1857, 1. 1862, 4. Luthardt, ἔργον τοῦ ϑεοῦ und πίστις in ihrem gegenseitigen Verhältniß nach der Darstellung des joh. Evang. (Stud. u. Krit. 1852, 2). Huther, die Bedeutung der Begriffe ζωή und πιστεύειν in den joh. Schriften (Jahrb. f. d. Th. 1872, 1). Zahn, de notione peccati, quam Johannes in prima ep. docet. Halis S. 1872.

Erstes Capitel.

Die Christologie.

---

§. 143. Die Sendung des eingeborenen Sohnes.

Jesus ist als der eingeborene Sohn vom Vater gesandt und gründet auf dieses einzigartige Verhältniß zum Vater den Anspruch auf den messianischen Charakter seiner Sendung. a) Als dem Sohne der Liebe ist ihm die Ausrichtung der specifisch-messianischen Gotteswerke übergeben, von denen seine Wunderwerke nur Sinnbilder sind. b) In ihnen zeigt sich, daß der Vater im Sohne ist und wirkt, als in dem vollkommenen Organ seines Wirkens auf Erden, wie der Sohn im Vater bleibt in stetem Liebesgehorsam. c) Aus beidem ergiebt sich die Einheit des Sohnes mit dem Vater, kraft welcher der Sohn die höchste Offenbarung des Vaters ist. d)

a) Das Selbstzeugniß Jesu bei Johannes, das natürlich in der Form, in welcher es in der Erinnerung des Evangelisten lebte, die Grundlage seiner Vorstellungen von der Person Christi bildete, geht, ganz wie das synoptische (§. 13, c), von der Thatsache aus, daß er von Gott gesandt sei (17, 3. Vgl. 5, 38. 6, 29). Diese Thatsache ist der nächste Gegenstand des christlichen Glaubens und Erkennens (17, 8. 21. 23. 25). In alle dem aber, was Jesus darüber aussagt, liegt immer wieder, daß er im wahrsten und vollsten Sinne der Abgesandte Gottes ist, alle Pflichten eines solchen erfüllt und alle Rechte desselben beanspruchen kann [1]). Zwar scheint er sich damit nur unter die Kategorie der Propheten zu stellen (4, 44. Vgl. Mrc. 6, 4), aber die Zeiten der Prophetie waren vorüber (5, 37. Vgl. Matth. 11, 13), den letzten der Gottgesandten (Vgl. 1, 6. 33. 3, 28) hatte Jesus als seinen Vorläufer anerkannt (5, 33—35); darum konnten seine Aussagen über seine göttliche Sendung nur von dem Gottgesandten κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. von dem

---

1) Er hat sich nicht eigenmächtig seinen Beruf angemaßt (7, 28. 8, 42), sondern ist wirklich im Namen d. h. im Auftrage Gottes gekommen (5, 43). Als seinen Gesandten beauftragt ihn Gott mit dem, was er zu sagen hat (12, 49), und Jesus redet nur, was er ihm aufgetragen (v. 50. Vgl. 8, 16. 26. 40). Seine Worte sind daher die Worte seines Absenders (14, 24. 7, 16), sind Gottes Worte (17, 8. 14. 8, 47. Vgl. 3, 34) schlechtweg, wie er sie auch nach §. 18, c charakterisirt hat. So wenig wie sein Reden ein eigenmächtiges (12, 49), ist aber auch sein Thun ein eigenwilliges (5, 30); sein Lebenszweck ist es, den Willen Gottes zu thun (6, 38. 4, 34) und das Werk zu vollbringen, das sein Absender ihm zu thun gegeben hat (9, 4). Dafür ist derselbe ihm auch hülfreich zur Seite (8, 29. Vgl. 3, 2) und legitimirt ihn als seinen Gesandten durch Werke, welche ohne seinen Beistand niemand thun kann (9, 16. 32. 33. 11, 42). Als Gottgesandter sucht er selbstlos die Ehre seines Absenders (8, 50. 7, 18); aber es liegt im Wesen dieses Repräsentationsverhältnisses, daß in seinem Gesandten der Absender selbst gesehen sein will (12, 44. 45. 5, 24) und daß man in jenem diesen aufnimmt (13, 20. Vgl. Matth. 10, 40).

Messias verstanden werden [2]). Ausdrücklich charakterisirt er sein Verhältniß zu andern Gottgesandten dadurch, daß ihn der Vater geweiht und gesandt hat (10, 36). Er ist also der gottgesandte Sohn (Vgl. Matth. 21, 37) und zwar in einem einzigartigen Sinne (3, 16. 18: ὁ μονογενής), welcher der jüdischen Opposition eine todeswürdige Lästerung zu involviren schien (10, 36. 19, 7). Obwohl aber diese schon in der Annahme des Sohnesnamens fand, daß er sich Gott gleich mache (5, 18. 10, 33), so bezeichnet doch Jesus damit noch kein metaphysisches Wesensverhältniß, wie wieder Immer, S. 509 behauptet, sondern, wie §. 17, b, ein einzigartiges Liebesverhältniß. Der Vater liebt den Sohn (5, 20. 17, 23. 26. Vgl. 3, 35), und 3, 16 erhellt aus dem Contexte, daß die Bezeichnung desselben als des Eingeborenen nur dazu dienen soll, die Größe des Opfers hervorzuheben, welches Gott seine Hingabe kostet (Vgl. §. 77, c), also ihn als den erwählten Sohn der Liebe im höchsten Sinne zu charakterisiren.

b) Weil Jesus der Gegenstand der göttlichen Liebe ist, hat der Vater dem Sohne, wie §. 17, c, die messianische Vollmacht verliehen (17, 2. 13, 3. Vgl. 3, 35), d. h. er hat ihm das große Gotteswerk zu vollenden gegeben (17, 4), welches Gott zur messianischen Zeit zu thun verheißen und sich gleichsam als seine Prärogative vorbehalten hat [3]). Dazu gehören aber insonderheit die specifisch messianischen Werke der Todtenerweckung und des Gerichts (5, 21. 22), sowie die für die messianische Zeit verheißene Geistesmittheilung (15, 26. 16, 7. Vgl. 1, 33). Daß Gott diese Werke Jesu übergeben, zeigt die lebenschaffende und richterliche Wirksamkeit, die er schon jetzt ausübt (5, 24—27), weil sie gleichsam nur das Vorbild und Vorspiel jener Werke ist, die er einst bei der Herbeiführung der Endvollendung verrichten wird (v. 28. 29), und die Uebertragung dieser specifischen Gotteswerke an ihn kann nur den Zweck haben, ihm gottgleiche Ehre zu verschaffen (v. 23) [4]). Freilich sind grade diese geistigen Werke Jesu der Art, daß sie

2) Als solchen bezeichnet er sich indirect überall da, wo er von dem Vater redet, der ihn gesandt hat (5, 23. 36. 37. 6, 44. 8, 16. 12, 49. 14, 24), was hier um so bedeutungsvoller ist, als er nur einmal Gott den Vater der Jünger nennt und zwar so, daß er das Verhältniß desselben zu ihm doch wieder von dem zu seinen Jüngern unterscheidet (20, 17). Auch bei Johannes aber hat er sich nur unter besonderen Umständen direct für den Messias erklärt (4, 25. 26) oder für den Sohn Gottes (9, 37. Vgl. v. 35) in dem Sinne, in welchem damals ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ein geläufiges Ehrenprädicat des Messias war (1, 34. 50. 11, 27. Vgl. §. 17, b).

3) An sich liegt es im Wesen jedes Gottgesandten, daß er die Werke seines Absenders ausrichtet (Anm. 1), aber eben darum ist der Sohn der Gottgesandte κατ' ἐξοχήν, weil es im Wesen des Sohnesverhältnisses liegt, daß er nicht dies oder jenes ihm aufgetragene Werk vollbringt, sondern die Gotteswerke κατ' ἐξοχήν d. h. diejenigen, durch welche Gott selbst die verheißene Vollendung herbeizuführen sich vorbehalten hat. Es wird nemlich die Vorstellung der sittlichen Wesensähnlichkeit, welche nach §. 21, c. Anm. 1 in dem Sohnesnamen liegt und auch hier nach 5, 17 alles Thun des Sohnes zum Nachbilde des väterlichen Thuns macht, hier dahin entwickelt, daß der Sohn nicht nur nichts thun kann ohne das väterliche Vorbild (v. 19. 20), sondern daß der Vater ihm auch wegen seiner Liebe zum Sohne, die ihm nichts vorenthalten kann (v. 20), alles zu thun zeigt, was er selbst thut, also ihm auch die Ausrichtung seiner erhabensten Werke überläßt.

4) Nicht mehr bloß als der stellvertretende Gesandte (Anm. 1), sondern als der Sohn

nur von den Gläubigen als solche erkannt werden können. Daher hat ihm Gott die großen Wunderwerke zu vollenden gegeben, welche bezeugen, daß der Vater Jesum gesandt hat (5, 36), daß er also nicht ein Gottgesandter unter andern, sondern der gottgesandte Sohn ist, und ihn so vor aller Welt verherrlichen (8, 54), vorausgesetzt daß man sie als σημεῖα erkennt (6, 26)[5]). Auch in der älteren Ueberlieferung erscheinen sie als Zeichen der messianischen Zeit, sofern mit diesen leiblichen Segnungen die Zeit anbricht, welche Israel das volle Heil auch im irdischen Leben bringt (§. 13, c). Hier aber werden sie tiefer gefaßt als Sinnbilder, welche im Irdischen und Leiblichen die unsichtbaren geistigen Gotteswerke darstellen (9, 3), die Jesu in seinem Messiasberuf auszurichten gegeben sind (v. 4)[6]).

c) Wenn die Werke Jesu ihrem Gehalt nach zeigen, daß er der Sohn ist, so lernt man aus der Art, wie sie zu Stande kommen, zugleich das specifische Verhältniß des Sohnes zum Vater näher erkennen. Auch hier nemlich, wie §. 18, b, thut Jesus diese Werke nicht aus eigener Wahl und Macht. Gott selbst giebt sie ihm auszurichten (5, 36), Gottes Herrlichkeit wird in ihnen geschaut (11, 40. Vgl. v. 4); denn Gott selbst thut sie, sofern er beständig in ihm bleibt (14, 10: ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτός), der wirksame Mittelpunkt seines Lebens und Wirkens ist (Vgl. 17, 23: σὺ ἐν ἐμοί). Dies ist auch 10, 38 das erste, was aus seinen Werken erkannt werden soll. Damit ist aber verwirklicht, was für die messianische Zeit verheißen war. Jehova selbst ist zu seinem Volke gekommen

---

im einzigartigen Sinne, der zu gleicher Macht und Würde mit Gott erhoben ist, wird er durch sie erwiesen und der Vater sieht seine eigene Ehre gekränkt, wenn dem Sohne nicht diese ihm beschiedene Ehre dargebracht wird (5, 23), die darum der durch die Auferstehung verherrlichte Messias auch willig annimmt (20, 28). Wenn Beyschl., S. 78 wieder behauptet, nicht das ebenso hoch geehrt, sondern das ebenso wohl geehrt liege im Zusammenhange der Stelle 5, 23, so vgl. dagegen m. joh. Lehrb., S. 218.

5) Wunder an sich freilich, selbst die unerhörtesten, können als Zeichen des göttlichen Beistandes höchstens die göttliche Sendung überhaupt beglaubigen (not. a. Anm. 1) und lassen immer die Frage übrig, ob sie auch rechter Art (6, 30) oder groß genug (7, 31) seien, um zu beweisen, daß diese Sendung die messianische sei. Daher weist Jesus auch hier den wundersüchtigen Unglauben zurück, dem es bloß um immer größere äußere Wunderzeichen zu thun ist (2, 18. 6, 30), und tadelt den Glauben, welcher der sinnenfälligen Zeichen noch bedarf (4, 48. 20, 29. Vgl. 2, 24). Der Evangelist aber nennt sie ihrer eigentlichen Bedeutung wegen stehend σημεῖα (2, 11. 23. 4, 54. 6, 2. 14. 10, 41. 12, 37. 20, 30).

6) In der Brodspende bestätigt der Vater den Sohn als den, der mit dem unvergänglichen Brode das wahre Leben darbietet (6, 27), in der Auferweckung des Lazarus als den, der die Auferstehung und das Leben bringt (11, 25), in der Blindenheilung als den, der die Menschen zum geistigen Sehen erleuchtet (9, 5. 39). In diesem Sinne sagt Jesus, daß diese Werke von ihm zeugen (10, 25), und verweist auf sie (10, 37. 38. 14, 11) als auf das Zeugniß, das der Vater für ihn ablegt (8, 18). Denn diese Werke, welche kein anderer gethan hat, machen sie unentschuldbar (15, 24), wenn sie nicht erkennen, daß der Vater ihn gesandt hat (v. 21). Wer nicht im Stande war, in seiner höchsten geistigen Wirksamkeit (5, 24—27) ihn als den mit den messianischen Gotteswerken betrauten Sohn zu erkennen, dem sollten wenigstens diese leuchtenden Sinnbilder Wegweiser zum Verständniß für die Bedeutung seiner Erscheinung werden.

(Luc. 1, 17. 76). Nicht mehr vorübergehend redet oder wirkt er durch einen seiner Gesandten, er hat ein vollkommenes Organ gefunden, in dem er beständig sein und wirken kann, dem er darum auch Alles zu thun giebt (5, 20, vgl. Anm. 3), das er zum ausschließlichen und steten Organ seines abschließenden Heilswirkens macht, so daß er ihm alles übergiebt (13, 3. Vgl. Matth. 11, 27), nichts mehr zum ausschließlichen Eigenthum sich vorbehält (16, 15: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν*). Das kann aber nur daran liegen, daß der Vater als der Herzenskündiger in ihm das hiefür vollkommen geeignete Organ erkannt hat (10, 15. Vgl. Matth. 11, 27 und dazu §. 17, a. Anm. 1). Wie es überhaupt im Wesen des Gotteskindes liegt, daß es Gott lieb hat (8, 42. Vgl. 15, 23), so liebt er den Vater und beweist dies, indem er im kindlichen Vertrauen auf seinen beständigen Beistand hofft (16, 32) und im kindlichen Gehorsam alle seine Gebote erfüllt (14, 31. Vgl. 4, 34. 8, 29. 46. 55. 15, 10). Dieser vollkommenen Liebe ist es eigen, daß man nichts im ausschließlichen Sinne sein eigen nennt (17, 10: *τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν*), daher kann ihm der Vater auch Alles geben, was sein ist (*καὶ τὰ σὰ ἐμὰ*), weil der Sohn Alles doch nur nimmt als Gabe von ihm (v. 7)[7]). Es ist ja die Liebe nichts anders als jene vollendete persönliche Hingabe, wonach man mit seinem ganzen Sein nur wurzeln will im Andern, und weil der Sohn in solchem Sinne im Vater ist, so kann der Vater im Sohne sein (10, 38. 17, 21), jenes ist die Bedingung von diesem (14, 10. 11). Denn nicht als ein selbstloses Organ will er gedacht werden. Wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben (5, 26). Freilich liegt darin, daß das Leben des Sohnes auch objectiv wirklich im Vater wurzelt, aber nur sofern der Sohn dies stets willig und freudig anerkennt, ist das Sein in ihm der Ausdruck der vollsten persönlichen Hingabe an ihn[8]).

7) Daher erbittet Jesus Alles, was er thut, von Gott (11, 22. 41), wobei er freilich der Erhörung stets gewiß ist (v. 42), weil Gott den, der seinen Willen thut, ebenso gewiß erhört, wie er den Sünder nicht erhören kann (9, 16. 31), so daß sein Gebet stets unmittelbar in Danksagung übergeht (6, 11. 11, 41). Was ihm dann aber der Vater zu thun giebt, das thut er in seinem Namen (10, 25). So vollendet sich auch hier nur in absoluter Weise, was an sich schon mit dem Gesandtenverhältniß gegeben ist (Anm. 1). Weil der Sohn im Vater ist, redet er nichts von sich selbst (14, 10. Vgl. 12, 49) und thut nichts von sich selbst (8, 28. Vgl. 10, 32), es liegt im Wesen des Sohnesverhältnisses, daß er nichts von sich selbst thun kann (5, 19. 30, vgl. Anm. 3). Dies Nichtkönnen ist aber nicht metaphysisch gedacht, sondern sittlich vermittelt, sofern die Liebe des Sohnes zum Vater, auf welcher seine völlige Hingabe an ihn beruht, ihn zum beständigen Gehorsam gegen den Vater veranlaßt und so zu seinem vollkommenen Organ befähigt.

8) Der lebendige Vater konnte nur den lebendigen Sohn als sein Organ senden; aber der so gesandte Sohn bleibt sich nun auch stets bewußt, daß er lebt, weil der Vater will, daß er lebt, und ihm das Leben giebt (6, 57: ζῶ διὰ τὸν πατέρα). Der stete freie freudige Vollzug dieses Bewußtseins ist das Bleiben in ihm, da der Zusammenhang mit v. 56 zeigt, daß Jesus von sich etwas aussagen will, was ein Bleiben im Vater und ein Bleiben des Vaters in ihm involvirt. Für die Jünger kann diese Eigenthümlichkeit seines Lebens aus Gott und in Gott hier noch nicht vollkommen zur Erscheinung kommen, wo sie ihn noch so vielfach unter die Bedingungen ihrer eignen irdischen Existenz

d) Dies Wechselverhältniß zwischen Vater und Sohn constituirt das, was Jesus ihr Einssein nennt, da es 17, 21. 22 ohne weiteres mit dem ἓν εἶναι vertauscht und beides in gleicher Weise mit dem ἓν εἶναι der Gläubigen in Parallele gesetzt wird. Was Jesus 10, 38 über jenes Wechselverhältniß sagt, ist nach dem Zusammenhange nur Exposition und Apologie des Ausspruches: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (v. 30); und dieser soll beweisen, wie der gottgesandte Sohn diejenigen, denen er das messianische Heil mittheilt, in seiner Hand eben so sicher geborgen weiß (v. 28), wie in des allmächtigen Vaters Hand (v. 29). Der Vater ist im Sohne und bewahrt nur durch seine Hand, der Sohn ist im Vater und bewahrt nur aus seiner Macht. Die Stellung des Sohnes als des vollkommenen Organs des Vaters bringt es mit sich, daß jedes getrennte Wirken des Vaters und des Sohnes ausgeschlossen ist, daß beide in ihrem Wirken Eins sind. Eben darum ist es nur ein anderer Ausdruck für dieses Einssein beider [9]), wenn es 14, 9 heißt, daß, wer den Sohn gesehen hat, den Vater gesehen hat, was v. 10 ebenso wie jene Einheit auf das Sein des Sohnes im Vater und des Vaters in ihm zurückgeführt wird. Weil kraft jenes Einsseins in all seinem Thun des Vaters Thun offenbar wird, darum wird im Sohne der Vater geschaut, sobald man jenen nur erkennt nach seinem specifischen Verhältniß zum Vater (v. 7). Es bedarf keiner Theophanie im ATlichen Stile mehr, wie Philippus sie verlangt (v. 8), im Sohne ist die vollkommenste Theophanie gegeben, die Selbstdarstellung Gottes in dem, in welchem er seine höchsten Heilsabsichten hinausführt. Darum erkennt niemand den Vater, welcher ihn gesandt hat, der nicht den Sohn erkannt hat als das, was er ist, als seine vollendete Offenbarung (8, 19. 15, 21).

§. 144. Der himmlische Ursprung des Menschensohnes.

Seine einzigartige Erkenntniß Gottes führt Jesus auf ein Schauen Gottes in seinem ursprünglichen Sein beim Vater zurück, in welchem er von Ewigkeit her als der Gegenstand der göttlichen Liebe die göttliche Herrlichkeit besessen hat. a) Aus dem Himmel ist er aber zur Erde herabgestiegen, weil sein messianischer Beruf sein Erscheinen auf Erden forderte. b) Als der, welcher ursprünglich im Himmel gewesen, ist Jesus der einzigartige Menschensohn, der jetzt zwar die göttliche Herrlichkeit nicht be-

---

gestellt sehen. Aber wenn er davon gelöst sein wird im Tode und sie ihn doch lebendig wiedersehen, dann werden sie ihn erst ganz als den Sohn erkennen, der mit seinem Leben allein im Vater wurzelt und so in ihm ist (14, 19. 20).

9) Es ist also weder 10, 30 von der substantiellen Einheit beider (Vgl. Köstl., S. 93 ff.) oder von ihrer Wesensidentität (Vgl. Baur, S. 357), noch 14, 9 von Wesensgleichheit (Vgl. Köstl., S. 95) oder Würdegleichheit (Vgl. Fromm., S. 390) die Rede; in beiden Stellen ist aber überhaupt über das ursprüngliche (trinitarische) Verhältniß des Sohnes zum Vater nichts ausgesagt, da ja der auf Erden Erschienene von sich und seinen Werken redet. Besonders in letztrer Stelle zeigt sich, daß, was in gewissem Sinne schon von jedem Gottgesandten gilt (12, 45, vgl. Anm. 1), nur in absolutem Sinne von dem gottgesandten Sohne gelten muß. Er ist die höchste Offenbarung des Vaters, der ihn gesandt hat.

sitzt, aber der steten göttlichen Wunderhülfe gewiß ist. c) In seinem irdischen Sein ist er, wie jeder Menschensohn, unter das göttliche Gebot gestellt und blickt zum Vater als zu seinem Gott empor, während er sich den menschlichen Freuden und Kämpfen in keiner Weise fremd fühlt. d).

a) Als das lebendige Organ der Offenbarung des Vaters muß sich Jesus auch als solches wissen, und dies setzt voraus, daß er vollkommen den Vater kennt, der in seinem Wirken offenbar wird. Diese vollkommene Gotteserkenntniß, die nur mit der Erkenntniß des Sohnes durch den Vater verglichen werden kann, weil sie kein Andrer außer ihm hat (10, 15. 17, 25), legt sich Jesus auch in der ältesten Ueberlieferung bei (Matth. 11, 27. Vgl. §. 17, a. 20, a); aber hier ist auch der Punkt, wo das johanneische Selbstzeugniß Jesu entschieden über das synoptische hinausgeht. Indem sich Jesus in den Ursprung dieser einzigartigen Gotteserkenntniß versenkt, wird er inne, daß dieselbe auf keinen Zeitpunkt seines irdischen Lebens, auf keine Analogie in der religiösen Erfahrung andrer Gottgesandten zurückzuführen ist. Es ist eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit, auf die er zurückweist, die nur in ihren Wirkungen fortdauert (ἑώρακα). Er beschreibt dieselbe als ein jedem Andern unzugängliches Schauen des Vaters (6, 46. 3, 11. Vgl. v. 32), das er beim Vater selbst gehabt hat (8, 38. Vgl. 6, 46. 7, 29)[1]), und weist damit auf ein vorgeschichtliches Sein beim Vater hin, in welchem er Gott geschaut hat, wie ihn die Vollendeten einst im himmlischen Leben zu schauen hoffen (§. 34, b). Dieses sein alles Werden ausschließendes Sein stellt Jesus in einen Gegensatz gegen das geschichtliche Auftreten Abrahams (8, 58), und spricht von der Herrlichkeit, die er in demselben vor Grundlegung der Welt beim Vater hatte, wie er sie bei seiner Erhöhung zu empfangen hofft (17, 5)[2]). Diese Herrlichkeit, die das Wesen Gottes von

1) Obwohl das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ an sich auch die göttliche Sendung bezeichnen kann (9, 16. 33), so wird es doch 7, 29 ausdrücklich von derselben unterschieden (Vgl. 17, 8) und kann auch 6, 46 nur ein Herkommen aus einem Sein beim Vater bezeichnen, weil Jesus sich es ausschließlich beilegt. Weil er allein kraft unmittelbarer Intuition, die ein Sein beim Vater voraussetzt, die vollkommene Gotteserkenntniß besitzt, kann er die himmlischen Dinge verkündigen, zu deren Kenntniß Niemand ohne ihn gelangen kann (3, 13). Nirgends dagegen redet er von göttlichen Offenbarungen oder Visionen, die ihm hier auf Erden zu Theil geworden, obwohl noch Beyschl., S. 96 ff. dergleichen nachzuweisen unternimmt.

2) So gewiß das παρὰ σεαυτῷ auf die Erhöhung zum himmlischen Leben hinweist, in welchem er diese δόξα empfangen soll, so gewiß redet das παρά σοι von einem vorzeitlichen himmlischen Sein beim Vater, in dem er dieselbe wirklich bereits besaß. Wenn Beyschl., S. 87 f. diese Stelle wieder auf die Jesu ideeller Weise eignende d. h. im göttlichen Rathschlusse bestimmte Herrlichkeit bezieht, so hat Scholten, S. 96 f. selbst bei dieser Erklärung das παρά σοι und das εἶχον als zwingende Beweise für die Präexistenz anerkannt, und ebenso die Stelle 8, 58 selbst bei einer der Beyschlagschen sich annähernden Erklärung von der messianischen Bestimmung Jesu. In ihr aber schließt das εἰμί jede Beziehung auf eine Präexistenz im göttlichen Rathschlusse (Vgl. noch Beyschl., S. 86) aus und beansprucht als Antwort auf die Einrede der Juden (v. 57) für die geschichtliche Person Jesu eine vorgeschichtliche anfangslose Präexistenz, weshalb auch die ungläubigen Juden mit Recht die Anklage auf todeswürdige Blasphemie darauf gründen (v. 59). Auch ein

aller Creatur unterscheidet, konnte aber der Sohn in jenem vorgeschichtlichen Leben nur besitzen, weil der Vater den Sohn vor Grundlegung der Welt geliebt hat (v. 24) und diese im Wesen des Vaterverhältnisses liegende Liebe zum Sohne ihn von Anfang trieb, ihm Alles mitzutheilen (Vgl. §. 143). So zeigt sich hier, daß sich Jesus von Ewigkeit her zum Gegenstande der göttlichen Liebe erwählt weiß.

b) Ist der Sohn ursprünglich beim Vater gewesen, so ist die Sendung desselben (3, 17) nicht bloß die Beauftragung eines Erdgeborenen mit einer göttlichen Mission, sondern die Hingabe des Sohnes in die relative Gottesferne des Erdenlebens (v. 16: *ἔδωκεν*). Der Vater, von dem er her ist, weil er bei ihm war, hat ihn gesandt (7, 29), und so ist er (in die irdische Welt) gekommen (8, 42: *ἥκω*), obwohl er nicht *ἐκ τῶν κάτω* sondern *ἐκ τῶν ἄνω* war (v. 23), was nach dem Zusammenhange mit v. 21. 22 nur seinen Ursprung aus der himmlischen Welt bezeichnen kann, zu der er bei seinem Abschiede wieder zurückkehrt (Vgl. 3, 31: *ὁ ἄνωθεν = ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος*). Auf diesen himmlischen Ursprung weist es zurück, wenn seinem Kommen in die Welt, d. h. seinem geschichtlichen Auftreten (3, 19. 9, 39. 12, 46. Vgl. 1, 9)[3]) **vorhergeht** das Ausgehen *παρὰ τοῦ θεοῦ* (16, 27. 28. Vgl. 17, 8 = *ἀπὸ θεοῦ* 13, 3. 16, 30) oder das damit synonyme *ἐκ τοῦ πατρός* (16, 28. Vgl. 8, 42), das Scholten, S. 101 irrthümlich auf die göttliche *γέννησις* bezieht[4]). In demselben Gehorsam aber, in welchem Jesus auf Erden die Liebe des Sohnes gegen den Vater

---

Wort des Täufers hat Johannes bereits in dem Sinne aufgefaßt, daß es von diesem vorgeschichtlichen Sein Jesu redet (1, 15. 30: πρῶτός μου ἦν).

3) Die Bedeutung dieser Formel verkennt Scholten (S. 102. 103), indem er auch sie auf den himmlischen Ursprung bezieht und sich dadurch genöthigt sieht, das vorgängige γεγέννημαι (18, 37) im Widerspruch mit dem ganz analogen γεννηθῆναι εἰς τὸν κόσμον (16, 21) von einem geistigen Geborensein aus Gott zu erklären. Daß das analoge ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον (17, 18) durch die parallele Aussendung der Jünger als eine ihm ertheilte Mission an die Welt charakterisirt werde, giebt er S. 101 zu, dann aber muß auch 10, 36 so gefaßt werden, wo ebenfalls die Sendung anderer Gottesboten in Parallele steht, und wenn 3, 17 die Sendung des Sohnes an die Welt die Hingabe desselben (v. 16) voraussetzt, wie 6, 38 das καταβαίνειν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (Vgl. 7, 29), so liegt das an der Einzigartigkeit dieses Gottgesandten, motivirt aber nicht eine andere Fassung jener Formel.

4) Jede Möglichkeit, dies anders als auf ein Ausgehen aus dem himmlischen Sein beim Vater zu beziehen, wird dadurch ausgeschlossen, daß ihm 16, 28 das Verlassen der Welt und das Heimgehen zum Vater (14, 12. 28. 17, 11. 13. Vgl. 7, 33. 16, 5. 10) gegenübertritt (Vgl. 13, 1. 3), das ohne Zweifel von seiner Erhöhung zum Himmel (Vgl. 12, 32: ὑψοῦσθαι ἐκ τῆς γῆς) genommen werden muß (14, 2). Ohne auf diese entscheidenden Instanzen einzugehen, will Beyschlag mit Berufung auf den bildlichen Charakter dieser Ausdrücke darin die übernatürliche Geburt Jesu angedeutet finden (S. 79—82) und preßt in 3, 13 das ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, um bloß eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott darin zu finden (S. 99 f. Vgl. Schenkel, S. 376). Wie jene Voraussetzung seines Kommens in die Welt plastisch-bildlich als ein Herabsteigen aus dem Himmel, in welchem er war, bezeichnet wird (Vgl. 6, 33—58), so diese Heimkehr 20, 17 als ein Hinaufsteigen zum Vater, und 6, 62 redet Jesus ausdrücklich davon, daß er hinaufsteige dorthin, wo er früher war.

bewies (§. 143, c), ist der von Ewigkeit geliebte Sohn vom Himmel herabgestiegen, um den Willen seines Absenders zu erfüllen (6, 38), und dieser Gotteswille war auf die messianische Beseligung der Menschen gerichtet, die in ihrer Auferweckung ihre Vollendung findet (v. 39. 40), sowie auf die Vollziehung des messianischen Gerichts, das der Vater dem Sohne gegeben hat (5, 22. 29), gerade weil er ein Menschensohn ist (v. 27). Denn die Lösung beider Aufgaben war bedingt durch seine irdisch-menschliche Erscheinung [5]).

c) Auch bei Johannes bezeichnet Jesus sich sehr häufig als den Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Auch hier kann über den danielischen Ursprung dieses Namens (§. 16, a) kein Zweifel sein, da der (ursprünglich) im Himmel befindliche Menschensohn (3, 13) nothwendig die Erinnerung an Dan. 7, 13 weckt, wo einer wie eines Menschen Sohn mit den Wolken des Himmels kommt. [6]) Gerade diese Stelle aber zeigt, daß er unter den Menschensöhnen der einzigartige ist, weil er wie kein anderer ursprünglich im Himmel gewesen ist (3, 13), wohin er wieder zurückkehren wird (6, 62) [7]).

---

5) Um der Welt das Leben zu geben, mußte das wahre Gottesbrod vom Himmel herabsteigen (6, 33), damit es genossen werden und so das in ihm beschlossene Leben der Welt mittheilen könne (v. 50. 51. 58), oder, ohne Bild, er mußte als Mensch unter Menschen auftreten, um ihnen die Wahrheit zu sagen (8, 40), welche das Leben vermittelt. Eben weil er ihnen dadurch das Heil anbietet, kann er auch nach ihrer Entscheidung für oder wider dasselbe das Gericht halten. Die Identificirung des υἱὸς ἀνθρώπου (5, 27) mit der stehenden Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Vgl. Fromm., S. 396. Beyschl., S. 29. Scholten, S. 110) ist nicht damit zu entschuldigen, daß hier der Ausdruck als Prädicat steht, da die beiden Artikel zum Wesen jener Selbstbezeichnung gehören (§. 16, b), und raubt der Begründung das eigentlich begründende Moment.

6) Auch hier kann die Namensform, wie §. 16, b, nur auf die Einzigartigkeit des Menschensohnes hinweisen, der nicht als ein Menschensohn unter anderen dastand (5, 27), sondern der von sich aussagen konnte, was kein Anderer von sich aussagen kann. Zuweilen scheint es allerdings, als ob diese Einzigartigkeit, wie §. 16, c, nur in seinem Berufe läge, der, Allen bekannt, doch nur Einem übertragen sein kann. Denn 6, 27 ist es der Menschensohn, der die unvergängliche Speise giebt, welche zum messianischen Heile führt, oder der in seinem Tode der Welt dies Heil vermittelt (v. 53), und 3, 14. 15 ist ihm, damit er dies könne, ein bereits im A. T. vorgebildetes Schicksal bestimmt, weshalb auch das Volk bei diesem Namen an den Gesalbten denkt, der das ewige Reich aufrichten soll (12, 34). Aber wenn die älteste Ueberlieferung auf Grund der Wiederkunftsreden die in der Danielweissagung geschaute Herabkunft des Menschensohnes vom Himmel erst von der Zukunft erwartete, so kann bei Johannes auf Grund der not. a. b erörterten Aussagen schon der gegenwärtige Gebrauch des Namens im Munde Jesu die Beziehung auf seinen himmlischen Ursprung erhalten, wie ihn Daniel dem Messias vindicirt.

7) Die Behauptung Beyschlags, daß nach diesen Stellen der Menschensohn als solcher präexistirt habe, welche dieselben auf eine ideale Präexistenz reduciren soll (S. 29 f.), hat nur scheinbar ein unbedingteres Festhalten am Wortlaut für sich. Bei ihm gerade ist der vom Himmel gestiegene und zum Himmel aufsteigende persönliche Menschensohn ein durchaus anderes Subject als der himmlische Menschensohn in seiner idealen (unpersönlichen) Präexistenz. Nach unserer Auffassung dagegen bezeichnet Jesus seine Person zwar lediglich nach seiner geschichtlichen Erscheinung mit dem Namen des Menschensohnes, denkt dieselbe aber als das identische Subject jener wie seines vorgeschichtlichen

Als der vom Himmel Gekommene besitzt er seinem ursprünglichen Wesen nach eine Herrlichkeit, die, in seiner menschlichen Erscheinung an sich nicht sichtbar, während seiner irdischen Wirksamkeit nur im engeren Kreise erkannt wird (13, 31. Vgl. 17, 10) und in weiteren Kreisen erst nach seinem Tode erkannt werden wird zu seiner Verherrlichung (12, 23). Als der vom Himmel gekommene Menschensohn erwartet er eine Erhöhung, welche die feindselige Welt selbst herbeiführen muß und welche dazu dienen wird, ihn als das, was er seinem ursprünglichen Wesen nach ist, bekannt zu machen (8, 28). Aber selbst jenen einzigartigen Beruf, auf welchen zuweilen seine Selbstbezeichnung als Menschensohn hinzudeuten scheint (6, 27. 53. 3, 14. 15, vgl. Anm. 6), konnte er doch nur erfüllen, weil er der vom Himmel gekommene Menschensohn war (Vgl. 6, 33. 50. 51. 58. 3, 13) und weil auf ihn als solchen beständig aus dem geöffneten Himmel die Engel Gottes herauf- und herabsteigen, um ihm die göttliche Wunderhülfe zu vermitteln (1, 52. Vgl. Matth. 4, 11) [8]).

d) In Folge seines Eintritts in das irdisch-geschichtliche Leben ist Jesus, wie jeder andere Menschensohn, unter das göttliche Gebot gestellt (8, 55. 15, 10), das ihm sagt, was er thun (14, 31) und was er leiden soll (10, 17. 18. 18, 11); selbst unter den dringendsten menschlichen Antrieben zum Handeln muß er warten, bis die von Gott ihm bestimmte Stunde zum Handeln gekommen ist (2, 4. 7, 8, vgl. v. 10. 11, 6. Vgl. Matth. 4, 3. 4 und dazu §. 18, b). Obwohl er kraft seines ursprünglichen Seins beim Vater die volle Gotteserkenntniß besitzt, die ihn jederzeit befähigt, die Wahrheit zu verkünden, muß er doch allezeit das Gebot vom Vater empfangen, was und wie er reden soll (12, 49. 50), und redet nur, was er vom Vater gehört hat (5, 30. 8, 26. 28. 40. 15, 15), giebt nur weiter die Worte, die er vom Vater empfangen hat (17, 8), weil auch sein Reden nur die Erfüllung der Berufsaufgabe ist, die ihm Gott gestellt hat [9]). Als der von Ewig-

---

Seins. Es fallen damit zugleich alle Folgerungen, die Beyschlag, S. 85 aus 6, 62 für eine ideale Präexistenz Christi zieht, von selbst fort, und da er diese Stelle als den Schlüssel zu den andern Präexistenzaussagen bezeichnet, zugleich seine Umdeutung dieser.

8) Damit erscheinen die Wunderwerke Jesu als ihm von Gott gegeben behufs Ausrichtung seines Berufs als Menschensohn. Wie der Gottessohn seinem Wesen nach nichts thun kann ohne den Vater, so kann der Menschensohn, der als solcher die göttliche Herrlichkeit nicht mehr besitzt (17, 5), nichts thun ohne die göttliche Wunderhülfe, aber nur der Menschensohn, der durch seinen Ursprung und Beruf gleich einzigartig dasteht unter den Menschenkindern, ist von Beginn seiner amtlichen Wirksamkeit an (ἀπ' ἄρτι) dieser beständigen göttlichen Wunderhülfe gewiß.

9) Es erhellt hieraus, daß Jesus das Wesen des Sohnesverhältnisses, wonach er nichts von sich selber thun kann (5, 19. 30, vgl. §. 143, b. Anm. 3), in seinem irdischen Leben durch freie sittliche Selbstbestimmung verwirklicht (§. 143, c. Anm. 7). Zwar ist es ihm die höchste Befriedigung, den Willen des Vaters zu thun (4, 34), aber er redet doch von der Erfüllung seines Willens (5, 30. 6, 38) und dem Trachten nach seiner Ehre (7, 18. 8, 49. 50), wie einer, dem die Ueberwindung des Eigenwillens und der Selbstsucht sittliche Aufgabe ist wie jedem Anderen. Obwohl er von Ewigkeit her der Gegenstand der göttlichen Liebe war, so muß er doch dieselbe durch seinen Liebesgehorsam immer aufs Neue verdienen (10, 17. 18. 15, 10). Obwohl er kraft seiner Berufsbestimmung des beständigen göttlichen Beistandes gewiß sein kann, so muß er desselben doch

keit her mit der göttlichen Herrlichkeit bekleidete Sohn kann Jesus freilich nicht dem Vater gegenüber in der Stellung gedacht werden, in welcher der Mensch seinem Gott gegenübersteht. Dagegen ist es wohl verständlich, wie der menschgewordene Sohn, der in alle Bedingungen menschlichen Lebens eingetreten ist und auch Gott gegenüber sich als solchen beweisen muß, von dem einigen (5, 44), wahrhaftigen Gott redet (17, 3), ihn als seinen Gott bezeichnet (20, 17), ihn ehrt (8, 49) und anbetet (4, 22. 12, 27. 17, 1 ff. Vgl. 6, 11. 11, 41. 42). Nur als solcher kann er auch den Vater als den größeren bezeichnen (14, 28) [10]. Es ist nur die Kehrseite dieser echt menschlichen Stellung zu Gott, wenn ihn die Welt um ihn her in gleicher Weise afficirt, wie alle seine Mitmenschen. [11]) Weil er mit bewußter Einwilligung in den göttlichen Willen (6, 38) das himmlische Sein beim Vater mit seiner Herrlichkeit verlassen hat, so muß er auch eingegangen sein in das Gottesbewußtsein, wie in das Weltgefühl der Menschenkinder.

§. 145. Die Fleischwerdung des Logos.

In seinem Evangelium hat Johannes erwiesen, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes sei, indem er erzählt, wie er im irdischen Leben Jesu die göttliche Herrlichkeit des Eingeborenen geschaut hat. a) Um das uranfängliche Wesen dieses Gottessohnes zu bezeichnen, nennt er ihn mit Alttestamentlichem Ausdruck das Wort, welches von Anbeginn Schöpfungs- und Offenbarungsmittler gewesen. b) Als der Sohn Gottes mittelst seiner Erscheinung im Fleisch offenbar wurde, ist dieser Logos Fleisch geworden

---

durch sein Gott wohlgefälliges Thun sich würdig machen (8, 29). Darum kann er aber auch wie jeder Mensch für die Lösung der ihm gestellten Aufgabe einen Lohn erwarten. Obwohl er die göttliche Herrlichkeit ursprünglich besaß (17, 24) und darum seine endliche himmlische Verherrlichung naturgemäß erwarten konnte, so erhofft er sie doch nur als Lohn seiner irdischen Berufserfüllung (13, 32. 17, 4. 5. Vgl. §. 108, d. 120, d).

10) Während es für jeden anderen Menschen eine an Blasphemie grenzende Ungereimtheit wäre, dies erst constatiren zu wollen, hat es einen guten Sinn, wenn der Sohn, der ursprünglich (in seinem himmlischen Sein beim Vater) an Herrlichkeit Gott gleich war, beansprucht, daß alle, die ihn wahrhaft lieben, sich seiner Rückkehr zum Vater freuen sollen, wie er selbst sich darauf freut (Vgl. 17, 13), weil sein Hingang zu dem in Herrlichkeit thronenden Vater ihn derselben wieder theilhaftig macht. Die göttliche Verehrung acceptirt Jesus erst (20, 28), als er nach seiner Auferstehung sich bereits auf dem Wege zu seiner himmlischen Herrlichkeit befindet (v. 17), in welcher er nach der Vollendung seines Messiaswerkes die volle göttliche Ehre erlangen soll (5, 23, vgl. §. 143, b).

11) Daher ist er dem natürlichen Wechsel menschlicher Stimmungen unterworfen. Er freut sich der Gemeinschaft mit seinen Jüngern (15, 11. Vgl. 17, 13), und der Schmerz der Freundesliebe (11, 3. 5. 36. Vgl. 13, 23) preßt ihm Thränen aus (11, 35). Das Ergrimmen, dem er sich am Grabe des Freundes hingiebt (11, 33. 38), sein hoher Seelenfrieden, in dem er alle Bangigkeit und Unruhe überwindet (14, 27), wie die tiefe Erschütterung, die seine Seele Angesichts des Todes ergreift und die in Gebet und Ergebung in den göttlichen Willen niedergekämpft werden muß (12, 27. Vgl. 13, 21. 18, 11), zeigt, daß er sich in seinem Erdenleben ganz als Mensch fühlt.

und damit Object sinnenfälliger Wahrnehmung. c) Die Vorstellung von der Geistesmittheilung bei der Taufe ist in der Fassung des Evangelisten mit diesen Voraussetzungen nicht unvereinbar, wenn auch nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt. d)

a) Wenn der Evangelist durch sein Evangelium die Leser zu dem Glauben an die Messianität Jesu führen will (20, 31: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*), so kann dies bei ihm, der für heidenchristliche Leser schreibt, nicht dieselbe Bedeutung haben, wie etwa bei dem ersten Evangelisten (§. 136, b). Wenn er den Gesalbten näher bezeichnet als den Sohn Gottes, so ist dieser Name in seinem Munde nicht, wie in dem der Juden (1, 34. 50. 11, 27), bloß messianisches Ehrenprädicat, sondern er bezeichnet auf Grund des im Evangelium entfalteten Selbstzeugnisses Jesu den von Gott zur Ausrichtung des messianischen Werkes vom Himmel gesandten ewigen Gottessohn (I, 4 10. 14). Im Lichte desselben hat Johannes erkannt, daß die ATlichen Propheten, wenn sie von dem Messias weissagen, von diesem ewigen Gottessohn reden nnd seine ihm ursprünglich eigene Herrlichkeit (17, 5. 24) geschaut haben (12, 41) [1]. Trotzdem bewahrt auch Johannes noch die ursprüngliche Bedeutung des Sohnesnamens (§. 17), da I, 4, 10. 14 das Sohnesverhältniß Christi urgirt wird, um die Größe des Opfers hervorzuheben, das Gott mit seiner Sendung der Welt gebracht hat (Vgl. §. 77, c), und eben darum heißt er v. 9 der Eingeborene, für den nicht mehr sein Sitzen zur Rechten Gottes als besonders charakteristisch hervorgehoben wird, sondern sein Ruhen im Schooße des Vaters (1, 18), weil dieses das Zeichen des innigsten Liebesverhältnisses (Vgl. 13, 23) ist [2]. Allerdings aber entspricht es diesem

---

1) Es ist darum völlig gleich, ob man das christliche Bekenntniß dahin formulirt, daß Jesus der Gottessohn (I, 4, 15. 5, 5) oder daß er der Christ ist (I, 5, 1), ohne daß Joh. diesem Namen deshalb eine andre Bedeutung giebt (gegen Biedermann, S. 256), und zwar, wie Geß, S. 530 behauptet, nach dem Vorgang der Irrlehrer. Wenn der Apostel die antichristliche Irrlehre seiner Zeit dahin charakterisirt, daß sie leugnet, Jesus sei der Christ (I, 2, 22. Vgl. 4, 3), so versteht er darunter, daß sie in Abrede stellt, Jesus sei eine Person mit dem uranfänglichen göttlichen Wesen, welches bei ihm, wie schon im Hebräerbriefe (§. 118, b), der Sohnesname bezeichnet. Und weil jeder andere als der im A. T. verheißene und in Jesu erschienene Sohn nur eine lügenhafte Fiction sein kann, so haben die Irrlehrer, wenn sie auch von einem Χριστός oder υἱός reden, doch überall den Sohn nicht (I, 2, 23). Dem Apostel gewinnt darum der übliche Name Ἰησοῦς Χριστός (1, 17. 17, 3. I, 2, 1. 4, 2. 5, 6. II, 7) eine besondere Bedeutung, sofern er im Gegensatz zu jener Irrlehre die Identität Jesu und des verheißenen Messias (in seinem Sinne) ausdrückt, weshalb er den (ewigen) Gottessohn in feierlicher Benennung so zu bezeichnen pflegt (ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός: I, 1, 3. 3, 23. 5, 20. Vgl. I, 1, 7. II, 3). Der Name ὁ Χριστός allein kommt nur noch II, 9 vor (Vgl. §. 154, a. Anm. 1), und es wird auch dort ausdrücklich hervorgehoben, daß man in der Lehre von diesem Χριστός den Sohn und in ihm den Vater hat. Häufig dagegen heißt Jesus ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (I, 3, 8. 4, 10. 5, 9. 10. 11. 12. 13. 20) oder der Sohn schlechthin (I, 2, 22. 23. 24. 4, 14. 5, 12. II, 9).

2) Auch in der Bezeichnung als μονογενής liegt also keineswegs, wie Baur, S. 357 meint, von selbst der Begriff der Zeugung, mag man dabei nun mit Scholten, S. 82 an die Zeugung im metaphysischen Sinne, oder mit Beyschlag, S. 154 an die über-

Liebesverhältniß (Vgl. §. 144, a), daß der Vater seine ganze Herrlichkeit in den Eingeborenen ausgeschüttet hat (1, 14: *δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*) [3]), und weil der Apostel diese Herrlichkeit geschaut hat, kann er ihre Offenbarung in dem irdisch geschichtlichen Leben Jesu nachweisen. In den großen göttlichen Allmachtswundern, wie in den immer neuen Zeichen seiner göttlichen Allwissenheit, hat Jesus seine Herrlichkeit offenbart (2, 11. Vgl. 11, 4. 17, 10) [4]), so daß das Evangelium mit dem Bekenntniß seiner Gott-

natürliche Erzeugung denken. Vielmehr zeigt I. 4, 9 f., wie Ev. 3, 16. 18 (Vgl. §. 143, a), der Context, daß das μονογενής den Sohn nur als den einzigartigen und darum als den höchsten Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet, welchen hinzugeben das größte Liebesopfer kostete. Dagegen wird der dem Apostel sonst so geläufige Begriff des γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ bekanntlich nie auf Christum übertragen. Wie 1, 18 nicht mehr, wie sonst überall, die Theilnahme an der göttlichen Herrscherherrlichkeit als charakteristisch für den erhöhten Sohn, von dem hier allein die Rede ist (gegen Beyschl., S. 151, Schenkel, S. 375. Geß, S. 562), hervorgehoben wird, so kommt auch der Name κύριος, der die messianische Herrschaft des erhöhten Christus bezeichnet, in den Briefen gar nicht mehr vor (II, 3 ist κυρίου unecht). Nur im Evangelium wird Jesus zuweilen, wie bei Lucas (§. 138, a. Anm. 1), in erzählender Rede ὁ κύριος genannt (4, 1. 6, 23. 11, 2. 20, 18. 20. 21, 7. 12). Die Anrede κύριε und die daraus abgeleitete Selbstbezeichnung (13, 13—16. 15, 20) hat außer 20, 28 mit seiner specifischen Würdestellung nichts zu thun (Vgl. §. 18, d).

3) Die Zusammenziehung des παρά mit μονογενοῦς, wonach es heißen soll: der Eingeborene des Vaters (Vgl. Schulze, a. a. O. S. 211), ist unstreitig sprachwidrig. Es ist aber überhaupt nicht von der concreten Person des Eingeborenen die Rede, obwohl noch Geß, S. 559 einfach erklärt, als ob τοῦ μονογ. stünde. Der Ausdruck bezeichnet eine Herrlichkeit, so groß wie sie nur ein Eingeborener vom Vater haben kann, sofern dieser nur den einzigen Sohn zum ausschließlichen Besitzer all seiner Güter macht (Vgl. Scholten, S. 81). Und zwar besteht diese Herrlichkeit keineswegs in der Gnade und Wahrheit (Vgl. Neander, S. 884 und noch Beyschlag, S. 170) oder in seiner einzigartigen Gemeinschaft mit dem Vater (Geß, S. 561), sondern in der Fülle aller herrlichen göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht und Allwissenheit. Wir haben hienach bei Johannes nicht den bestimmter ausgeprägten paulinischen Begriff der δόξα (§. 76, d), sondern den urapostolischen (Vgl. §. 118, c. Anm. 7).

4) Gleich das erste dieser Zeichen war ein schöpferisches Allmachtswunder, durch welches Wein wurde, wo Wasser gewesen war (2, 9). Die beiden Krankenheilungen 4, 53. 5, 8 werden durch ein bloßes Allmachtswort vollzogen, das theils in die Ferne hin, theils in seiner unmittelbaren Gegenwart wirkt. In der Brodspende und dem Wandeln auf dem Meer (Cap. 6) zeigt Jesus eine gottgleiche Herrschaft über die Elemente. Von den Blindenheilungen Jesu wird nur die eine unerhörte erzählt (9, 32), bei der es eine Neuschöpfung des dem Blinden versagten Augenlichts galt, und endlich das Gotteswerk (5, 21) der Todtenerweckung (11, 43). Offenbar ist diese bestimmte Zahl von sieben großen Gotteswundern ausgesucht, um in jedem ein Zeichen seiner göttlichen Allmacht von einer neuen Seite her aufzuweisen, so daß dem Evangelisten noch in anderm Sinne, als §. 143, b, dieselben Zeichen seines ursprünglichen göttlichen Wesens sind. Dasselbe gilt von den Beweisen seiner Allwissenheit. Jesus weiß, wie der Herzenskündiger (Vgl. I, 3, 20), was im Menschen ist (2, 25), und bewährt dies immer aufs Neue (1, 43. 48. 4, 35. 5, 42. 6, 15. 61. 7, 19. 8, 40), vorschauend erkennt er die geheimste Entwicklung im Menschen (6, 64. 70. 13, 11) und erräth die Gedanken der Jünger (16, 19), die

heit schließen (20, 28) und damit seinen Nachweis vollenden kann, daß Jesus der verheißene Messias d. h. (in seinem Sinne) der ewige gottgleiche Gottessohn war. Freilich will Johannes damit nicht sagen, daß Jesus die ihm uranfänglich eignende δόξα (17, 5) auch in seinem irdischen Leben besaß, wie Köstlin, S. 150 und noch Scholten, S. 105 annehmen; denn auch er redet von einer Erhebung zur Herrlichkeit, die seiner erst nach seinem Tode wartet (7, 39. 12, 16: δοξασθῆναι). Aber der Vater, der ihn diese Allmachtswerke thun und diese Allwissenheitsworte reden heißt, hat ihm damit einen Abglanz jener Herrlichkeit gegeben (17, 22), um dadurch der Welt die ihm ursprünglich als dem eingeborenen Sohne eignende Herrlichkeit zu bezeugen, die er in seinem irdischen Sein abgelegt hatte. Nur weil es dem Evangelisten eben darauf ankommt, diese durch jene zu erweisen, erscheinen die Thatsachen seines Lebens, welche im Wesentlichen auch die ältere Ueberlieferung kennt, hier in einer Beleuchtung, welche zuweilen die wirkliche Menschheit des Gottessohnes zu verleugnen scheint.

b) Der Gottessohn, welcher am Schlusse des Evangeliums als θεός angerufen wird (20, 28), muß natürlich von Anbeginn an göttlichen Wesens gewesen sein (θεὸς ἦν 1, 1), er ist ja dazu in die Welt gekommen, damit er, der selbst wahrhaftiger Gott war, den Wahrhaftigen kund mache (I, 5, 20) [5]). Dann aber muß er auch von Ewigkeit her gewesen sein, wie Gott selbst (I, 1, 1. 2, 13. 14: ὁ ἀπ' ἀρχῆς) [6]). Es kann aber kein deutlicheres Zeichen

---

daraus seine Allwissenheit erkennen (v. 30. Vgl. 21, 17). Er kennt alles Verborgene (1, 49. 51. 4, 19. 29. 11, 4. 14. 15) und weiß alles Zukünftige (18, 4. Vgl. 2, 19. 3, 14. 7, 33. 12, 35. 13, 1. 38). Die ganze Leidensgeschichte ist darauf angelegt, zu zeigen, wie sich alle seine Worte erfüllt haben (18, 1—3. Vgl. 13, 26. 18, 4—7. Vgl. 10, 18. 18, 8. 9. Vgl. 16, 32. 17, 12. 18, 10—27. Vgl. 13, 38. 18, 28—19, 16. Vgl. 12, 32. 33. 18, 32. 20, 8. 9. Vgl. 2, 19).

5) Die Tautologie, welche durch die Beziehung des οὗτος auf Gott entsteht, wird dadurch nicht gehoben, daß man willkürlich ergänzt: nemlich nur der Vater Jesu Christi (Vgl. Huth. z. St.), obwohl Gott ja so vorher gar nicht bezeichnet war. Vielmehr war er nach der gangbaren Auslegung schon zweimal der Wahrhaftige genannt, und daß mit dem Wahrhaftigen der wahrhaftige Gott gemeint sei, was nun noch einmal versichert werden soll, sogar von vornherein ohne weiteres vorausgesetzt. Der Gegensatz der εἴδωλα im v. 21 kann aber gar nichts beweisen, da es sich ja immer in diesem Verse darum handelt, wie wir zur Erkenntniß des wahrhaftigen Gottes gekommen sind. Geß aber argumentirt S. 537 aus dem ἐν τῷ ἀληθινῷ, wozu nach richtiger Erklärung das ἐν τ. υἱῷ eben Apposition ist und es sein muß, weil die Deutung, daß der Sohn der Vermittler unsers Seins in Gott ist, allem joh. Sprachgebrauch zuwiderläuft (Vgl. §. 149, c. Anm. 3).

6) Vergeblich wird von Reuß (II, S. 438. 39) geleugnet, daß das ἀπ' ἀρχῆς in absolutem Sinne zu nehmen sei. Der Anfang schlechthin kann nur der Zeitpunkt sein, mit welchem unser Denken überhaupt beginnt. Da es nun einen solchen nicht giebt, weil jedem Zeitpunkt noch ein andrer vorhergehend gedacht werden kann, so liegt darin die Vorstellung der Ewigkeit a parte ante. In andrer Weise wird dies im Evangelium mit Anspielung auf Gen. 1, 1 dadurch ausgedrückt, daß er an dem Anfange des göttlichen Schaffens, mit dem die Schrift beginnt, nicht etwa auch geworden ist, sondern war (1, 1: ἐν ἀρχῇ ἦν). Es war das aber dem Evangelisten bereits gegeben durch das Selbstzeugniß Jesu (§. 144, a).

dafür geben, daß der Sohnesname an sich nicht das ursprüngliche Wesen Christi bezeichnet (not. a), als daß Johannes noch nach einer eigentlichen Wesensbezeichnung sucht für den Sohn Gottes in seinem ewigen Sein beim Vater und seinem lebendigen Gemeinschaftsverkehr mit ihm (1, 1: πρὸς τὸν θεόν, vgl. I, 1, 2). Er kann eine solche aber nur suchen im A. T., das ja nach seiner Auffassung von dem ewigen Sohne bereits geweissagt hatte. Hier aber fand er neben Gott von Anfang an vielfach sein Wort genannt, als ein lebendig wirksames [7]), und da es ja eben das Wesen des Wortes ist, das Innere des Redenden zu offenbaren, so lag es nahe, den Sohn, welcher bei seinem Erscheinen auf Erden der Offenbarer des Vaters gewesen war (§. 143, d), in diesem Worte Gottes bezeichnet zu finden. Wenn er nun im Prolog des Evangeliums den richtigen Gesichtspunkt für die Betrachtung des Sohnes Gottes in seiner geschichtlichen Erscheinung feststellen will, geht er davon aus, daß der Logos im Anfange beim Gott war (1, 1. 2), und wenn er im Briefe das, was die Augenzeugen seines Lebens als sein ursprüngliches Wesen erkannt haben, in ein Wort zusammenfassen will, nennt er ihn den Logos (I, 1, 1)[8]). Alles aber, was er, über die Aussagen der Christusreden hinausgehend, von diesem Logos lehrt, ist nun einfach der Lehre des A. T.'s vom Worte Gottes entnommen. Wie durch dieses die Welt geschaffen war (Psalm 33, 6. Vgl. Gen. 1), so ist der Logos der Vermittler der Schöpfung, indem die Welt und Alles, was geworden, durch ihn geworden ist (1, 3. 10. Vgl. §. 79, c. 103, b. 118, d). Daß in das

---

7) Es darf als anerkannt betrachtet werden, daß in allen ATlichen Aussagen über dies Wort noch keine Hypostasirung desselben liegt, sondern nur eine poetische Objectivirung (Vgl. noch Geß, S. 625 ff.). Selbst der Terminus מֵימְרָא דַיְיָ in den Targumim bezeichnet doch nur die Offenbarung, die sich Gott durch sein Wort in der Welt giebt und die darum göttliche Autorität (Deutr. 18, 19. 1 Reg. 8, 50) und göttliche Wirkungskraft (Gen. 39, 2. 21. 2 Sam. 6, 7) hat, ohne daß sie als eine selbstlebendige gedacht ist (Vgl. Geß, S. 658). Allein die Art, wie hier das Wort Gottes aufgefaßt ist, zeigt deutlich, daß wenn Johannes im A. T. nach einer Bezeugung für das vorgeschichtliche Sein des Sohnes suchte, den er als die vollkommene Gottesoffenbarung erkannt hatte, er sie nur in dem, was dort von dem Worte Gottes gesagt war, finden konnte. Die Erfahrung von der lebendigen Wirksamkeit dieses Wortes konnte nicht zur Hypostasirung desselben führen, aber wenn Johannes den Gottessohn als das selbstlebendige (persönliche) Organ der Gottesoffenbarung, das vom Anfang beim Vater gewesen war, kennen gelernt hatte und von diesem Gesichtspunkte aus das A. T. (vielleicht gerade mit jener targumistischen Deutung) las, das überall von dem Sohne zeugen sollte (Ev. 5, 34), so mußte er wohl darauf kommen, jenes lebendige Gotteswort für eine Bezeichnung dieses Gottessohnes zu nehmen. Wenn der Apokalyptiker den erhöhten Christus als das Wort Gottes bezeichnet hatte, das den (richterlichen) Willen Gottes verkündet, indem es ihn vollstreckt (§. 134, d. Anm. 5), so konnte der Evangelist wohl in dem ATlichen Gotteswort die Wesensbezeichnung des ewigen Gottessohnes in seinem vorgeschichtlichen Sein finden.

8) Das Wort Gottes wird im N. T. oft genug das Wort schlechthin genannt (§. 46, a. 89, a. 139, b. Anm. 2), und wenn Johannes ausdrücken wollte, daß er nicht ein einzelnes von Gott ausgegangenes Wort meine, sondern das (persönliches) Leben in sich tragende (1, 4), als welches er es in Jesu erkannt hatte (5, 26. 6, 57), mußte er es als das Wort schlechthin bezeichnen, das nicht ein λόγος θεοῦ, sondern selbst göttlichen Wesens war (θεὸς ἦν ὁ λόγος 1, 1).

so Gewordene die Materie eingeschlossen ist, wird freilich nicht gesagt, aber auch keineswegs durch so fremdartige Reflexionen, wie sie Scholten, S. 83 anstellt, ausgeschlossen. Wie ferner das Wort Jehova's an die Propheten erging (Jerem. 1, 4. 11. 2, 1), ja von ihnen geschaut ward (Jesaj. 2, 1), so haben die Propheten die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41), und er ist überhaupt der Vermittler aller Gottesoffenbarung gewesen von Anbeginn (1, 4. 9: *τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*). Darum ist Israel, in welchem Gott die specifische Stätte seiner Offenbarung hatte, das Eigenthumsvolk des Logos gewesen (1, 11. Vgl. §. 79, c. 118, d). Von den Vermittlungen, durch welche Paulus und der Hebräerbrief zum Rückschluß auf das ewige göttliche Wesen und Wirken des Sohnes geführt wurden (§. 79. 103. 118), findet sich bei Johannes, dessen ganzer Geistesart derartige Reflexionen ohnehin fremd sind (§. 141, b), so wenig wie bei dem Apokalyptiker (§. 134, d) eine Spur. Vielmehr weist die Art, wie der Prolog von vornherein auf die Schöpfungsgeschichte anspielt, deutlich genug auf den ATlichen Ursprung seiner Vorstellungen hin[9]).

c) Die Sendung des eingeborenen Sohnes wird bei Johannes nicht,

---

9) Es ist von entscheidender Bedeutung, sich darüber klar zu werden, daß die johanneischen Aussagen über ein göttliches Wesen, das im Anfang bei Gott war, so lange man den Evangelisten die Christusreden seines Evangeliums noch bona fide für Worte des geschichtlichen Jesus halten läßt, unmöglich Resultate einer aprioristischen Speculation über das Wesen Gottes sein können, wie sie etwa Fromm., davon ausgehend, daß sein Wesen die Liebe sei, dem Apostel unterlegt (S. 105. 134—37). Nur wenn man das vierte Evangelium für eine bewußte Dichtung eines christlichen Gnostikers des zweiten Jahrh. hält, der seine Philosopheme Jesu in den Mund legt, hat man ein Recht zu fragen, wo er die Anschauung von einem göttlichen Mittelwesen, dessen Incarnation er in Jesu zu finden glaubt, her hat. Aber auch dann widerspricht die Vorstellung von einem an sich verborgenen Gott, der zu seiner Wirksamkeit in der Welt eines Mittelwesens bedarf (Vgl. Köstlin, S. 85—89. Baur, S. 356), der Anschauung des Evangelisten, der sich keineswegs scheut, eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Welt anzunehmen (5, 17. 21. 6, 37. 44 f. 65. 17, 11), wie Reuß selbst damit anerkennt, daß er darin eine inconsequente Durchführung der speculativen Prämissen der johanneischen Theologie findet (II, S. 432. 440 ff.). Für den aber, welcher die Christusreden des Evangeliums ihrem wesentlichen Inhalte nach für glaubwürdig hält, verliert die Untersuchung, ob die alexandrinische Weisheitslehre oder die philonische Logoslehre, von der es ohnehin immer noch streitig ist, ob dieselbe den Logos wirklich hypostatisch und göttlichen Wesens gedacht habe, den Apostel auf jene Aussagen führen konnte, alle Bedeutung, da die Prämissen für dieselben in dem, was der Evangelist als die Worte und Thaten des geschichtlichen Jesus betrachtet, vollständig gegeben sind. Es könnte sich also, wie im Grunde selbst Baur, S. 353 zugesteht, höchstens darum handeln, ob der Apostel den Logos n a m e n, den er dem Gottessohn in seinem vorgeschichtlichen Sein giebt, aus einer herrschenden Zeitphilosophie entlehnt habe (Vgl. Schmid, II, S. 368. Lutterbeck, S. 264). Freilich ist auch hier die Vergleichung der Philonischen Lehrsprache wenig zutreffend, da in seiner Anwendung des Wortes λόγος die Bedeutungen: Vernunft und Wort durcheinander spielen, während bei Johannes nur die letztere anerkanntermaßen zulässig ist. Die gangbare Behauptung aber, daß die Art, wie Johannes den Namen als bekannt voraussetzt, auf eine solche Entlehnung hinweise (Vgl. noch Baur, S. 353), übersieht, daß diese Bezeichnungsweise den Lesern aus der Lehrwirksamkeit des Verfassers bekannt sein mußte.

wie bei Paulus (§. 79, c. 103, c), unter den Gesichtspunkt einer Erniedrigung gestellt, sie hat vielmehr nur dazu beigetragen, daß derselbe seinem wahren Wesen nach offenbar (I, 3, 8. 5: ἐφανερώθη) und er so unter den Gläubigen, welche seine Herrlichkeit erkannten, verherrlicht wurde (11, 4. 17, 10. Vgl. not. a)[10]). Diejenigen, welche seine Offenbarung erkannt, bekennen nun, daß Jesus Christus in Fleisch aufgetreten sei (I, 4, 2. II, 7)[11]). An diesem Kommen des Sohnes Gottes im Fleisch hängt dem Apostel Alles; denn nur dadurch ist die alles Heil begründende Thatsache, daß der Vater den Sohn gesandt hat, ein Object sinnenfälliger Wahrnehmung geworden (I, 4, 14: τεθεάμεθα). Damit ist aber nicht gesagt, daß sich der göttliche Logos nur mit einem irdisch-materiellen, sterblichen Körper (Köstlin, S. 139. Scholten, S. 94), geschweige denn mit einem bloßen Scheinleibe, den Baur, S. 364 in 6, 19. 7, 10. 15. 8, 59 findet (Vgl. dagegen m. joh. Lehrb., S. 253 f.), umkleidet habe. Allerdings wird der Leib Jesu als der Tempel betrachtet (2, 21), in welchem der göttliche Logos Wohnung gemacht hat, wie einst Jehova in der Stiftshütte sich eine Stätte seiner Erscheinung auf Erden gab (1, 14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Aber das Fleisch, welches die materielle Substanz dieses Leibes ausmachte, ist bei Johannes, wie überall in den urapostolischen Lehrbegriffen, beseeltes Fleisch und die Seele dieses Fleisches nicht nur Trägerin des physischen, sondern auch des geistigen Lebens im Menschen (§. 27, b. c)[12]). Der im Fleisch gekommene Logos

---

10) Wie Gott, weil er Geist ist und darum an keine Oertlichkeit gebunden (4, 24. 21), auch nicht sinnlich geschaut werden kann (I, 4, 12. 20), so kann natürlich auch der Sohn Gottes, weil er der göttliche Logos ist und das Wesen des Wortes selbstverständlich ein pneumatisches (Vgl. 6, 63), an sich nicht geschaut werden. Dennoch bezeugen die Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu, daß (in Folge seines Selbstzeugnisses und seiner Wunderwerke) sein ewiges Logoswesen ihnen hörbar und sichtbar (Bem. die Perfecta: ἀκηκόαμεν — ἑωράκαμεν), im engsten Verkehr mit ihm (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) ein Gegenstand ihres betrachtenden Anschauens (θεᾶσθαι, wie überall im Unterschiede von ὁρᾷν, von sinnenfälliger Wahrnehmung, vgl. 1, 32. 38. 4, 35. 6, 5. 11, 45. I, 4, 14) geworden sei (I, 1, 1).

11) Diese Aussage will nicht die Leiblichkeit Jesu als eine wahrhafte im Gegensatz zu einer doketischen hervorheben (Vgl. Lutterbeck, S. 277), sie will vielmehr constatiren, daß in der menschlichen Person Jesu, die eben darum Jesus Christus genannt wird (Vgl. Anm. 1), der Christ oder der ewige Gottessohn im Fleische aufgetreten sei, ohne daß man deshalb mit Geß, S. 509 Χριστόν zum Prädicat ziehen darf (daß er der im Fleisch gekommene Christ), was wegen des fehlenden Artikel doch sehr bedenklich ist. Sie stellt sich damit entgegen der Irrlehre, welche den höheren Aeon Christus von dem Menschen Jesus schied und nur eine zeitweise Vereinigung mit demselben zugeben wollte (wie sie Hilgenfeld, S. 244 unserm Verfasser selbst unterschiebt), und hebt ihr gegenüber hervor, daß er (bei der Taufe) im Wasser und (bei dem Tode) im Blute gekommen sei (I, 5, 6), also bereits vor der Taufe und noch im Tode der im Fleisch erschienene Gottessohn war. Das οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον erklärt sich einfach daraus, daß die Irrlehrer dies noch in gewissem Sinne zugeben konnten und das ἐν τῷ αἵματι das eigentlich Entscheidende war. Damit fällt der einzige Grund, den Geß, S. 518 gegen diese allein wort- und sachgemäße Auffassung geltend macht, und daß die Beziehung auf die Taufe, die Jesus gebracht, die willkürlichsten Eintragungen voraussetzt, zeigt Geß, S. 519 ff. deutlich genug.

12) Allerdings bildet 6, 63 die σάρξ lediglich die irdisch-materielle Leiblichkeit im

ist also Mensch in vollem Sinne geworden (Vgl. auch Biederm., S. 255). Es ist nicht gesagt, daß der Logos Fleisch annahm (was allenfalls doketisch mißdeutet werden könnte), sondern daß der Logos Fleisch wurde (1, 14)[13], daß er also etwas anders wurde als er früher war, wie denn auch das Subject des geschichtlichen Lebens Jesu nie als der Logos bezeichnet und nirgends neben dem Logos in carne ein Logos extra carnem (wie Beyschlag, S. 173 will) angenommen wird. Als Logos war der Sohn Gottes ein reines Geisteswesen und er wurde ein Fleischeswesen d. h. ein Wesen, das die irdisch-materielle Natur in seiner Leiblichkeit an sich hat und eben darum Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein kann. Der Evangelist redet durchaus unbefangen von seiner irdischen Heimath (1, 46. 47. 7, 41. 52. Vgl. 4, 44), von seiner Mutter und seinen Brüdern (2, 1. 12. 7, 3. 10. 19, 25. 26. Vgl. 1, 46. 6, 42); denn σάρξ ist eben nur, was vom Fleisch geboren ist (3, 6), und der Logos war σάρξ geworden[14]). Das identische Subject des uranfänglichen Logoswesens (Χριστός) und des geschichtlichen Fleischeswesens (Ἰησοῦς) ist aber der eingeborene Sohn Gottes.

d) Auch bei Johannes bezeugt der Täufer, daß er den Geist auf Jesum herabkommen sah (1, 32. 33. Vgl. §. 18, a), und Jesus selbst scheint auf diese Geistesweihe in der Taufe zurückzuweisen (10, 36: ἡγίασεν)[15]). Doch ist

---

Gegensatz zum Geistigen, und 8, 15 bezeichnet κατὰ τὴν σάρκα, wie κατ' ὄψιν (7, 24), das Richten nach der sinnenfälligen äußeren Erscheinung. Aber 1, 13 wird der σάρξ ein θέλημα zugeschrieben, das nur der seelisch vermittelte Geschlechtstrieb sein kann (Vgl. I, 2, 16). So wird auch der Seele Christi eine echt menschliche Erschütterung zugeschrieben, und wenn dieselbe anderwärts von seinem Geiste ausgesagt wird (13, 21. 11, 33), so kann das nicht das πνεῦμα des Logos sein (Köstl., S. 141. Scholten, S. 113), sondern nur das die menschliche Seele constituirende πνεῦμα (§. 27, c). Dagegen findet sich der spezifisch-paulinische Begriff der σάρξ (§. 68) bei Johannes so wenig, wie irgendwo im urapostolischen Lehrtropus, so oft man denselben auch ohne weiteres in 3, 6 hineinträgt, wo nur die leibliche Geburt, die das irdisch-sinnliche Leben bedingt, der geistlichen Wiedergeburt entgegengesetzt wird. Die ἐπιθυμία τῆς σαρκός (I, 2, 16) ist nicht die sündliche Lust als solche, sondern die Fleischeslust im engeren Sinne, wie schon die Verbindung mit der Augenlust zeigt.

13) Auch hiermit soll freilich nicht die Menschwerdung beschrieben werden, die ja schon 1, 9—12 vorausgesetzt wird, da nur der Menschgewordene geschichtlich auftreten, in der Welt sein, erkannt und angenommen werden kann. Es soll vielmehr nach dem Context nur diejenige Seite an derselben hervorgehoben werden, nach welcher es zu einem sinnenfälligen Schauen des an sich unsichtbaren Logos kommen konnte (Vgl. Geß, S. 553). Wenn aber πᾶσα σάρξ jeden Menschen bezeichnet, sofern er ein Fleischeswesen ist (17, 2. Vgl. §. 27, a), so kann das σὰρξ ἐγένετο nur bezeichnen, daß er ein Wesen wurde, dessen characteristische Eigenthümlichkeit es ist, σάρξ an sich zu haben.

14) Da Johannes die synoptischen Evangelien kennt und voraussetzt, so war es wunderlich genug, ihm zuzumuthen, daß er erst Protest einlegen sollte, wenn Jesus im Munde der Leute der Sohn Josephs aus Nazareth hieß, um nicht zum Zeugen gegen die wunderbare Geburt in Bethlehem zu werden. Für seine Fleischwerdung macht die Frage, ob er natürlich oder übernatürlich erzeugt war, keinen Unterschied, da diese von der fleischlichen Geburt als solcher abhing.

15) Weder ist dieser Geist der Logos, der sich bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigt (Vgl. Hilgenfeld, S. 254 f.), noch ist jenes Herabkommen des Geistes als

nicht zu übersehen, daß der Evangelist auch die 3, 34 von dem Täufer erwähnte Geistesmittheilung nach seiner Fassung von 1, 32. 33 dahin erläutert, daß der Geist auf Jesum herabkommt, nicht um sich mit ihm zu vereinigen, sondern um auf ihn hingerichtet zu bleiben (μένον ἐπ' αὐτόν) d. h. um ihm fortan die beständige Wunderhülfe Gottes und die stete Erkenntniß dessen, was er nach dem Willen Gottes zu thun und zu reden hat (§. 144, c. d), zu vermitteln. In diesem Sinne enthält der Ausspruch Jesu 1, 52 nur eine andere Vorstellungsform für die in der Taufe ihm garantirte stetige Ausrüstung und Befähigung zur Ausübung seiner messianischen Berufswirksamkeit, deren der fleischgewordene Logos des Evangelisten ebenso bedurfte, wie der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn der Christusreden. Allerdings entspricht es weder der in dem Selbstzeugniß Jesu so stark hervortretenden unmittelbaren Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 143, c. d), das Verhältniß beider erst durch den Geist vermittelt zu denken, noch konnte der Apostel bei seiner Tendenz, in dem geschichtlichen Leben des Gottessohnes die Zeichen seiner ursprünglichen Logosherrlichkeit aufzuweisen (not. a), ein Interesse daran haben, die Spuren des echt-menschlichen Lebens in dem Fleischgewordenen, welches ihn solcher stetigen Geisteswirkung bedürftig machte, weiter zu verfolgen. Daher sind diese auf treue Erinnerung an die Worte des Täufers sich gründenden oder traditionell überkommenen Lehrelemente bei ihm in einer Isolirtheit stehen geblieben, die sie fast wie einen Widerspruch mit den ihm geläufigen Vorstellungen erscheinen läßt, während sie doch, obwohl nicht ausdrücklich mit ihnen vermittelt, für sein Bewußtsein einen solchen Widerspruch nicht involviren.

Zweites Capitel.

Das Heil in Christo.

---

§. 146. Christus das Leben der Welt.

Als der Messias bringt Jesus das höchste Heilsgut, welches Johannes als das ewige Leben bezeichnet und am liebsten schon gegenwärtig denkt. a)

---

eine bloße Vision des Täufers vorgestellt (Vgl. Baur, S. 366 f.), die ihm andeuten soll, daß Jesu von Anfang an der Geist einwohnt (Neander, S. 887. Meßner, S. 336), oder daß er es ist, der den Geist mittheilen soll (Köstl., S. 144). Denn abgesehen davon, daß ja das Zeichen nicht etwas dem Bezeichneten durchaus Fremdartiges oder Entgegengesetztes bezeichnen kann, bezeichnet der Täufer Jesum wirklich als einen, der den Geist empfangen hat, nur ohne Maß (3, 34). Wenn es hier auf diese Geistesmittheilung zurückgeführt wird, daß der Gottgesandte die Worte Gottes redet, so scheint das allerdings einen Widerspruch zu involviren mit dem Selbstzeugniß Jesu, wonach seine höhere Erkenntniß aus seinem vorgeschichtlichen Sein beim Vater stammt (§. 144, a), und mit der darauf gebauten Lehre von dem fleischgewordenen Logos, der in dem Menschen Jesus er-

Das ewige Leben besteht aber in der lebendigen anschauenden Gotteserkenntniß, wie sie Christus von Ewigkeit her gehabt hat. b) Um durch diese Erkenntniß der Welt das Leben zu vermitteln, ist er gesandt und nennt sich darum das Brod des Lebens. c) Er theilt aber auch das Leben mit durch sein lebenschaffendes Wort, dessen Inhalt die wirkungskräftige Gottesoffenbarung ist. d)

a) Auch bei Johannes beginnt Jesus mit der Verkündigung, daß das Gottesreich nahe sei und es darum nur darauf ankomme, die Bedingung zu erfüllen, unter welcher man allein an ihm Antheil haben kann (3, 3. 5. Vgl. §. 13). Wenn später der Begriff des Gottesreiches als des von Christo gebrachten Heilsgutes völlig zurücktritt, und dafür stets der Begriff des Lebens oder des ewigen Lebens eintritt [1]), so bezeichnet dieser schon in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu das im Reiche Gottes dem Einzelnen bereitete Heil (§. 34, b), und es entspricht lediglich der auf das subjective Christenleben gerichteten Tendenz der johanneischen Schriften (20, 31. I, 1, 3. 4), wenn in den Christusreden, wie in den Briefen, das höchste Heil ausschließlich von der Seite, nach welcher es sich am Einzelnen verwirklicht, hervorgehoben wird. Wie aber in der synoptischen Verkündigung Jesu das Gottesreich nicht bloß ein zukünftiges, sondern bereits ein gegenwärtiges ist (§. 15, c), so ist auch bei Johannes das ewige Leben, welches der Messias zu bringen gekommen ist, nicht bloß ein jenseitiges und zukünftiges, sondern bereits ein gegenwärtiges und diesseitiges. Der Gläubige hat das ewige Leben (3, 36. 5, 24. 6, 47. 54. 20, 31. I, 5, 12. 13), er ist bereits aus dem Tode zum Leben hinübergegangen (5, 24. I, 3, 14). Der leibliche Tod kann dieses Leben nicht aufheben in seiner Fortdauer (11, 25), er ist für dasselbe so gut wie nicht vorhanden (6, 50. 51. 58. 8, 51. 52. 11, 26), die Auferstehung ist nicht mehr die Bedingung, sondern die Folge desselben (6, 40. 54). Was bis dahin die höchste Gottesverheißung gewesen, ist nun Erfüllung geworden (I, 2, 25). Wir haben diesen Idealismus, welcher in der Gegenwart bereits das Ideal verwirklicht schaut, in mannigfachen Formen als einen Charakterzug der apostolischen Lehrweise kennen gelernt (§. 51, c. 96, b. 104, d. 117, d), es liegt aber in der Eigenthümlichkeit der johanneischen Theologie (§. 141, c), daß er hier stärker als irgendwo hervortritt [2]).

---

schienen ist, sofern hier die berufsmäßige Wirksamkeit Jesu nicht auf sein höheres Wesen, sondern auf eine Geistesausrüstung zurückgeführt wird, die von der prophetischen nur graduell verschieden ist. Da aber dicht daneben dem Täufer auch die Anschauung in den Mund gelegt wird, wonach der von oben Gekommene dort gehört und gesehen hat, was er bezeugt (v. 31. 32), so können wenigstens für das Bewußtsein des Evangelisten beide Vorstellungen nicht im Widerspruche gestanden haben.

1) Nur 18, 36 redet Jesus von seinem Reiche, das nicht weltlicher Art sei; aber hier ist nicht an das messianische Reich gedacht, sondern nur eine Verständigung des Heiden darüber beabsichtigt, in welchem Sinne sich Jesus einen König nennen könne in einem geistigen Reich, das alle Wahrheitsfreunde umfaßt. Bei Johannes wird ζωή im absoluten Sinne und ζωὴ αἰώνιος stets promiscue gebraucht (3, 36. 5, 39. 40. 6, 53. 54. I, 1, 2. 3, 14. 15. 5, 11—13), wie §. 34, b (Vgl. bei Paulus §. 65, d).

2) Da Col. 3, 3 ganz anders (Vgl. §. 104, d), so ist nur bei Joh. das ewige Leben seinem wahren Wesen nach schon hier beginnend gedacht und bildet somit das spezifische

b) Hatte Johannes in der anschauenden Erkenntniß Christi und der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung die höchste Seligkeit gefunden (§. 141, b), so mußte er auch in ihr das ewige Leben sehen, das der Messias zu bringen gekommen war. Das ist das ewige Leben, daß man den einigen wahren Gott in seinem Gesandten Jesus Christus erkennt (17, 3), sagt er an einer Stelle, wo es darauf ankam, durch eine bündige Erklärung über das Wesen des ewigen Lebens zu zeigen, wie die Mittheilung desselben (v. 2) zur Verherrlichung Gottes (v. 1) gereichen muß [3]). Dieses höchste Heilsgut war der Welt bis dahin nicht nur noch nicht mitgetheilt, es war ihr noch gar nicht einmal als solches kund geworden. Wohl ist auch sonst dem N. T. der Gedanke nicht fremd, daß in dem Schauen Gottes die höchste Seligkeit des ewigen Lebens im Jenseits liege (§. 34, b. 99, b. 126, d. 132, d), aber noch fehlte jede Anschauung davon, wie mit diesem Schauen Gottes ewiges seliges Leben gegeben sei. Nun aber war der Sohn Gottes gekommen, der dieses höchste Gut bereits besaß; denn er hatte von sich ausgesagt, daß ihm der Vater gegeben habe, das Leben in sich zu haben, wie nur er selbst es in sich trägt (5, 26. 6, 57). Als ein ewiges war dieses Leben den Augenzeugen seines Erdenwandels kund geworden (I, 1. 2: *ἡ ζωὴ ἐφανερώθη — καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*), da er es ja als ein uranfängliches (*ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* v. 1) und darum auch unverlierbares bezeugt hatte, und als ein seliges, da es ja im lebendigen Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater geführt war (*ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα* v. 2. Vgl. Ev. 1, 1. 2); was aber der wesentliche Inhalt dieses Lebens war, ergab sich ja daraus, daß er immer und immer wieder darauf hingewiesen hatte, wie er in seinem uranfänglichen Sein beim Vater Gott geschaut, und seine einzigartige Gotteserkenntniß auf dieses Schauen zurückgeführt (§. 144, a) [4]). Auch in seinem

Heilsgut. Was Petrus als die Wiedergeburt zur Hoffnung (§. 50, b), was Jacobus als die Einpflanzung des vollkommenen Gesetzes (§. 52, b), was Paulus als die Rechtfertigung und Neuschöpfung durch die Gnade Gottes (§. 82. 84), was der Hebräerbrief als die τελείωσις im neuen Bunde verkündigte (§. 123), um das mit Christo für den Einzelnen gekommene Heil zu charakterisiren, das erscheint bei Johannes als die Mittheilung des höchsten Gutes durch ihn, des ewigen Lebens.

3) Auch 17, 6 wird das ἐγώ σε ἐδόξασα v. 4 durch ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα aufgenommen, so daß auch hier die Verherrlichung Gottes in der Vermittlung der wahren Gotteserkenntniß besteht. Da das ewige Leben doch unzweifelhaft als geistiges gedacht ist, war es für Johannes durchaus natürlich, dasjenige Moment im geistigen Leben als das wahre Wesen desselben zu betrachten, welches ihm nach seiner Individualität überhaupt als der beherrschende Mittelpunkt des gesammten geistigen Lebens erschien und in dem er daher auch die tiefste Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse durch Christum erfahren, das höchste Heil gefunden und erfaßt hatte.

4) Gewöhnlich versteht man I. 1, 2 mit Berufung auf Ev. 1, 1 die „hypostasirte" (?) ζωή von Christo selbst, aber v. 1 beweist dies keineswegs, sondern vielmehr das Gegentheil, da dort eben nicht von der Person die Rede ist, sondern von dem, was (ὅ) den Augenzeugen des irdischen Lebens Christi in und an diesem Leben erfahrungsmäßig kund geworden. Dies ist aber nichts Anders, als das wahre ewige Leben, das von Anfang in ihm war (Ev. 1, 4), das also sein uranfängliches Sein beim Vater nicht als ein ruhendes, unlebendiges, sondern als ein lebendig thätiges erscheinen ließ. Nur bestand seine stetige Lebensbewegung nicht darin, daß er Alles, was ihn von Gott trennt und

irdischen Leben aber zeigte sich alle Seligkeit des ewigen Lebens bereits verwirklicht. Ein Leben in ununterbrochener Gemeinschaft mit seinem Vater, dessen höchste Befriedigung die Erfüllung seines Willens war (4, 34), ein Leben voll Friede (14, 27) und Freude (15, 11. 17, 13), wie sie die Welt nicht geben und nicht nehmen kann (Vgl. 16, 33), ein Leben, das mit dem Heimgang zum Vater endete, wie es mit dem Herabsteigen vom Himmel begann, das war ewiges seliges Leben schon im Diesseits. Und was das tiefste Wesen dieses Lebens ausmachte, das konnte nur das Eine sein, das er stets vor allen Andern vorauszuhaben bezeugte, seine einzigartige, intuitive, vollkommene Gotteserkenntniß.

c) Als der Messias war Christus gekommen, dies höchste Gut den Menschen mitzutheilen. Gott hat uns das ewige Leben gegeben, und das Leben ist in seinem Sohne (I, 5, 11). Darum nennt sich Christus selbst das Leben d. h. den Lebensspender (11, 25. 14, 6. Vgl. I, 5, 20 [5])), und der Apostel, der in ihm den fleischgewordenen Logos erkannt hat, nennt denselben das zum Leben gehörige Wort (I, 1, 1: ὁ λόγος τῆς ζωῆς), weil es ohne den Offenbarungsmittler kein Leben geben kann. Da nun das einfachste Nahrungsmittel, welches das physische Leben erhält, das Brod ist, so nennt sich Christus selbst das zum Leben nothwendige Brod (6, 35. 48: ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) oder das Brod, welches der Welt das Leben giebt (6, 33. 50. 58) [6]). Er ist es aber, weil er die vollkommene Offenbarung Got-

---

unterscheidet, in der Einheit mit ihm aufzuheben sucht, wie Baur, S. 352 hineinphilosophirt, sondern darin, daß er den Vater schaut, wie dieser sich selbst schaut. Es ist charakteristisch für die johanneische Geistesrichtung, daß, während sonst in der Schrift die Lebendigkeit Gottes der Ausdruck ist für seine machtvolle Wirksamkeit in der Welt, hier der lebendige Vater (6, 57) nach der Analogie dessen, was sonst der Apostel als das tiefste Wesen des wahren Lebens betrachtet, zunächst der ist, welcher sich selber schaut in der Tiefe seines Selbstbewußtseins. Das wahre Leben ist eben ein geistiges, das ohne dieses Selbstbewußtsein nicht gedacht werden kann. Aber während ein Paulus auch an dem göttlichen πνεῦμα zunächst die Seite hervorhebt, wonach es das schlechthin Wirkungskräftige ist (§. 64, a. Anm. 4), erscheint hier dasselbe zunächst von seiner intellectuellen Seite, die freilich von Johannes überall in unmittelbarer Einheit mit der practischen gefaßt wird (Vgl. §. 141, d).

5) Auch hieraus erhellt, daß das οὗτος nur auf Christum bezogen werden kann, da nirgends sonst Gott ζωή genannt wird. Gott hat Leben in sich (5, 26. 6, 57), aber der Vermittler des Lebens kann nur Christus sein, von dem es im Anfang des Verses hieß, daß er gekommen ist, uns die Fähigkeit zur Gotteserkenntniß zu geben, in der das ewige Leben besteht. Das war ja der Zweck seiner Sendung, daß er der Welt das Leben vermittle (I, 4, 9. Vgl. Ev. 6, 40. 10, 10), in ihm (3, 15: lies ἐν αὐτῷ) oder in seinem Namen (20, 31) d. h. wenn man ihn erkennt als den, als welchen ihn sein Name (Χριστός = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, vgl. §. 145, a) bezeichnet, haben wir ewiges Leben. Das war ja die messianische Vollmacht, die ihm gegeben war (Vgl. §. 143, b), allem Fleisch ewiges Leben zu geben (17, 2), und dieses Leben besteht in der durch ihn vermittelten Erkenntniß des Einen wahren Gottes (v. 3).

6) Auch nach der ältesten Ueberlieferung bietet Jesus durch seine Erscheinung der Welt Sättigung und Erquickung dar (§. 21, d. Vgl. §. 46, c), und wenn dieselbe dort in der durch die Heilsverkündigung Jesu gewirkten sittlichen Erneuerung gefunden wird,

tes ist (§. 143, d), weil man in ihm den Vater sieht (14, 9) und erkennt (8, 19), weil man in ihm den Vater hat (I, 2, 23. II, 9), der nur in ihm geschaut und als das höchste Erkenntnißgut besessen werden kann. Auf diese Weise ist der Welt das Schauen Gottes ermöglicht, welches der Sohn einst beim Vater gehabt hat und welches das ewige Leben, die höchste Seligkeit in sich schließt. Die wahre Gotteserkenntniß, in welcher dies Leben besteht, setzt überall ein solches Schauen voraus (14, 7. 17. I, 3, 6). Das Schauen ist nicht eine höhere Stufe des Erkennens (Frommann, S. 223), Johannes kennt nach §. 141, b nur ein intuitives Erkennen, welches ein geistiges Schauen ist, und dieses Erkennen kann darum als das wahre Leben bezeichnet werden, weil es eben kein theoretisches Wissen, sondern ein lebendiges d. h. wirkungskräftiges Ergreifen des höchsten, seiner Natur nach das gesammte Leben bestimmenden Erkenntnißobjects ist. Ein vorgebliches Erkennen Gottes, welches das Leben nicht bestimmt, ist eine Lüge (I, 2, 4), ist in Wahrheit gar nicht vorhanden (I, 3, 6. 4, 8. III, 11), nur an seiner Wirkung im sittlichen Leben erkennt man das wahre Erkennen (I, 2, 3) und daß man in und mit ihm aus dem Tode zum wahren Leben gelangt ist (I, 3, 14).

d) Der vom Vater gesandte Sohn ist aber nicht ein unlebendiges Offenbarungsorgan, nicht ein Lebensmittel, wie das (physische) Brod, das wohl Leben wirken kann, aber nicht selbst Leben in sich hat, er ist das lebendige Brod (6, 51), sofern der lebendige Vater ihm mit Rücksicht auf seine Sendung gegeben hat, Leben in sich selbst zu haben (6, 57. 5, 26). Er besaß selbst das Leben der Gotteserkenntniß, das er durch seine Selbstdarstellung (not. c) vermitteln sollte, und darum konnte er den Namen Gottes kund machen (17, 6. 26). Er brauchte nur mitzutheilen, was er beim Vater gesehen hatte (8, 38), die himmlischen Dinge, welche der vom Himmel Gekommene allein kannte (3, 12. 13), so verherrlichte er den Vater, indem er sein herrliches Wesen den Menschen bekannt machte (12, 28. 13, 31. 17, 4. Vgl. 14, 13. 15, 8). Von dieser Seite angesehen, ist das Offenbarungsmittel, das der Welt das Leben der wahren Gotteserkenntniß verschafft, sein Wort, welches er daher als das lebendige Wasser (4, 10. 14. 7, 37. 38. Vgl. §. 132, d. Anm. 6), als die unvergängliche Speise bezeichnet (6, 27). Wie er selbst das zum Leben nothwendige Wort ist (I, 1, 1), so sind seine Worte Worte des ewigen Lebens (6, 68); wie er selbst der Urheber des Lebens ist (11, 25. 14, 6), so sind seine Worte ζωή (6, 63) und die ihm aufgetragene Verkündigung ζωὴ αἰώνιος (12, 49. 50). Der Inhalt seines Wortes aber ist freilich bei Johannes hauptsächlich wieder er selbst d. h. die Deutung der in seiner Person und seinen Werken gegebenen Gottesoffenbarung (not. c) [7].

---

so werden wir sehen, daß auch hier die durch Christum vermittelte wahre Gotteserkenntniß das ganze Leben unmittelbar bestimmt und erneuert.

7) Wohl fehlt es auch in dem Worte Christi nicht an ἐντολαί (13, 34. 14, 15. 21. 15, 10), aber diese fordernde Seite seiner Verkündigung tritt hier nicht so stark hervor, wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 21, b), weil nach johanneischer Anschauung die wahre Erkenntniß unmittelbar von selbst das Leben bestimmt, und auch sofern sein Wort nur die Verkündigung der neuen Gottesoffenbarung ist, enthält es immer zugleich eine ihre Erfüllung von selbst wirkende ἐντολή in sich und wirkt darum reinigend (15, 3. Vgl. 13, 10) und das ganze sittliche Leben bestimmend. Dies thut es aber auch in der

§. 147. Christus das Licht der Welt.

Als der, welcher die wahre Gotteserkenntniß bringt, ist Christus das Licht der Welt. a) Als solches bringt er die volle, das gesammte Leben bestimmende Erkenntniß der Wahrheit, die mit der Erkenntniß des Vaters im Sohne gegeben ist. b) Der specifische Inhalt der neuen Gottesoffenbarung in Christo faßt sich aber dahin zusammen, daß Gott Liebe ist. c)

a) Schon in der ältesten Ueberlieferung stellt sich Jesus dar als der Vermittler der wahren Gotteserkenntniß, der darum den Menschen (in geistigem Sinne) das Licht bringt (§. 20, a). Diese Seite der Wirksamkeit Jesu muß aber bei Johannes besonders hervorgekehrt werden; denn wenn das höchste Heilsgut oder das wahre Leben in der Erkenntniß besteht, so bedarf es zur Erlangung desselben eines Erleuchtungsmittels. Das Licht, das diese Erkenntniß vermittelt, ist das zum Leben gehörige Licht (8, 12: τὸ φῶς τῆς ζωῆς). Nur wer selbst die Erkenntniß hat, kann sie aber andern mittheilen, nur das Leben der wahren Gotteserkenntniß, das im Logos war, konnte das Licht der Menschen sein (1, 4: ἡ ζωή, scil. ἣ ἐν αὐτῷ ἦν, ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων) [1]). Wie darum die Sonne, welche der Welt im physischen Sinne das Licht bringt, ihr Licht heißt (11, 9), so nennt sich Jesus das Licht d. h. den Lichtspender für die Welt im geistigen Sinne (8, 12. 9, 5. 12, 35. 36. 46. Vgl. Matth. 5, 14). Wer zu diesem Lichtspender in Beziehung tritt (ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς), dessen wahres Wesen wird dadurch aufgedeckt (3, 19—21); wer ihm folgt, der wandelt nicht in der Finsterniß, weil er ein Licht hat, das ihm den Weg zeigt (8, 12. Vgl. I, 1, 6), während man im Finstern gar nicht sieht, wohin man auf seinem Irrwege kommt (12, 35. Vgl. I, 2, 11); er ist ein Kind des Lichts (12, 36), d. h. ein Erleuchteter (Vgl. Luc. 16, 8. Eph. 5, 8). Auf Grund dieses Selbstzeugnisses bezeichnet der Apostel den fleischgewordenen Logos als das wahrhaftige Licht, das in die Welt gekommen (1, 9) und nun, von der Finsterniß nicht überwältigt (v. 5), vielmehr dieselbe immer mehr überwältigend (I, 2, 8), in der Welt scheint. Die Folge davon ist, daß Gott, der bisher in undurchdringliches Dunkel gehüllt war, so daß er von Niemandem gesehen werden konnte, nun im vollen Licht der Offenbarung vor uns steht (I, 1, 7), ja selbst Licht d. h. durch und durch erkennbar geworden ist und zwar so, daß nichts Dunkles, Unerkennbares mehr in ihm zurückbleibt (v. 5) [2]). Sofern aber alle wahre Erkennt-

---

ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu (§. 21, c), wie sich denn hieran die allgemein urapostolische Lehranschauung anschließt, nach welcher die sittliche Wiedergeburt auf das Wort der evangelischen Verkündigung zurückgeführt wird (§. 46. 52. 128).

1) Geß, S. 545 „zieht zwar vor", unter dem Leben „den das Leben in sich beschließenden Logos" zu verstehen; allein das artikulirte ἡ ζωή kann nur auf das Leben zurückweisen, von dem soeben gesagt war, daß es im Logos war, und dem Begriff des Lebens den des Logos einfach zu substituiren, ist natürlich reine Willkür. Vgl. m. joh. Lehrb. S. 38—41.

2) Die Beziehung dieses Satzes, der freilich nach Kübel, S. 28 nicht specifisch von der neuen Botschaft reden soll (!), auf die Heiligkeit Gottes (Vgl. noch Meßner, S. 346) ist unmöglich, da die Heiligkeit Gottes bereits im A. T. offenbart ist und nicht der spe-

niß nothwendig das ganze Leben bestimmt (§. 146, c), muß das Erleuchtetsein (*ἐν τῷ φωτὶ εἶναι* oder *περιπατεῖν*. Vgl. I, 1, 7) des Menschen an seinem sittlichen Wandel erkannt werden (I, 2, 9—11).

b) Alles wahre Erkennen ist aber ein Erkennen der Wahrheit, wie dasselbe daher das Charakteristicum der Christen bildet (I, 2, 21. II, 1. Vgl. §. 107, a). Sollte Christus also Vermittler des Lebens werden, das in der wahren Erkenntniß besteht, so mußte er Vermittler der Wahrheit sein (14, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*). Und dazu war er ja gekommen, daß er der Welt die Wahrheit bezeuge (18, 37. Vgl. 8, 40). Allein unter der Wahrheit versteht auch Johannes keineswegs die Summe alles dessen, was wahr ist, sondern den wirklichen Thatbestand dessen, was wir auf Grund der Offenbarung von Gott wissen (Vgl. §. 65, b. Anm. 3), also die Offenbarung des *ἀληθινός* (I, 5, 20) [3]. Wenn der in Jesu fleischgewordene Logos selbst voll Wahrheit war (1, 14) und darum der Welt die Wahrheit vermitteln konnte (v. 17), so wird dies v. 18 ausdrücklich dadurch erklärt, daß er, der als der Eingeborene in der höchsten Liebesgemeinschaft mit dem Vater steht, allein auch sein bis dahin von Keinem geschautes Wesen der Welt deuten konnte. Eben weil der Inhalt der Wahrheit das göttliche Wesen selbst ist, das (wahrhaft erkannt) durch sich selbst eine das Leben bestimmende Macht ausübt (§. 146, c), hat die Wahrheit die Macht, von der Knechtschaft der Sünde freizumachen (8, 32. Vgl. v. 34. 36) und ein gottgeweihtes Leben zu bewirken (17, 17) [4]. Gott ist nemlich auch hier seinem Wesen nach

---

cifische Inhalt der apostolischen ἀγγελία sein kann. Wenn man sagt, diese Wahrheit bilde doch die wesentliche Basis des Christenthums (Vgl. Huth. z. d. St.), so bestätigt man nur unsre Behauptung, da das, was die Basis (d. h. die Voraussetzung) der christlichen Heilsverkündigung ist, eben nicht ihr Inhalt sein kann. Diese Deutung des φῶς hat aber auch in der biblischen Symbolsprache keinen Halt (Vgl. m. joh. Lehrbegriff, S. 42—45) und setzt den Parallelsatz zu einer nichtssagenden, ja sofern derselbe dann das Vorhandensein von etwas Unheiligem in Gott erst noch negiren will, fast blasphemischen Tautologie herab. Dagegen haben wir hier eine natürliche Wendung der schon im A. T. (Vgl. Jesaj. 49, 6 und dazu Act. 13, 47. Luc. 2, 32) und bei Paulus (§. 102, a. Anm. 1, d) geläufigen Symbolik, auf der die im Texte erläuterte Bilderrede ruht. Zunächst ist das Licht Erleuchtungsmittel (auf physischem Gebiete) und darum Bild des Offenbarungsorgans (auf geistigem Gebiete); aber es ist zugleich dasjenige, was seinem Wesen nach sich selbst sichtbar macht, und darum Bild des in Christo sich vollkommen offenbarenden Gottes. Wenn Huther behauptet, daß bei dieser Auffassung der Stelle willkürlich ἐν Χριστῷ ergänzt werde, so handelt ja die evangelische Verkündigung nach v. 1—3 nur von Christo, kann also nur sagen wollen, was in und mit ihm gegeben ist.

3) Die ἀλήθεια ist keineswegs die Erkenntniß, sondern das Object derselben und darum nicht etwa identisch mit der (richtig gefaßten) ζωή, sondern die Offenbarung der Wahrheit ist die Voraussetzung derselben. Häufig steht ἀλήθεια auch von dem, was mit dem Wesen der bezeichneten Sache vollkommen übereinstimmt (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ: 17, 19; ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ: 1, 3, 18. II, 1. III, 1; προσκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ: 4, 23. 24. Vgl. II, 4. III, 3) und was sonst durch das Adjectiv ἀληθινός bezeichnet wird (1, 9. 4, 23. 37. 6, 32. 7, 28. 15, 1. 17, 3. 19, 35. I, 2, 8. Vgl. Apoc. 3, 7. 14. 6, 10). Vgl. 6, 55: ἀληθὴς βρῶσις.

4) Daher erkennt man das innere Bestimmtsein durch die (in die Erkenntniß auf-

sowohl δίκαιος, sofern er alle Zeit das Rechte thut (I, 2, 29) und jedem zutheilt, was ihm zukommt, also z. B. seiner Verheißung treu dem bußfertigen Sünder seine Sünde vergiebt (I, 1, 9), als der Heilige schlechthin (I, 2, 20), wie in der Apocalypse (§. 133, a)[5]). Wohl ist seine Gerechtigkeit und Heiligkeit schon im A. T. offenbar gewesen; aber in Christo, dem Gerechten (I, 2, 1. Vgl. 16, 10), der rein von aller Sünde war (I, 3, 5. 3: ἁγνός. Vgl. 8, 46), ist dieselbe doch erst zu lebensvoller Anschauung gekommen. Wie daher in den synoptischen Reden Jesu seine Selbstdarstellung in seinem Wandel als vorbildlich erscheint (§. 21, d), so auch hier (I, 2, 6. 3, 3). Die Erkenntniß Christi als des Sündlosen wird aber von selbst normgebend für unsern Wandel, der dadurch auch ein sündloser werden muß (I, 3, 5. 6), sobald erst Christus erkannt ist als das, was er ist, als der Gottgesandte (17, 3. 23), der ewig ist, wie Gott selbst (I, 2, 13. 14), der vom Vater ausgegangen (17, 8) in seiner steten Einheit mit ihm (10, 38) den Vater offenbart (14, 9), so daß man in ihm den Vater hat (Vgl. I, 2, 23. II, 9). Weil diese Erkenntniß der Sendung Christi die Bedingung der sittlich befreienden und umbildenden Wahrheitserkenntniß ist, darum bildet sie 17, 25 gradezu den Gegensatz zu dem Nichterkennen Gottes; denn nur wer ihn erkannt hat, der hat Gott erkannt (8, 19).

c) Aber Christus bringt auch eine neue Gottesoffenbarung[6]). Was

---

genommene) Wahrheit, das ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι, nicht bloß an aller Negation der Lüge (I, 2, 21. Vgl. 1, 8), sondern auch an dem sittlichen Verhalten des Menschen (I, 3, 19. Vgl. 2, 4). Daher kann auch von einem Wandeln in der Wahrheit (III, 4) oder einem Thun der Wahrheit (3, 21. I, 1, 6) die Rede sein. Die Wahrheit ist also auch hier ein sittliches Princip, wie bei Paulus (§. 65, b. Anm. 3), aber nicht sofern ihr Inhalt der offenbar gewordene göttliche Wille ist, wie dort, sondern sofern die wahre Gotteserkenntniß nothwendig bestimmend für das (sittliche) Leben ist. Daneben steht ἀλήθεια von der subjectiven Wahrhaftigkeit (8, 44. I, 1, 8. Vgl. ἀληθής: 8, 26. 3, 33. — 5, 31. 32. 7, 18. 8, 13—17. 19, 35. 21, 24. III, 12).

5) Der gangbaren Beziehung des τοῦ ἁγίου auf Christus (Vgl. noch Geß, S. 525), die auch durch das ebenso streitige αὐτοῦ in v. 27 nicht zu erweisen ist, steht entgegen, daß Christus wohl Ev. 6, 69 ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, aber nie der Heilige schlechthin heißt. Der künstlichen Erklärung durch τὸ ἅγιον (Ritschl II, S. 101 Anm.) bedarf es nicht, da der Grund, weshalb Gott hier als der Heilige bezeichnet wird, darin zu Tage liegt, daß er nur als solcher die Christen mit dem Salböl zu seinem heiligen Eigenthum weihen kann. Ebenso wird er Ev. 17, 11 als πάτερ ἅγιε angerufen, wo es sich darum handelt, daß er, der selbst von aller creatürlichen Unreinheit abgesondert (Vgl. §. 45, d. Anm. 6), die Jünger bewahren soll, damit sie nicht von der Welt verführt und befleckt werden. Wenn er aber v. 25 als πάτερ δίκαιε angerufen wird, so bezieht sich das nicht einfach auf die Vollendung des Heils der Jünger (Ritschl, S. 117), sondern ausdrücklich darauf, daß er kraft seiner richterlichen Gerechtigkeit den Gläubigen ein anderes Schicksal gewährleistet, als der Welt, die ihn nicht erkannt hat (Vgl. 5, 30. 7, 24. 8, 50). Auch I, 1, 9 ist zwar nicht von „Vergeltung“ die Rede, aber davon, daß er den bußfertigen Sünder eben als solchen behandelt (Vgl. Immer, S. 542). Dagegen steht von einem Ringen nach voller Gerechtigkeit, dem der gerechte Richter zum Siege verhilft (Geß, S. 523 f.), gewiß nichts in der Stelle.

6) Diese besteht freilich nicht in neuen Aufschlüssen über das transcendente Wesen Gottes (Scholten, S. 77). Sie lehrt also nicht erkennen, daß er als geistiges und un-

in der Sendung des eingeborenen Sohnes, in welchem Gott den höchsten Gegenstand seiner Liebe um des Heils der Menschen willen dahingegeben, offenbar geworden, wird I, 4, 9. 10 ausdrücklich als die Liebe Gottes bezeichnet (Vgl. Ev. 3, 16. 17), die darum auch I, 4, 16 als Gegenstand der christlichen Erkenntniß genannt wird (17, 23)[7]. Den ganzen Inhalt dieser neuen Gottesoffenbarung faßt der Apostel zusammen in den Satz: Gott ist Liebe (I, 4, 8. 16), und die Erkenntniß des im Lieben sich offenbarenden Wesens Gottes erweist sich auch hier als eine lebendig wirksame, sofern sie mit Nothwendigkeit in uns Liebe erzeugt (v. 11. 19). Daß die Sendung des Sohnes, welche die messianische Zeit herbeiführt, die vollendete Liebesoffenbarung Gottes involvirt, ist auch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu nicht fremd, nur liegt es dort mehr implicite in der Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen (§. 20), als welcher er auch hier erscheint (I, 2, 15. 16. Vgl. 4, 21. 23. 20, 17), sofern seine gebende (I, 3, 1) und vergebende Liebe (I, 2, 1. 13) ihnen gewiß ist[8]). Aber auch dort ist es die Liebes-

---

sichtbares Wesen doch als absolute Thätigkeit zu denken sei (Baur, S. 354—56. 403 nach 5, 17), oder daß er das Leben sei, wie Fromm., S. 91. Köstl., S. 75. Reuß, II. S. 434 aus I, 5, 20 schlossen, obwohl diese Stelle nach §. 145, b. Anm. 5. 146, c. Anm. 5 gar nicht auf Gott gehen kann, oder daß er Licht sei, wie dieselben nach der mißdeuteten Stelle I, 1, 5 (Vgl. Anm. 2) annehmen, oder daß er Geist sei, was Fromm., S. 101. Köstl., S. 77 in 4, 24 finden. In dieser Stelle beruft sich Jesus auf eine den Juden und Samaritanern gemeinsame Gotteserkenntniß, wie selbst Reuß, II, S. 433 anerkennt, die sich aber wie alle wahre Gotteserkenntniß dadurch wirksam erweisen soll, daß man den als geistiges Wesen erkannten auch in geistiger Weise anbetet (4, 23. 24). Vgl. auch Biedermann, S. 172.

7) Die Erkenntniß dieser neuen Gottesoffenbarung ist, nachdem sie einmal eingetreten, so sehr der Maßstab für alle Gotteserkenntniß, daß Jesus denen, die ihn nicht als den vom Vater gesandten eingebornen Sohn erkennen wollen, geradezu die Gotteserkenntniß abspricht (7, 28. 8, 19. 55. 15, 21. 16, 3). Alle die großen Wunderwerke, die Gott in ihm thut, sind ja, wenn man sie nach §. 143, b als Sinnbilder der höchsten geistigen Segnungen faßt, lauter Offenbarungen der göttlichen Liebe, die in der messianischen Zeit sich durch die Fülle ihrer Heilsspendung offenbart (Vgl. §. 20, d).

8) Ebenso wird bei Petrus die begonnene Erfüllung der messianischen Verheißung als eine Gabe göttlicher Huld betrachtet (§. 45, b) und im Hebräerbrief durch die Stiftung des neuen Bundes die Huld und Gnade Gottes seinem Volke wieder zugewandt (§. 124, a). Auch bei Paulus ist die Liebe Gottes Grund und Folge der neuen Gnadenanstalt (§. 75, c. 83, a), und es ist irrig, wenn Baur, S. 400 sagt, der johanneische Lehrbegriff unterscheide sich dadurch von dem paulinischen, daß dort die Liebe Gottes der höchste Begriff sei, während ihr hier noch immer die Gerechtigkeit gegenübersteht. Denn auch bei Johannes bleibt die ATliche Gerechtigkeitsoffenbarung nicht nur bestehen, sondern sie vollendet sich in Christo (not. b), wie ihm denn überhaupt das Christenthum keinen Gegensatz zum ATlichen Judenthum bildet (§. 141, a). Allerdings aber hat der Apostel der Liebe (§. 141, d) am klarsten und tiefsten die vollendete Offenbarung Gottes in Christo als seine Liebesoffenbarung erschaut. Und blicken wir von hier aus zurück auf den Satz, daß niemand den Vater geschaut hat ohne durch Christum, so erhellt auch aus diesem Inhalt der vollendeten Gottesoffenbarung evident, daß derselbe nicht aus einer metaphysischen Speculation über die Unerkennbarkeit Gottes (Vgl. Reuß, II, S. 430 f.) geflossen, sondern die nothwendige Folge davon ist, daß erst in der messianischen Zeit und also durch

offenbarung des Vaters, welche seine Kinder antreibt, ihm im Lieben ähnlich zu werden (§. 25, a). Und nicht nur in der Thatsache der Sendung des Sohnes und all ihren seligen Folgen für uns, in denen sie sich nach I, 4, 17 vollendet, offenbart sich uns die Liebe Gottes, sondern, da man auch hier im Sohne den Vater sieht, erkennt man das höchste göttliche Lieben unmittelbar in dem Lieben Christi selbst (I, 3, 16. Vgl. 15, 9. 13), und wie Christus in der synoptischen Ueberlieferung thut (§. 25, d), gradeso stellt er auch hier seine demüthig dienende (13, 14. 15) und sich selbst aufopfernde Liebe (13, 34. 15, 12. Vgl. I, 3, 16) zum Vorbild auf. Auch hier, wie not. b, wird die in seiner Selbstdarstellung gegebene Gottesoffenbarung bestimmend für unser sittliches Leben.

§. 148. Christus der Erretter der Welt.

Die Kehrseite des messianischen Werkes ist die Errettung von dem Verderben, welchem die Welt im Tode um der Sünden willen verfällt. a) Sie geschieht dadurch, daß Jesus, die Sünde der Welt sühnend, die Menschen durch sein Blut von der Schuldbefleckung reinigt. b) Erst wenn die Welt durch seine Lebenshingabe vom Tode befreit, kann sie das ewige Leben im Jenseits erlangen. c) Aber auch im specifisch-johanneischen Sinne vermittelt der Tod Jesu als höchste Liebesoffenbarung das ewige Leben. d)

a) Auch die johanneischen Christusreden, wie die synoptischen (§. 22, a), gehen davon aus, daß der Messias nicht nur die Heilsvollendung, sondern auch die Errettung zu bringen habe (3, 17. 12, 47. Vgl. 5, 34. 10, 9), und setzen den Begriff der σωτηρία als einen bekannten voraus (4, 22), so daß nur an die zur messianischen Zeit erwartete Errettung von dem Verderben oder vom Tode gedacht werden kann. Wer in seinen Sünden stirbt (8, 21. 24), der ist verloren, die unvergebene Sünde führt zum Tode (I, 5, 16) [1]. Allerdings entspricht es seiner Anschauung von einem bereits gegenwärtigen ewigen Leben (§. 146, a), daß Johannes auch umgekehrt das Verderben, welches die Sünde unmittelbar mit sich bringt, als den Tod bezeichnet (Vgl. übrigens schon §. 28, c), aus welchem die Gläubigen schon jetzt zum Leben übergehen (5, 24), während die Sünder darin bleiben (I, 3, 14). Aber

---

den Messias das höchste Heilsgut gegeben ist, als welches der Apostel jenes Schauen der Liebesoffenbarung Gottes erkannt hat.

1) Auch unser Apostel hat also den im A. T. wurzelnden, in allen NTlichen Lehrtropen wiederkehrenden Begriff der σωτηρία festgehalten, auch ihm ist der gottgesandte Sohn oder der Messias der Erretter der Welt (4, 42. I. 4, 14). Auch ihm ist diese Errettung eine Errettung von dem Verderben (ἀπώλεια: 17, 12), da das μὴ ἀπολέσθαι und σωθῆναι (3, 16. 17) Wechselbegriffe sind, oder eine Bewahrung vor dem Verderben der Seele (12, 25. Vgl. §. 34, c). Auch er theilt mit der gesammten NTlichen Lehre (§. 50, d. 57, d. 66, d. 122, d) die ATliche Anschauung, wonach der Tod und zwar der leibliche Tod Strafe der Sünde ist, was Fromm., S. 308 vergeblich leugnet. Eben so wenig verleugnet er die Anschauung, wonach leibliche Uebel Folge der Sünde sind (§. 32, d. Anm. 4). Dieselbe wird 9, 3 nur in einem bestimmten einzelnen Fall bestritten, 5, 14 dagegen aufs Bestimmteste vorausgesetzt.

das definitive Verderben beginnt doch erst jenseits des leiblichen Todes, da man nur durch die Auferstehung davon errettet wird (6, 39), während die, welche das Heil nicht erlangen, in ihm hoffnungslos vergehen (I, 2, 17). Allerdings tritt nun bei Johannes die positive Anschauung, wonach für die, welche das höchste Heilsgut, das ewige Leben, bereits empfangen haben, der leibliche Tod eo ipso alle Bedeutung verliert (Vgl. §. 146, a), entschieden in den Vordergrund, aber es liegt in der Natur der Sache, daß der Mensch, der nach göttlichem Urtheil dem Tode verfallen ist, jenes Leben gar nicht empfangen kann, daß also die Errettung vom Tode der Mittheilung des Lebens zur Seite gehen muß.

b) Johannes hat sich keineswegs eine neue Erlösungstheorie gebildet, wie sie Fromm., S. 450—54 und Köstl., S. 182 ihm zuschreiben, sondern er schließt sich gerade hier den gangbaren apostolischen Lehrtropen durchweg an. Zwar fällt die Behauptung, daß der Evangelist mit besonderm Nachdruck Jesus als das wahre Passahlamm darstelle, von selbst fort, wenn seine Bestimmung des Todestages Jesu die geschichtlich richtige und wenn 19, 36, wie überwiegend wahrscheinlich, auf die Stelle Psalm 34, 21 zu beziehen ist. Aber auch das sicher in seiner Grundlage überlieferte Täuferwort vom Lamme Gottes (1, 29) geht nicht auf das Passahlamm (Vgl. noch Scholten, S. 134. Schenkel, S. 384), sondern auf das schweigsam duldende Lamm aus Jes. 53, 7 (Vgl. Ritschl, II, S. 68); doch hat der Evangelist die ursprünglich sicher aus Jes. 53, 11 entlehnte Vorstellung des Sündetragens bereits dadurch erläutert, daß der Gottesknecht durch sein (Todes-) Leiden die Sünde der Welt hinwegnimmt (Vgl. I, 3, 5)[2]. Die Art, wie dies geschieht, erläutert er selbstständig dadurch, daß er Christus bezeichnet als Urheber der Sühne für unsere Sünden (*ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*: I, 2, 2. 4, 10), wobei offenbar sein Tod unter dem Gesichtspunkt des Sühnopfers (Lev. 6, 23. 5, 16. 18. Vgl. *κριὸς τοῦ ἱλασμοῦ*: Num. 5, 8) aufgefaßt ist, dessen Blut expiatorische Kraft hat und von der Schuldbefleckung reinigt (I, 1, 7. 9. Vgl. 123, a. 134, a)[3]. Insbesondere ist wohl, wie

---

2) Das Bild des jesajanischen Lammes fanden wir bei Petrus und in der Apokalypse (§. 38, d. 49, a. 134, a). Das αἴρειν aber kann nach I, 3, 5 und dem sonstigen johanneischen Sprachgebrauch nur im Sinne von Hinwegnehmen, auch nicht von „auf sich nehmend hinwegnehmen" (Geß, S. 522) verstanden werden. Dabei handelt es sich aber nicht um die Befreiung von unsittlichem Wesen (Baur, S. 396, Schenkel, S. 387), sondern um das Hinwegnehmen der Sündenschuld, wie schon der Plural in I, 3, 5 zeigt, weil derselbe auf die begangenen Sünden hinweist, die uns mit Schuld belasten. Erst v. 6 ist dort davon die Rede, wie die Offenbarung Christi als des Sündlosen in uns auch die factische Sündlosigkeit wirkt.

3) Die Beziehung des καθαρίζειν auf die Befreiung von der Sünde selbst (Vgl. Schenkel, S. 386, der gar von einem Reinigungsopfer redet!) oder doch zugleich darauf (Geß, S. 522) ist contextwidrig, sofern es sich bei dem Sündehaben (I, 1, 8. Vgl. 9, 41. 15, 22. 24. 19, 11) überall um die begangenen Sünden handelt (v. 10), die man als solche bekennt (v. 9) und die den Menschen mit Schuld beflecken. Zu dem Begriff des ἱλασμός vgl. Ritschl II, S. 208 und Geß, S. 516, der aber unbegreiflicher Weise leugnet, daß bei dieser „Bedeckung wegen der Sünde" Christus als Sündopfer gedacht sei, während Reuß (II, S. 495 f.) und Schenkel, S. 386. Anm. 11 jede Beziehung des ἱλασμός auf Sühne und Versöhnung bestreiten.

im Hebräerbrief, an das Sühnopfer des großen Versöhnungstages gedacht (Lev. 23, 27. 28. 25, 9: ἡμέρα ἐξιλασμοῦ), da auch hier wie dort der Sohn Gottes als der sündlose (I, 3, 5. 2, 1. Vgl. §. 119, b) Hohepriester die Sünden wegnimmt, indem er sich selbst zum Opfer weiht, um die Menschen in Wahrheit in den Stand unbefleckter Heiligkeit zu versetzen (17, 19. Vgl. §. 121, a. 123, b), und als der Fürsprecher beim Vater (παράκλητος: I, 2, 1) die durch die Sühne (v. 2) erwirkte Vergebung vor Gott zur Geltung bringt (§. 121, c)[4]. Um seines Namens willen, der ihn als den ἱλασμός und παράκλητος bezeichnet, haben die Gläubigen die Vergebung der Sünden (I, 2, 12. Vgl. 1, 9).

c) Sofern Jesus durch sein im Tode vergossenes Blut die Sünden sühnt und dadurch die Welt von dem Verderben, welches der Tod dem Sünder bringt, errettet, stirbt er zum Besten (ὑπέρ) der Menschen (11, 51. 52)[5], und der Apostel erklärt das Wort des Kajaphas für ein prophetisches, wonach der Eine sterben sollte, damit nicht das ganze Volk verderbe (11, 50. Vgl. 18, 14). Wie Jesus nach §. 22, c seine Seele zum λύτρον giebt, so stellt er sich 10, 11. 14 als den guten Hirten dar, der seine Seele hingiebt zum Besten der Schafe, und zwar damit sie nicht, vom Wolfe geraubt, dem Verderben verfallen (v. 12), d. h. damit sie nicht ihre Seele im Tode verlieren (12, 25). In diesem Sinne giebt Jesus sein Fleisch (in den Tod) hin für das Leben der Welt (6, 51). Wie Speise und Trank das Leben erhält, so wird sein Fleisch und Blut, das nur im gewaltsamen Tode so getrennt erscheint (§. 27, b), zum Mittel, wodurch die dem (bleibenden) Tode verfallene Welt am Leben erhalten wird (6, 55). In beiden Bildern ist nicht von einer Strafübernahme die Rede, sondern von einem Liebesdienst, den Jesus der Welt durch seine Lebenshingabe leistet, indem er sie dadurch vom Tode errettet und am Leben erhält. Es ist dabei aber natürlich nicht an das Leben im specifisch-johanneischen Sinne (§. 146) gedacht (wie Köstl., S. 183 will), sondern an das ewige Leben im gangbaren Sinne (5, 39. Vgl. §. 34, b), das nach der Auferstehung beginnt (v. 29) und auf ewig beseligt (4, 14. 36. 6, 27)[6]. Allerdings hat der, welcher das ewige Leben

---

4) Die eigenthümliche Verbindung, in welche I, 1, 7 die Reinigung durch das Blut des Sohnes Gottes mit der κοινωνία tritt, erinnert an die Betrachtung desselben als des Bundesbluts (§. 22, c. 49, c. 121, d), ohne daß dieser Gesichtspunkt weiter verfolgt wird. Nur in der Christengemeinschaft (κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ etc.) hat man Theil an dem messianischen Heilsgut der Sündenreinigung durch das Blut Christi, und der Zusammenhang mit v. 6 lehrt, daß man nur so die Gemeinschaft mit Gott haben kann, mit dem ja auch kein Sündenbefleckter in die volle Bundesgemeinschaft treten darf.

5) Die im zweiten Hemistich von 11, 52 erwähnte Sammlung der Gotteskinder aus den Heiden ist nicht eine Wirkung des Todes Jesu, sondern die beabsichtigte Folge desselben, sofern sie durch die Enthebung Jesu aus den Schranken des irdischen Lebens bedingt ist (Vgl. 12, 24).

6) So ist es 6, 58 klar, daß das ewige Leben, welches das Essen des Lebensbrodes im Sinne von v. 51. 55 vermittelt, den Gegensatz bildet zu dem Sterben der Patriarchen. In diesem Sinne folgt das Leben 11, 25 auf die Auferstehung und steht I, 5, 16 dem Tode, wie 10, 28 das ewige Leben dem Verderben gegenüber (Vgl. v. 10), in welchem der Zorn Gottes auf dem Menschen bleibt (3, 36). In diesem Sinne vermittelt die durch die eherne Schlange (Num. 21, 8. 9) typisch vorgebildete Kreuzerhöhung die Erlangung

schon hier besitzt, selbstverständlich auch das ewige Leben in diesem Sinne; aber er könnte es eben nicht haben, wenn nicht zu dem in Christo gegebenen Heil, das ihm jenes vermittelt (§. 146), noch die Errettung vom Tode durch seinen Tod hinzuträte, welcher die Schuld von uns nimmt (not. b) und also die Mittheilung des Lebens in jedem Sinne erst ermöglicht (not. a).

d) Auffallen kann nur die Art, wie zuweilen in Stellen, wo von dem Tode Christi die Rede ist, neben dem Leben im Jenseits, das zunächst als die Frucht desselben erscheint, auch von dem ewigen Leben im Diesseits die Rede ist, dessen Empfang zwar auch durch jenen ermöglicht, das aber doch scheinbar auf ganz anderm Wege erst wirklich beschafft wird. So ist zwischen 6, 51 und v. 55, wonach der Tod Jesu das Leben im jenseitigen Sinne wirkt, unvermittelt von dem der Auferstehung vorhergehenden wahren Leben im Diesseits die Rede, das durch die Aneignung des blutigen Todes Jesu unmittelbar erworben wird (v. 53. 54); so wird das ewige Leben, das nach 3, 14. 16 durch den Tod Jesu erwirkt ist, v. 15 deutlich als ein im Glauben unmittelbar besessenes betrachtet[7]). Dies erklärt sich aber dadurch, daß der Tod Jesu selbst nur der Höhepunkt in der Liebesoffenbarung Gottes ist (im Sinne von §. 147, c), mag man ihn nun als die nothwendige Consequenz von der Hingabe des eingeborenen Sohnes für die Errettung der Welt betrachten, welche nur durch ihn bewirkt werden konnte, oder als Erfüllung des göttlichen Liebeswillens (10, 17. 18), der ihm diesen Kelch gereicht hat (18, 11). Ebenso ist er der Höhepunkt dieser Liebesoffenbarung, sofern dieselbe in dem Lieben des Sohnes geschaut wird, das sich in dem Opfertode aufs Glänzendste beweist (15, 13. I. 3. 16). In diesem Sinne gehört also der Tod Jesu mit zu seiner Selbstdarstellung, welche die neue Gottesoffenbarung vermittelt; wie ohne ihn das volle Heil (das ewige Leben) objectiv nicht beschafft und also die Liebe Gottes nicht vollkommen offenbart wäre, so kann auch ohne seine subjective Aneignung die Offenbarung Gottes nicht vollkommen erkannt und also das ewige Leben schon diesseits nicht vollkommen erlangt werden. Von diesem Gesichtspunkte

---

des ewigen Lebens (3, 14. 15), das v. 16 ausdrücklich den Gegensatz zum Verderben bildet (Vgl. 12, 25). Nur durch eine sehr künstliche Exegese kann man auch diese Stellen auf den specifisch-johanneischen Begriff des ewigen Lebens reduciren, wie der Versuch von Reuß (II. S. 551) ausreichend beweist.

7) Auch I, 5, 16 ist von dem Leben im Gegensatze zum Tode als der Sündenstrafe die Rede, obwohl eben (v. 11—13) von dem Leben im specifisch-johanneischen Sinne gesprochen war. Allein dort erklärt sich dies leicht, weil die Erkenntniß, welche das wahre Leben ist, eigentlich die Sünde ausschließt (§. 146, c), wo diese also trotzdem eingetreten, nur durch ihre Ueberwindung das Leben wiederhergestellt werden kann. Aehnlich ist 3, 36 das Bleiben unter dem Zorn als Gegensatz des ewigen Lebens gedacht, weil der Unglaube, der vom Leben ausschließt, dort als Ungehorsam gegen die göttliche Forderung des Glaubens (I, 3, 23) gefaßt wird. Gar keine Schwierigkeit endlich macht es, wenn nach 10, 9. 10 der durch Jesum vom Verderben Errettete die Weide findet, die ihm im positiven Sinne die rechte Lebensnahrung giebt. So gewiß die Ursache dieser doppelten Bedeutung der ζωή darin liegt, daß Johannes die eine aus der gangbaren apostolischen Lehrsprache aufgenommen, die andere selbstständig ausgeprägt hat (Vgl. §. 141, a), so wenig kann hiernach von einem „unklaren Denken“ oder „Sichausdrücken“ die Rede sein, da überall deutlich erkennbar, von welchem Leben die Rede ist.

aus ist allerdings sein Tod die höchste Verherrlichung Gottes (12, 28. Vgl. 17, 4. 13, 31. 32), wie die höchste Verherrlichung Christi selbst[8]).

Drittes Capitel.

Die Heilsaneignung.

---

§. 149. Der Glaube und die Gemeinschaft mit Christo.

Der Glaube, welcher die Bedingung der Heilsaneignung bildet, weil er erst die Erkenntniß zu einer vollkommenen macht, ist die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes ist. a) Um zum Glauben zu gelangen bedarf es einer Bezeugung des Glaubensobjects, die aber willig angenommen werden muß und daher die verlangende Empfänglichkeit voraussetzt. b) Indem der Gläubige in der Erkenntniß Gottes durch Christum ein Leben empfängt, das allein in Christo wurzelt, wird er sich bewußt, in Christo zu sein, und es kommt nun darauf an, daß er auch in ihm bleibe. c) Dann allein bleibt Christus in ihm und wird in ihm immer aufs Neue der Quell der seligmachenden Gotteserkenntniß und des neuen sittlichen Lebens. d)

a) Die subjective Bedingung, von welcher die Erlangung des ewigen Lebens (3, 15. 6, 47. 20, 31), wie die Errettung vom Tode (8, 24), abhängt, wird zunächst häufig als der Glaube schlechthin bezeichnet. Im Munde Jesu kommt der Begriff ungleich häufiger vor, als in den synoptischen Reden; aber zunächst ganz wie dort (Vgl. Mrc. 11, 31. 13, 21) von dem Vertrauen, womit man das Wort Jemandes als wahr annimmt[1]). Man glaubt ihm,

---

8) Nur darf man letztere nicht mit Baur, S. 379—381 in dem doppelsinnigen ὑψοῦσθαι (3, 14. 8, 28. 12, 32) oder in dem δοξάζεσθαι (12, 23. 13, 31) angedeutet finden, da jenes auf die durch den Tod vermittelte Erhöhung zum Himmel, dieses aber auf seine Anerkennung auf Erden hinweist (Vgl. 11, 4. 17, 10 und dazu §. 145, a), die zwar, um eine allgemeine zu werden, seinen Tod voraussetzt (Vgl. Anm. 5), aber nicht durch ihn bewirkt ist.

1) So glaubt man Gott (5, 24), wenn man das Zeugniß für wahr annimmt, das er ablegt (I, 5, 10), man glaubt der Schrift (2, 22) oder einer Botschaft (12, 38 nach Jesaj. 53, 1) oder einem Prophetengeist (I, 4, 1). Vgl. §. 40, c. 139, b. Anm. 2. Selten steht es, wie so oft in den älteren Evangelien (§. 29, c), vom Gottvertrauen überhaupt (11, 40. 14, 1), und auch 14, 1 wird das parallele πιστεύετε εἰς ἐμέ sofort im Folgenden in das Vertrauen auf die Untrüglichkeit seines Wortes umgesetzt, sofern nach v. 2 Jesus das eben Gesagte nicht gesagt hätte, wenn es anders wäre. Weder ist 14, 29 von vertrauensvoller Zuversicht zu Christo die Rede, da es sich dort um den Glauben an ihn im gangbaren Sinne handelt, an dem sie durch seinen Heimgang hätten irre werden können, wenn er ihn nicht vorhergesagt, noch steht 3, 14. 15 πιστεύειν im Sinne von

wie dem Moses (5, 46. Vgl. 6, 30, 8, 31), wenn man seinen Worten glaubt (5, 47. 10, 25. Vgl. 5, 44), man glaubt ihm, wenn man für wahr annimmt, was er sagt (3, 12. 4, 21. 5, 38. 8, 45. 46. 10, 37, 38. 14, 11). Wird dieser Glaube bezogen auf die Thatsache, welche das Wort aussagt, so ist er die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Thatsache (3, 12. 11, 26. Vgl. 9, 18. 20, 8). So fordert Jesus den Glauben an seine göttliche Sendung (11, 42. 17, 8. 21), an seine Herkunft vom Vater (16, 27. Vgl. v. 30), an seinen Ursprung von oben her (8, 24. Vgl. v. 23), an seine Einheit mit dem Vater (14, 10. 11), an seine Messianität (13, 19. Vgl. 6, 69. 11, 27. 20, 31. I, 5, 1. 5); und der Apostel bekennt den Glauben an die Liebe Gottes (I, 4, 16), die in seiner Sendung offenbart ist (v. 9). Aber wie das Object des Glaubens hier durch den Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu näher bestimmt wird, so gehen die Christusreden unsers Evangeliums auch dadurch über die synoptischen hinaus, daß der Glaube unmittelbar mit der Person Jesu in Verbindung gesetzt wird[2]. Dann ist der Glaube die Ueberzeugung davon, daß er ist, der er sein will, und seine Folge das Bekenntniß, daß er der Christ (9, 22. 12, 42) oder der Sohn Gottes sei (I, 4, 15. 2, 23. Vgl. I, 4, 2. 3. II, 7). Der Grund, weshalb bei Johannes im Glaubensbegriff das Moment, das bei Paulus (§. 82, d) und im Hebräerbrief (§. 125, a) nur die eine Seite desselben bildet, wie nur noch in der Apocalypse (§. 135, b) und bei Jacobus (§. 52, c), zur ausschließlichen Geltung gekommen ist, liegt offenbar darin, daß ihm das Leben der wahren Gotteserkenntniß das höchste Heilsgut ist (§. 146). Die Erkenntniß ist nemlich erst eine vollkommene, wenn die zuversichtliche Ueberzeugung eintritt von der Wahrheit des Erkannten, so daß Alles, was

---

Vertrauen wegen der Parallele des הִבִּיט אֶל Num. 21, 9, da das tert. compar., wie es Johannes angiebt und durch das Voranstehen des ὕψωσεν nachdrücklich betont, lediglich in dem heilbringenden ὑψωθῆναι liegt (gegen Huth., S. 25 f.). Die Behauptung, daß das Moment des Vertrauens auf die Liebe Gottes das vorherrschende in dem johanneischen Glaubensbegriff sei (Fromm., S. 557), ermangelt also jeder exegetischen Begründung. In der Stelle 2, 24 heißt πιστεύειν ἑαυτόν: sich jemand anvertrauen.

2) Das πιστεύειν εἰς ἐμέ (6, 35) findet sich 9, das πιστεύειν εἰς αὐτόν (2, 11) 12 Mal. Dennoch ist es durchaus irrig, wenn Neander, S. 893, Fromm., S. 560, Meßner, S. 350 behaupten, daß dadurch das Moment der mystischen Vereinigung mit Christo in den Glaubensbegriff hineinkommt. Der Glaube an den Sohn Gottes (3, 16. 18. 36. 6, 40. Vgl. I, 5, 10) ist nach dem Zusammenhange von 9, 35—38 nichts anderes als die zuversichtliche Ueberzeugung davon, daß Jesus der Sohn Gottes sei (Vgl. 6, 29), weshalb damit der Glaube an den Namen des Sohnes Gottes (3, 18. Vgl. 1, 12. 2, 23. I, 5, 13) wechselt. Da diese Formel nur besagen kann, daß man zuversichtlich glaubt, was der Name des Gottessohnes von Jesu aussagt, so erhellt schon hieraus, daß in der Verbindung mit εἰς c. Acc. nicht eine andere Grundbedeutung des Wortes, welche auf eine persönliche Beziehung zu Christo hinweist, indicirt ist. In der Stelle 12, 44 ist der Glaube an den Absender ebenso in dem Glauben an den Abgesandten enthalten, wie 5, 24 das πιστεύειν τῷ πέμψαντι (Vgl. Anm. 1). Das πιστεύειν τῷ θεῷ ist nach I, 5, 10 ein πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ, und mit dem πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα wechselt I, 3, 23 ganz synonym das πιστεύειν τῷ ὀνόματι (Vgl. 8, 31 mit v. 30). In der Formel πιστεύειν εἰς τὸ φῶς (12, 36) ist ohnehin klar, daß es sich nur um ein Ueberzeugtsein von der durch τὸ φῶς ausgedrückten Qualität Jesu handeln kann.

§. 147, b als Gegenstand der Erkenntniß erschien, nach dem Obigen auch Object des Glaubens sein muß. Eine durch Reflexion oder auf syllogistischem Wege gewonnene Erkenntniß ist freilich immer durch sich selbst evident, sie trägt den Beweis für ihre Wahrheit und damit die zuversichtliche Gewißheit derselben in sich selbst. Nicht so die intuitive Erkenntniß, von welcher der Apostel redet, deren Gegenstand die in Christo geschaute Gottesoffenbarung ist. Diese Erkenntniß ist eine unmittelbare und kann daher auf Täuschung beruhen; diese Möglichkeit muß für das Bewußtsein ausgeschlossen werden, indem die zuversichtliche Ueberzeugung von ihrer Wahrheit hinzutritt, wenn die Erkenntniß eine vollkommene sein soll (17, 8. I, 4, 16). Erst durch den Glauben wird sie so vollkommen angeeignet, daß sie wirklich ein Moment in unserm Geistesleben, ja nach §. 146, c die eigentliche Grundmacht, das Lebensprincip desselben werden kann [3]).

b) Damit es zu einer jeden Gedanken an Täuschung ausschließenden, zuversichtlichen Ueberzeugung von der Wahrheit der erkannten Heilsthatsache komme, bedarf es einer Bezeugung derselben (1, 7). Erst wenn andere schlechthin glaubwürdige Zeugen es bestätigen, daß sie gesehen haben, was der Einzelne auf intuitivem Wege erkannt zu haben glaubt, kann er selbst dieser Erkenntniß zuversichtlich gewiß werden [4]). In diesem Sinne hat der

---

3) Nun ist die Erkenntniß freilich ein fortgehender Proceß, sie dringt stufenweise tiefer und immer tiefer in das Geheimniß der Gottesoffenbarung in Christo ein, obwohl sie auf jeder Stufe bereits Erkenntniß genannt wird (§. 141, c). Sie kann aber nur fortschreiten, wenn sie auf jeder Stufe eine wahre d. h. eine mit dem Glauben verbundene geworden ist. In diesem Sinne ist jeder Fortschritt der Erkenntniß auch wieder durch den Glauben bedingt (6, 69. 10, 38). Mit der Erkenntniß muß aber auch der Glaube fortschreiten, sofern er immer höhere Erkenntnisse aneignet und den Gläubigen ihres Besitzes zuversichtlich gewiß macht. Es giebt demnach Stufen des Glaubens wie des Erkennens, obwohl derselbe ebenfalls auf jeder Stufe bereits Glaube genannt wird. Die Jünger glauben bereits (1, 42. 46. 51), und doch gelangen sie 2, 11 zum Glauben auf einer höheren Stufe. Petrus bekennt ihren Glauben (6, 69), und doch sucht sie Jesus 11, 15. 14, 10. 11 erst zum Glauben zu führen (Vgl. 13, 19. 14, 29). Sie versichern endlich zum Glauben gelangt zu sein (16, 30) und kommen doch erst später zum vollen Glauben (20, 8. Vgl. 2, 22. 20, 29). Anders glaubt der Königische 4, 47, anders 4, 50, anders 4, 53; die Jerusalemiten glauben (2, 23) und glauben im höheren Sinne doch noch nicht (3, 12), es giebt Jünger, die als solche glauben und nach dem Urtheil Jesu doch nicht glauben (6, 60. 64); ein anderer ist der grundlegende Christenglaube (I, 3, 23), ein anderer der weltüberwindende (I, 5, 1. 4) Dennoch wirkt der Glaube auf jeder Stufe unmittelbar das ewige Leben (ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον), weil er auf jeder Stufe das Erkennen zu dem wahren lebendigen macht, in welchem das ewige Leben besteht.

4) Auch sonst bezeichnet das μαρτυρεῖν eine solche Bezeugung aus eigener Erfahrung (2, 25. 3, 28. 4, 39. 44. 7, 7. 12, 17. 18, 23. 19, 35. 21, 24. III, 3. 6. 12). Nur uneigentlich ist trotz Geß's Widerspruch (S. 519) I, 5, 7. 8 von dem Zeugniß des Wassers und des Blutes die Rede, sofern jenes das durch den Täufer bezeugte Tauswunder (1, 32—34), dieses die durch den Apostel bezeugten, mit der Weissagung übereinstimmenden Modalitäten des Todes Jesu sind (19, 35—37). Aber im Grunde ist beides doch ein Zeugniß Gottes (I, 5, 9), der dem Täufer jene Vision gesandt und durch diese Ereignisse Jesum als den verheißenen Messias erwiesen hat. Auch in der urapostolischen Predigt

41 *

gottgesandte (1, 6. 33. 3, 28) und daher glaubwürdige Täufer der Wahrheit (5, 33) oder Jesu (3, 26) Zeugniß gegeben, weil er durch das ihm bei der Taufe gewordene *σημεῖον* (1, 32—34) zu solcher *μαρτυρία* befähigt war (1, 7. 8. 15. Vgl. 3, 11). In diesem Sinne giebt Jesus der Wahrheit Zeugniß (18, 37), weil er nur bezeugt, was er selbst beim Vater geschaut hat (3, 11. 32), und sein Zeugniß ist wahr (8, 14), wie jeder aus seiner Selbstlosigkeit und Sündlosigkeit (7, 18. 8, 45. 46) erkennen kann. Endlich zeugt für ihn selbst der Vater theils in der heiligen Schrift (5, 37. Vgl. v. 39), theils in den Werken, die er ihm zu thun giebt (8, 18. Vgl. 5, 36. 10, 25. 6, 27)[5]). Solches Zeugniß kann den Glauben bewirken, aber es bewirkt ihn keineswegs mit zwingender Nothwendigkeit. Zunächst hören überall nur die, welche von einem innern Bedürfniß (7, 37. Vgl. Matth. 5, 6) getrieben zu Jesu kommen oder ihm bleibend nachfolgen[6]), sein Wort, während die Unempfänglichen nicht einmal im Stande sind, ihn anzuhören (8, 43. 47), und dieses Hören kann zum Glauben und damit zum Leben führen (5, 24); aber es führt keineswegs nothwendig dazu. Vielen selbst unter seinen *μαθηταί* ist sein Wort zu hart, zu anstößig (6, 60), sie können sein Wort nicht annehmen oder wollen es doch nicht als ihr Eigenthum bewahren (12, 47). Nur wo man fähig und willig ist, auf ihn oder auf seine Stimme zu hören (*ἀκούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ*: 5, 25. 10, 3. 16. 27. 18, 37. Apoc. 3, 20. Vgl. 6, 60. 10, 20. I, 4. 6), da wird sein Wort oder sein Zeugniß angenommen (3, 32. Vgl. Mrc. 4, 20), und nun tritt das Erkennen und das Glauben ein (17, 8. 3, 11. 12). Wie aber das Verwerfen seines Wortes, das wesentlich für ihn selbst zeugt, ein Verwerfen seiner Person

---

ist das Zeugniß von dem, was sie mit und an Jesu erlebt haben, die eigentliche Aufgabe der Apostel (§. 42, a. Vgl. 1 Petr. 5, 1. 2 Petr. 1, 16). Aber nur noch in der Apocalypse tritt das Zeugniß so bedeutungsvoll auf, wie hier, indem Christus der Zeuge der zukünftigen Dinge ist und die Offenbarung sein Zeugniß heißt (§. 135, d). Vgl. Apoc. 2, 13. 11, 3. 17, 6: οἱ μάρτυρες Ἰησοῦ (Vgl. 1, 2. 22, 18).

5) An sich darf man Jesu glauben um seines Wortes willen (4, 41), und man soll es thun, wenn man sich nicht unverzeihlicher Sünde schuldig machen will (12, 48. 15, 22). Will man aber, weil ja sein Zeugniß sich wesentlich um das Wesen und die Bedeutung seiner Person dreht, auf ihn den Grundsatz anwenden, der in menschlichen Dingen allerdings gilt, daß Niemand in eigner Sache zeugen darf (5, 31. 8, 13), so kann sich Jesus auch auf diesen Zeugen berufen, dessen Zeugniß unbedingt wahrhaftig ist (5, 32) und der von ihm zeugen kann, weil er ihn kennt (10, 15). Später werden seine Jünger zeugen, die seine Selbstoffenbarung geschaut haben (15, 27. I, 1, 2. 4, 14. Vgl. 1, 14. 19, 35. I, 1, 1. 3. 5. 5, 7. 8) und der Paraklet (15, 26. I, 5, 6), der ebenso durch unmittelbare Wahrnehmung dazu befähigt ist (16, 13). Endlich hat jeder Gläubige das Zeugniß Gottes in seinem eigenen Innern, sofern er erfährt, daß ihm Gott im Glauben an seinen Sohn wirklich das ewige Leben gegeben hat (I, 5, 10. 11).

6) Im Anschluß an die Thatsache, daß die, welche sich irgendwie von Jesu angezogen fühlten, zu ihm kamen (1, 48. 3, 2. 26. 4, 30. 40. 6, 5. 10, 41), wird das Kommen zu ihm der Ausdruck für die verlangende Empfänglichkeit, welche die in der freien Selbstbestimmung liegende (3, 20. 21. 5, 40) erste Vorbedingung des Glaubens ist (6, 35. 37. 44. 45. 65). Fühlt sich ihr Verlangen befriedigt, so wird jenes Kommen fortgesetzt, es kommt zur Nachfolge (6, 2. 8, 12. 10, 27), dem Zeichen der bleibenden Jüngerschaft (μαθηταί: 6, 66. 7, 3). Vgl. §. 29, a.

ist (12, 48), so ist das Annehmen desselben ein Annehmen seiner Person (5, 43. 13, 20. Vgl. §. 29, b), das nach 16, 27 geradezu Liebe zu ihm involvirt, und dieses Annehmen ist die Voraussetzung des Glaubens (1, 12), ohne dasselbe giebt es kein Erkennen (v. 10. 11). Die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des intuitiv Erkannten kann Niemandem aufgezwungen werden, sie kommt nur auf Grund der verlangenden Empfänglichkeit zu Stande durch die freie That persönlicher Aneignung des Gehörten und Geschauten[7]).

c) Weil der Inhalt der seligmachenden Erkenntniß die Gottesoffenbarung in der Person Christi ist, so entsteht durch die persönliche Aneignung derselben im Glauben ein Verhältniß von Person zu Person, und hier beginnt die eigentliche Mystik der johanneischen Lehranschauung. Wie Jesus sich bewußt ist, im Vater zu sein, weil sein Leben in ihm wurzelt (§. 143, c), so ist der Gläubige in Christo, weil er sich bewußt ist, sein wahres Leben von ihm empfangen zu haben in der gläubigen Empfänglichkeit für seine Selbstbezeugung. Im Gegensatz zur Welt sind die Gläubigen in dem Sohne Gottes, der, weil er selbst der Wahrhaftige, uns die Fähigkeit gegeben hat, den Wahrhaftigen zu erkennen, und so der Urheber ewigen Lebens für uns geworden ist (I, 5, 20)[8]). Mit der Entstehung dieses Lebens im Gläubigen

---

7) Darum wird diese bildlich dargestellt als ein Trinken des lebendigen Wassers (4, 10. 14. 7, 37) d. i. als ein Annehmen des Wortes Jesu (Vgl. §. 146, d) oder als ein Essen des Lebensbrodes (6, 50. 51. 57. 58) d. h. als ein Annehmen seiner Person als des Organs der Gottesoffenbarung (Vgl. §. 146, c) oder als ein Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes (6, 53—56) d. h. als eine Aneignung seines in den (Opfer-) Tod gegebenen Lebens als des Mittels unserer Errettung (Vgl. §. 148, d). Eben weil die gläubige Erkenntniß nur durch einen solchen Act lebendigen persönlichen Ergreifens des in Christo gegebenen Heils zu Stande kommt, kann sie auch für das gesammte Personleben eine Lebensmacht, ja das ewige Leben selber sein. Es erhellt hieraus, daß allerdings der Glaube im johanneischen Sinne nicht ohne eine „Hinwendung des Gemüths" zu Christo und zu Gott (dessen Offenbarung er bringt) sein kann; aber erstens ist diese Hinwendung eben nicht Vertrauen und zweitens liegt dieselbe eben nicht in dem Begriff des Glaubens, sondern ist die Vorbedingung desselben (gegen Huth., S. 28 f.).

8) Nicht nur die sprachliche Härte (§. 145, b. Anm. 5) der gangbaren Fassung nöthigt das ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ als Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ zu nehmen, sondern auch der Gedankengang. Denn wohl ist das Sein in Gott die Folge der wahren Gotteserkenntniß (I, 2, 3—5), aber es war ja vorher noch gar nicht gesagt, daß wir Gott erkennen, sondern nur daß der gekommene Sohn Gottes uns die Fähigkeit dazu gegeben hat. Nicht schon darin aber liegt unser Gegensatz gegen die Welt (5, 19) begründet, da ja Christus zum ganzen κόσμος gekommen ist, sondern darin, daß wir ihn im Glauben angenommen haben und nun in ihm sind, während die Welt ἐν τῷ πονηρῷ ist und bleibt. Das Acumen der Stelle beruht eben darauf, daß uns Christus jene Erkenntnißfähigkeit (διάνοιαν) nicht durch irgend eine Lehre vermittelt hat, sondern durch seine Person, die ihrem Wesen nach mit dem ἀληθινός identisch ist, wie der Schlußsatz ausdrücklich erläutert, und eben darum Urheber des Lebens für uns ist, weil nur durch sie die selige Gotteserkenntniß vermittelt werden kann (Vgl. §. 146, c. Anm. 5). Vgl. 14, 20, wonach die Jünger, wenn sie zur vollen Erkenntniß des Verhältnisses Christi zum Vater gelangt sind, erkennen, daß sie in ihm sind, sofern sie das in jener Erkenntniß gegebene Leben allein aus ihm haben (v. 19).

ist dies neue Verhältniß zu Christo von selbst gegeben, der Gläubige ist in Christo, wie die Rebe im Weinstock wurzelt (15, 1. 5)[9]). Wie aber der Glaube nur durch einen freien persönlichen Act der Annahme zu Stande kommt (not. b), so kann das Sein in Christo nur fortdauern, sofern es, wie das Sein Christi in Gott, ein bewußtes und gewolltes ist, sich in beständiger persönlicher Hingabe an den, aus welchem der Gläubige sein neues Leben empfangen hat, immer aufs Neue verwirklicht. Daher ermahnt Jesus zum Bleiben in ihm (15, 4). Wer nicht in ihm bleibt, nicht immer aufs Neue aus ihm allein das Leben empfangen will, der hat das Band, das ihn mit Jesu verknüpft, zerrissen, das neue Leben erstirbt und er verfällt dem Verderben (v. 6)[10]). Das Bleiben in ihm ist nicht der Glaube, aber es setzt den Glauben voraus, wie das Sein in ihm das Gläubiggewordensein. Es ist die persönliche Hingabe an ihn, in welcher das neue Verhältniß zu Christo, welches der Glaube vermittelt hat, stets aufs Neue mit bewußter Selbstbestimmung vollzogen wird, und kann darum nach §. 141, d auch als Liebe zu Christo bezeichnet werden (14, 15. 21. 23. 24. Vgl. 16, 27. 21, 15—17). Nur wo in solcher liebevollen Hingabe der Gläubige von Christo und von ihm allein empfangen will, da kann das Leben, das er in der durch ihn vermittelten Erkenntniß empfängt, fortdauern.

---

9) Es ergiebt sich daraus das Wahre, wie das Falsche an der gangbaren Ansicht, wonach der Glaube im johanneischen Sinne die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo involvirt (Vgl. Anm. 2). Jeder Gläubige ist in Christo; aber der Glaube an Christum und das Sein in Christo sind so verschieden, wie der Glaube an das Licht (12, 36) und das Sein im Lichte (I, 2, 9). Mit eben so viel Recht könnte man behaupten, der Begriff der Erkenntniß involvire jene Lebensgemeinschaft, da diese nach 14, 20. I, 5, 20 unmittelbar mit der Erkenntniß gegeben ist, welche das Leben in sich trägt. Der Glaube ist die subjective Bedingung des Seins in Christo, das erst eintritt, wenn die selige Folge des Glaubens eintritt, das ewige Leben, das Christus den Gläubigen vermittelt. Die analoge Formel, welche das Einssein des Sohnes mit dem Vater ausdrückt, bezeichnet auch das mit dem Verhältniß des Sohnes zum Vater *an sich* gegebene, nur daß dort dasselbe zugleich als ein von ihm gewußtes und gewolltes gedacht ist, weil der Sohn es *stets* willig und freudig anerkennt und festhält, bei ihm also nicht erst zwischen dem Sein und Bleiben in ihm unterschieden werden darf (Vgl. §. 143, c).

10) Wie aber die wahre Jüngerschaft, deren Folge das Sein in Christo ist, nur dadurch entsteht und festgehalten wird, daß man die Worte Jesu annimmt und bewahrt (12, 47), so kann man auch nicht bleiben in ihm, wenn nicht seine Worte (15, 7) oder die evangelische Verkündigung von ihm, welche dieselbe nur weiter giebt (I, 2, 24), in uns bleiben, da ja durch sie die Erkenntniß der Gottesoffenbarung in Christo, die das ewige Leben wirkt, vermittelt ist. In demselben Sinne erklärt Jesus 8, 31 das Bleiben in seinem Worte, das nur der Correlatbegriff zu dem Bleiben des Wortes in uns ist, für das Zeichen der echten d. h. der treu festgehaltenen Jüngerschaft; nur erhellt es hier noch unmittelbarer, daß mit dem Bleiben in seinem Worte, dessen Hauptgegenstand er selbst ist, wir in ihm bleiben. Und wie das ewige Leben, mit dem das Sein in Christo gegeben ist, auch entstanden gedacht werden kann durch die gläubige Aneignung des in den Tod gegebenen Lebens Christi (6, 54), so hängt das Bleiben in ihm nach v. 56 von der immer erneuten gläubigen Aneignung desselben ab. Wir haben in alledem nur den johanneischen Ausdruck für das treue Festhalten an dem Bande der Jüngerschaft, das Christus auch bei den Synoptikern fordert (§. 30, b).

d) Wenn der Gläubige in Christo bleibt, so verspricht Christus in ihm zu bleiben (15, 4); das Sein Christi in ihm ist der Correlatbegriff zu dem Sein des Gläubigen in Christo (14, 20), wie Gott in Christo ist, weil Christus in ihm (§. 143, c). Eben darum ist das Bleiben in ihm die Bedingung der Fortdauer des ewigen Lebens, weil nur unter dieser Bedingung er in uns bleibt und uns immer aufs Neue das Leben der wahren Gotteserkenntniß vermittelt [11]). Man hat ihn selbst als die vollendete Gottesoffenbarung in sich aufgenommen und eben weil dieses höchste Object der anschauenden Erkenntniß zugleich eine lebendige Person ist, wird Christus nun der geistige Lebensmittelpunkt in uns, der alles Leben, auch das sittliche, mit seiner Wirkungskraft bestimmt. Nur wer in Christo bleibt, kann in der neuen sittlichen Lebensthätigkeit Frucht bringen (15, 4), weil er, ohne den wir nichts thun können, dann in uns bleibt und diese Frucht wirkt (v. 5). Darum sündigt nicht (I, 3, 6), wer in ihm, dem sündlosen (v. 5), bleibt; und das Sündigen ist das Zeichen, daß man ihn nicht geschaut und durch die anschauende Erkenntniß in sein innerstes Leben aufgenommen hat, weil er sonst als die unser ganzes Sein bestimmende, alle Sünde ausschließende Lebensmacht in uns sein müßte (v. 6). So hat Johannes, indem er unserm Sein in Christo das Sein Christi in uns zur Seite stellt, in eine allgemein christliche Ausdrucksweise (§. 62, c. Anm. 4) seine mystische Anschauungsweise (§. 141, d) hineingelegt, wonach jene von dem Centrum des ganzen Personlebens ausgehende Hingabe an die Gottesoffenbarung in Christo als ein Verhältniß von Person zu Person betrachtet wird, und ihn dadurch zu einer ganz neuen Bedeutung umgestempelt [12]).

11) Der Sinn des Ausspruchs 6, 57 wird durch den Zusammenhang mit v. 56 ausdrücklich dahin erläutert: Wer mich isset und so in mir bleibt, der wird leben, weil ich in ihm bleibe und ihm mein Leben beständig mittheile. War das Bleiben in ihm immer verbunden mit dem Bleiben seiner Worte in uns (15, 7. Vgl. Anm. 10), so bleibt ja in diesen er selbst, der sich in seinen Worten offenbart, in uns. Hat man durch dieselben ihn erkannt und damit die in ihm gegebene Gottesoffenbarung, so ist die Wahrheit in uns (I. 2, 4); hat er den Gläubigen die in seiner Sendung offenbar gewordene Liebe Gottes kundgethan (17, 25. 26), so ist er in ihnen (v. 23. 26).

12) Auch bei Paulus trat schon dem Sein in Christo das Sein Christi in uns zur Seite (§. 84, b), aber während bei ihm das Erstere durch das Letztere vermittelt ist, ist bei Johannes umgekehrt das Bleiben in Christo die Bedingung seines Seins in uns. Das hängt aber damit zusammen, daß dort die Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Mittheilung seines Geistes vermittelt gedacht ist, und ihr so gerade die mystische Unmittelbarkeit der johanneischen Vorstellung fehlt. Man hat zwar oft genug ohne weiteres diese Vermittlung der paulinischen Vorstellung in die johanneische hineingetragen (Vgl. noch Biederm., S. 262), aber ganz mit Unrecht. Nicht der Besitz des Geistes, sondern die Belehrung durch den Geist, sofern dieselbe Christum immer mehr erkennen lehrt, als das, was er ist, nemlich als die volle Gottesoffenbarung, vermittelt nach I, 2, 27 das Bleiben (nicht in Christo, sondern) in Gott. Es hängt damit zusammen, daß bei Paulus nie, wie hier, direct zum Bleiben in Christo ermahnt wird, weil wohl das durch die Mittheilung seines Geistes vermittelte Sein in Christo sich immer allseitiger verwirklichen muß, aber dies der Natur der Sache nach durch das Verhalten des Gläubigen nur bedingt, nicht bewirkt sein kann. Erst bei Johannes ist es zu einer mystischen Vereinigung mit Christo in vollem Sinne, zu einem Einssein der Person mit ihm gekommen. Dazu

§. 150. Die Gottesgemeinschaft und die Gotteskindschaft.

In der Gemeinschaft mit dem Sohne haben wir zugleich eine Gemeinschaft mit dem Vater, nach welcher wir in ihm sind und bleiben. a) Die Fortdauer dieser Gemeinschaft beweist sich dadurch, daß Gott in uns bleibt durch seinen Geist und uns zum treuen Festhalten am Bekenntniß befähigt. b) Von der anderen Seite wird die das ganze sittliche Leben bestimmende Wirkung der in Christo aufgenommenen Gottesoffenbarung vorgestellt als eine Geburt aus Gott, in Folge derer wir aus ihm sind. c) Das Resultat derselben ist die Gotteskindschaft oder die sittliche Gottähnlichkeit. d)

a) Da Christus nichts Anderes ist und sein will, als die Offenbarung Gottes, und darum beständig im Vater ist, wie der Vater in ihm, so kann man nur in beiden zugleich sein (17, 21: καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοὶ ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν). Was man bei dem Kommen zu Christo und der persönlichen Aneignung der in ihm gegebenen Offenbarung (§. 149, b) sieht, ist doch zuletzt der lebendige Gott selbst, dessen Schauen das ewige Leben ist. In wem also die evangelische Verkündigung, im Glauben festgehalten, bleibt, die uns überzeugt, daß man im Sohne zugleich den Vater hat (I, 2, 23. Vgl. II, 9), der bleibt nicht nur im Sohne, sondern zugleich im Vater (v. 24), wie auch v. 5. 6 das Bleiben im Vater der Wechselbegriff des dauernd wirksamen Erkannthaben (ἐγνώκαμεν) Gottes ist (v. 3. 4); er versenkt sich in ihn mit seinem ganzen geistigen Leben, wie er ihn in Christo geschaut, will nur leben in diesem Schauen Gottes, und das involvirt bereits die Liebe zu Gott, wie die immer neue persönliche Hingabe an Christum die Liebe zu ihm (§. 149, c). So ist das Bleiben in Gott freilich zunächst die einfache Folge davon, daß man im Sohne bleibt, aber wie dies stets aufs Neue die freie Hingabe an Christum erfordert, so kann auch zu jenem ermahnt werden unter der Voraussetzung, daß der Geist uns beständig in Christo die volle Gottesoffenbarung erkennen lehrt (v. 27. 28). Da aber dies Bleiben in Gott ein stetes Sichversenken in das höchste Erkenntnißobject ist, so bringt es den Genuß des ewigen Lebens stets unmittelbar mit sich. Darum heißt es I, 2, 25, das Bleiben im Sohn und im Vater sei die Verheißung, die er uns gegeben, als er uns das ewige Leben verhieß [1]). Allerdings aber ist diese Gemeinschaft mit dem Vater [2]) nicht als ein so un-

---

kommt, daß die johanneische Lehre dadurch völlig über die paulinische hinausgeht, daß sie von dem Sein in Christo zu dem Sein in Gott fortschreitet (§. 150).

1) Will man nicht allen Zusammenhang zerreißen, so muß das αὕτη rückwärts bezogen werden (Vgl. Haupt z. d. St.), so daß es nur im Genus durch das folgende Prädicat bestimmt wird. So erklärt sich auch allein die Attraction der Apposition zu ἡ ἐπαγγελία, welche in den Accusativ tritt, nachdem dieser Begriff im Relativsatz zum Object geworden, während sie unerträglich hart ist, wenn ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος das durch αὕτη vorbereitete Prädicat des Satzes wäre und somit der eigentliche Hauptbegriff, auf den die Rede tendirt.

2) Was 17, 21 als das Sein in Christo und Gott bezeichnet wird, heißt I, 1, 3

mittelbar persönliches Einssein gedacht, wie die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo, sofern sie stets durch diese und die in ihr gegebene Gottesoffenbarung vermittelt ist. Darum kann die Wahrheit der Behauptung, daß man Gemeinschaft mit Gott habe, nur daran bemessen werden, ob man in dem Lichte der in Christo erschienenen vollen Gottesoffenbarung (I, 1, 5) wandelt oder noch unerleuchtet ist (v. 6. 7).

b) Die Gemeinschaft mit Gott hat aber noch eine andere Seite. Ist der Vater im Sohn und der Sohn in den Gläubigen, so muß die dadurch erzielte Vollendung ihrer Einheit (17, 23) darin bestehen, daß mit dem Sohne auch der Vater in ihnen ist, weshalb I, 4, 4 darauf reflectirt werden kann, daß der in ihnen wirkende stärker ist, als der in der Welt waltende (Teufel). Das Bleiben Gottes in uns ist aber überall die Folge unsers Bleibens in Gott (I, 3, 24. 4, 13)[3]. Zwar heißt es nun I, 4, 12, daß in diesem Bleiben Gottes in uns seine Liebe an uns sich vollendet, weil es eben keine höhere Beweisung derselben geben kann, als wenn der lebendige Gott selber in uns Wohnung macht. Aber dennoch ist auch auf dieser Seite die Gemeinschaft mit Gott nicht als eine so unmittelbar persönliche gedacht, wie die mit Christo; denn nach v. 13 erkennen wir sein Bleiben in uns daran, daß er uns von seinem Geist gegeben hat (Vgl. auch I, 3, 24). Gott bleibt also nicht unmittelbar in uns, sondern durch seinen Geist, und weil dieser Geist uns immer mehr Christum als die volle Gottesoffenbarung erkennen lehrt (I, 2, 27, vgl. 4, 1—3, wo das Walten des Geistes Gottes an dem rechten Bekenntniß Christi erkannt wird), so kann das Bleiben Gottes in uns, das durch seinen Geist vermittelt ist, uns festigen gegen die antichristliche Irrlehre (I, 4, 4) und uns im rechten Bekenntniß erhalten (v. 15). Allerdings wird das Bleiben Gottes in uns, das unserm Bleiben in ihm entspricht, sich auch darin zeigen, daß unser sittliches Leben sich seinem Willen gemäß gestaltet (I, 3, 24)[4]. Aber zur specifischen Ausdrucksweise für diese

---

die Gemeinschaft (κοινωνία) mit dem Vater und dem Sohne, und wie es nach 20, 31 der Zweck des Evangeliums war, durch den Glauben an Christum (als die volle Gottesoffenbarung) das ewige Leben zu vermitteln, so ist es nach I, 1, 3 der Zweck der apostolischen Verkündigung, die Gemeinschaft mit denen zu vermitteln, welche bereits mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben, damit auch sie in ihnen seien (17, 21). Auch hienach also bringt diese Gemeinschaft den Genuß des ewigen Lebens unmittelbar mit sich.

3) Dies ist auch 4, 15 der Fall, wo nur scheinbar das Verhältniß ein umgekehrtes ist, weil von dem Festhalten am Bekenntniß zu Christo, das durch das bleibende Wirken Gottes in uns allein ermöglicht wird, zunächst auf diese seine Ursache und dann erst auf die Voraussetzung derselben zurückgeschlossen wird, die mit dem Bleiben in Gott gegeben ist.

4) Als der Correlatbegriff des steten liebevollen Sichversenkens in Gott (not. a) bezeichnet das Bleiben Gottes in uns ja auch die lebendige Gegenwart des höchsten Erkenntnißobjects in dem Centrum unsers gesammten geistigen Lebens; und wie alle wahre Gotteserkenntniß eine das ganze sittliche Leben bestimmende ist (§. 146, c), sofern das in Christo geschaute Wesen Gottes nothwendig für uns normgebend wird (§. 147), so muß auch die durch das Sein des Geistes in uns immer reicher und tiefer erschlossene Erkenntniß der vollen Gottesoffenbarung in Christo eine Lebensmacht in uns werden auf praktischem Gebiete.

Wirkung der im Glauben angeeigneten Gottesoffenbarung hat Johannes eben eine andere Vorstellungsform ausgeprägt.

c) Es bedarf für die dem Willen Gottes gemäße Gestaltung unsers gesammten sittlichen Lebens eines gottgesetzten Anfangs desselben, der ihm, wie dem leiblichen Leben die leibliche Geburt (Vgl. Ev. 3, 6), seine specifische Bestimmtheit giebt, eines Geborenwerdens aus Gott. Nur wer sich mit seinem ganzen geistigen Leben in den in Christo offenbar gewordenen Gott versenkt, kann so in dem letzten Grunde desselben von Gott bestimmt werden oder aus Gott sein (I, 4, 6)[5]. Dies Sein aus Gott (I, 5, 19) ist nur der Ausdruck dafür, daß man durch das auf Grund unsers Seins in Christo, dem Wahrhaftigen, erkannte Wesen des wahrhaftigen Gottes (v. 20) im tiefsten Lebensgrunde bestimmt wird. Wie Gott gerecht ist, so thut jeder, der aus Gott geboren ist, die Gerechtigkeit (I, 2, 29. Vgl. 3, 10), wie die Liebe das Wesen Gottes ausmacht, so erkennt man am Lieben das Geborensein aus Gott (I, 4, 7). Nur wer Gutes thut und so das in Gott geschaute Gute nachbildet, ist aus Gott (III, 11); denn wer aus Gott geboren ist, der kann nicht sündigen (I, 3, 9. Vgl. 5, 18), weil man nicht zugleich durch Gott und durch das Gottwidrige bestimmt sein kann[6]. Diese Geburt aus Gott, welche demnach das gesammte Verhalten des Menschen bestimmt, ist eine Gotteswirkung (I, 5, 1: ὁ γεννήσας); aber wie bei dem Sein Gottes in uns (not. b), ist dabei Gott nicht persönlich thätig gedacht, sondern das eigentlich wirksame ist die in Christo erkannte Gottesoffenbarung, die freilich

5) Darum wird I, 2, 28. 29 von dem Bleiben in Gott unmittelbar fortgegangen zu dem Kennzeichen des Geborenseins aus Gott, weil dieses die nothwendige Folge von jenem ist, und I, 4, 7 wird von dem Geborensein aus Gott zurückgeschlossen auf das Erkennen Gottes, das nur bei dem, der in ihm bleibt, ein stetig fortdauerndes ist. Auch III, 11 sind das von seinem in der Vergangenheit liegenden Anfange an fortdauernde Schauen Gottes (Bem. das Perf. ἑώρακεν) und das Sein aus Gott, welche die Folge dieses Geborenseins ist, offenbar Wechselbegriffe.

6) Zu der rechten gottwohlgefälligen Lebensgestalt gehört aber auch das Bekennen Christi als der vollkommenen Gottesoffenbarung — darum sind die Apostel aus Gott (I, 4, 4), weil sie der antichristlichen Irrlehre gegenüber Jesum Christum bekennen, als in Fleisch gekommenen (v. 2), — und ebenso das fortgesetzte Hören auf ihre Verkündigung, weshalb nach v. 6 nur die, welche in Folge ihrer Gotteserkenntniß aus Gott sind, auf sie hören und durch das bleibende Sein Gottes in ihnen (Vgl. not. b) in Stand gesetzt werden, die Irrlehre zu überwinden (v. 4). Wenn in dieser Stelle zuerst gesagt wird, daß sie in Folge ihres Seins aus Gott die Irrlehrer überwunden haben, und dies dann weiter begründet wird durch das Sein Gottes in ihnen, das nach not. b sich durch seinen Geist vermittelt, so erhellt, daß dieses wohl die rechte, alle Lüge aufdeckende Erleuchtung giebt, jenes aber die innere Bestimmtheit durch Gott, welche allein fähig und willig macht, die empfangene Offenbarung anzunehmen und ihr im Leben Folge zu geben. Denn Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt (I, 5, 4), aus der uns die Versuchung zu allem Gottwidrigen entgegenkommt, mag dies nun die Lust zur Sünde oder die Neigung zur Irrlehre sein, und eben darum kann der Glaube, der die Welt überwindet (v. 5) oder nach v. 4 bereits überwunden hat, nicht der Glaubensanfang sein, welcher die erste Bedingung alles Heilslebens ist, sondern nur der im Kampf mit der Verführung bewährte Glaube, der erst aus der Geburt aus Gott hervorgeht (v. 1).

mit seinem Wesen übereinstimmt und darum eben die Wahrheit heißt (§. 147, b). Wie auf das Sein aus Gott, so kann daher auch das rechte sittliche Leben (I, 3, 19) und das Bekenntniß Christi (Vgl. Anm. 6), welches den Gegensatz gegen die Lüge der Irrlehrer bildet (I, 2, 21. 22), auf das Sein aus der Wahrheit zurückgeführt werden. Deshalb wird auch die Geburt aus Gott, welche das Sündigen unmöglich macht, I, 3, 9 vermittelt gedacht durch das (wirksame) Bleiben des σπέρμα in uns d. h. des Wortes Gottes. Denn das Bleiben dieses Wortes Gottes in ihnen ist es ja, was nach I, 2, 14 den Jünglingen immer aufs Neue die Kraft giebt, den Argen zu überwinden; und daß es dies durch seine neugebärende Gottesmacht thut, zeigt I, 5, 4, wonach nur, was aus Gott geboren ist, die Welt überwindet. Dieses Wort, welches uns den Willen Gottes kundthut und daher durch die in ihm enthaltene Wahrheit vor dem Selbstbetruge, der uns unsere eigne Sünde ableugnen läßt, bewahren soll (I, 1, 8. 10), hat, wie die Wahrheit selbst (§. 147, b), die ja auch in uns bleiben soll (II, 2), eine befreiende und sittlich bestimmende Macht (Vgl. §. 146, d), durch die Gott selbst in uns wirksam wird [7]).

d) Diejenigen, welche aus Gott geboren sind, heißen Gottes Kinder (*τέκνα τοῦ θεοῦ*: 1, 12. 13), vielleicht absichtlich niemals Söhne Gottes, um auch nicht scheinbar der einzigartigen Stellung des eingeborenen Sohnes Gottes zu nahe zu treten, wie auch auf diesen nie die Vorstellung des Geborenseins aus Gott angewandt wird (§. 145, a. Anm. 2). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die vollkommene Gottessohnschaft Christi ebenso eine vollendete sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott voraussetzt, wie die Kindschaft der Gläubigen eine relative. Offenbar heißt Christus I, 3, 8 der Sohn Gottes wegen seiner Sündlosigkeit (v. 5) oder positiv wegen seiner gottgleichen Gerechtigkeit (v. 7. Vgl. 2, 29), und auch I, 1, 7 scheint der Name des Gottessohnes auf seine Sündlosigkeit hinzuweisen. Was aber bei ihm seinem ursprünglichen Wesen nach stattfindet, das wird bei den Gläubigen

---

7) Das Wort Gottes ist also, wie bei Petrus (§. 46) und Jacobus (§. 52), als der Same gedacht, aus welchem das neue (sittliche) Leben geboren wird. Damit ist aber nicht zu verwechseln die gangbare (Vgl. Fromm., S. 191. Köstlin, S. 223. Meßner, S. 351), aber bei Johannes nirgends sich findende Combination, wonach die Geburt aus Gott der Beginn des ewigen Lebens im specifisch-johanneischen Sinne ist. Die Geburt aus Gott kann sich nach dem Anm. 5 zu I, 4, 7. III, 11 Gesagten erst verwirklichen in Folge der Erkenntniß Gottes, in welcher der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat (§. 146, c), sie bezieht sich also lediglich auf die neue Lebensbestimmtheit, in welcher sich das in der Gotteserkenntniß empfangene Heil (die ζωὴ αἰώνιος) nach außen hin auswirkt und darstellt. Dagegen ist der Geist auch bei Johannes nicht als der Mittler dieser Gotteswirkung gedacht; vielmehr erkennt man den Geist der Wahrheit daraus, daß sein Zeugniß von denen gehört wird, welche aus Gott sind (I, 4, 6). Wie die ganze Vorstellung von einem Geborensein aus Gott specifisch-johanneisch ist, so ist die in den Christusreden sich findende Vorstellung von einem Geborenwerden aus Wasser und Geist (3, 5) nirgends von dem Apostel weiter verwerthet. Die ihm eigenthümliche unterscheidet sich übrigens von der petrinischen Vorstellung der Wiedergeburt (§. 46) und der paulinischen der Neuschöpfung (§. 84) dadurch, daß sie gar nicht auf die umzugestaltende Vergangenheit reflectirt. Selbst das ἄνωθεν γεννηθῆναι (3, 3. 7) weist mit seinem „vonvorne" nur auf den bereits in der ersten Geburt gesetzten Lebensanfang zurück.

gewirkt durch die Geburt aus Gott, deren Resultat, weil sie das ganze sittliche Leben bestimmt durch das offenbar gewordene Wesen Gottes, nur die sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott sein kann. Am Nichtsündigen, an der Gerechtigkeit erkennt man die Gotteskindschaft (I, 3, 9. 10) [8]). Freilich wird dies Ideal nicht mit einem Male verwirklicht. Denen, die ihn im Glauben aufnehmen, hat Christus nicht die Gotteskindschaft selbst, wohl aber die Vollmacht (Vgl. 19, 10. 11) gegeben, Gotteskinder zu werden (1, 12); die letzte und höchste, für jetzt noch in ihrer Herrlichkeit unergründliche Verwirklichung dieses Ideals liegt sogar erst in der Vollendungszukunft (I, 3, 2). Aber so gewiß das Heil im Christenthum nie ein schlechthin zukünftiges, sondern immer bereits ein gegenwärtiges ist, verwirklicht sich dieses Ideal durch die Geburt aus Gott in dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι schon fortwährend. Als solche, in deren weltüberwindendem Glauben [9]) sich die Geburt aus Gott bewährt, wissen sich die Christen als Gotteskinder (I, 5, 1. 2); als aus Gott Geborene, welche die Gerechtigkeit thun (I, 2, 29), sind sie schon jetzt Gotteskinder (I, 3, 2), die man von den Teufelskindern wohl unterscheiden kann (v. 10). Aber sie wissen auch, daß sie das nicht geworden sind durch sich selbst, sondern daß Gott als ihr Vater in seiner höchsten Offenbarung ihnen (in Christo) seine höchste Liebe hat zu Theil werden lassen, um sie dadurch zu Gottes Kindern zu machen (I, 3, 1. Vgl. 4, 12). So fehlt auch hier natürlich im Begriffe der Gotteskindschaft das Bewußtsein der väterlichen Liebe nicht (Vgl. §. 147, c); aber dieselbe verwirklicht sich doch erst in der sittlichen Wesensähnlichkeit mit dem Vater.

§. 151. Das Halten der Gebote Gottes.

Das zur Heilserlangung Nothwendige wird auch dargestellt als eine aus der Liebe zu Gott hervorgehende Erfüllung seiner Gebote, die ins-

---

8) Es erhellt daraus, daß die Kindschaft bei Johannes nicht wie bei Paulus (§. 83) den neuen Gnadenstand des Christen bezeichnet, nicht ein objectives Verhältniß zu Gott (Vgl. Frommann, S. 626, der die Gotteskindschaft gar mit dem ewigen Leben zusammenwirft, vgl. dagegen Anm. 7), sondern eine subjective Beschaffenheit, in der darum die Welt die Gotteskinder so wenig erkennt, wie Gott selbst (I, 3, 1). Dies ist der Sinn, in welchem Jesus schon in der ältesten Ueberlieferung die Gotteskindschaft seinen Jüngern als das Ideal hinstellte (§. 21, c), das freilich erreicht werden mußte, seit Gott selbst sich ihnen als Vater offenbart hatte. Auch sonst wird in den Christusreden unseres Evangeliums der Kindschaftsbegriff in diesem metaphorischen Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit genommen. Das Recht, sich Abrahams Kinder zu nennen, wird danach beurtheilt, ob man Abrahams Werke thut (8, 39. 40), und die, welche des Teufels Werke thun (8, 38. 41), werden als seine Kinder bezeichnet (8, 44).

9) Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn der Glaube 1, 12 die Bedingung ist, unter welcher man allein die Vollmacht empfängt, Gottes Kind zu werden, und I. 5, 1 das Zeichen der vollzogenen Geburt aus Gott oder der damit gegebenen Gotteskindschaft. Denn dort ist das Glauben an seinen Namen die erste Stufe des Glaubens, die in Folge des empfänglichen Annehmens Christi beschritten wird (§. 149, a. Anm. 3); hier ist der Glaube an seine Messianität die Bewährung des Glaubens, welcher die Versuchung zur Irrlehre überwunden hat (I, 5, 4. 5). Vgl. Anm. 6.

besondere den Glauben und die Bruderliebe fordern. a) Diese Erfüllung selbst aber und die Liebesgesinnung, aus der sie hervorgeht, wird durch die in Christo gegebene Gottesoffenbarung immer aufs Neue erzeugt. b) Die Erfüllung der göttlichen Gebote bleibt freilich in der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens eine unvollkommene, und es kann sogar zur Todsünde des Abfalls kommen. c) Darum bedarf es, um die normale Entwicklung desselben zu sichern, eines Impulses, und dieser liegt im Blick auf die Vergeltung. d)

a) Wenn die im Glauben gewonnene Erkenntniß der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung durch ihre lebenbestimmende Macht die Geburt aus Gott wirkt, die zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit ihm führt, so scheint sich, ähnlich wie in den synoptischen Christusreden (§. 21, c), der Proceß des christlichen Lebens mit immanenter Nothwendigkeit zu vollziehen und das Bedürfniß eines ihn normirenden Gesetzes fortzufallen. Dennoch verkennt Reuß, II, S. 485 eine wesentliche Seite der johanneischen Lehranschauung, wenn er leugnet, daß auch hier noch sehr häufig alles zur Heilserlangung Nothwendige ganz in ATlicher Weise unter den Gesichtspunkt der Erfüllung eines göttlichen Gebots gestellt wird. Ganz wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 21, b) fordert Jesus das Halten d. h. das Thun seines Wortes (8, 51. Vgl. I, 2, 5: *τηρεῖν τὸν λόγον*), das mit dem Worte Gottes identisch ist (14, 23. 24. 17, 6), oder das Halten seiner Gebote (*τηρεῖν τὰς ἐντολάς*: 14, 15. 21), das zugleich ein Halten der Gebote Gottes ist (15, 10. Vgl. I, 2, 3. 4. 3, 22. 24. 5, 2. 3. II, 6), wie in der Apocalypse (§. 135, a. Vgl. §. 136, c) [1]). Die Erfüllung des göttlichen Willens, wie er sich in diesen Geboten ausspricht, ist hienach die Eine Heilsbedingung (I, 2, 17. Vgl. 13, 17), und diese Erfüllung ist, wie im A. T., das Thun der Gerechtigkeit (I, 2, 29. 3, 7. 10. Vgl. §. 24, a). Den Inhalt dieses göttlichen Willens faßt aber Johannes I, 3, 23 zusammen in das Gebot des Glaubens an Christum und der Liebe zu einander [2]). Den Glauben muß Gott selbst-

---

1) In diesem Sinne enthält die evangelische Verkündigung (I, 1, 5: *ἀγγελία*) immer zugleich ein Gebot (I, 3, 11), ja I, 2, 7 heißt es sogar von dem aus der Summa der evangelischen Verkündigung (1, 5) abgeleiteten Gebote, es sei das Wort, das sie vom Anfang an gehört haben, sofern dasselbe mit ihm immer nothwendig gegeben ist. Alle Sünde bleibt auch für den Christen ein Sichemancipiren von dem göttlichen Gesetze (I, 3, 4: *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*) und jedes Abweichen von der Norm desselben (*ἀδικία*: I, 1, 9. Vgl. 7, 18) Sünde (I, 5, 17: *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν*).

2) Auch aus dem Zusammenhange von I, 5, 4 mit v. 3 erhellt, daß der Glaube in die Gebote Gottes eingeschlossen ist (Vgl. §. 150, c. Anm. 6). Da derselbe ohne ein freies Verhalten des Menschen nicht zu Stande kommt (§. 149, b), ist er das von Gott geforderte Werk (6, 29), ein Halten seines Wortes (17, 6. Vgl. v. 7. 8); seine Verweigerung erscheint als sträflicher Ungehorsam (3, 36. Vgl. §. 44, c. 82, d), ja als die eigentliche Sünde (16, 9. 9, 41. Vgl. §. 125, d). Andrerseits ist die Bruderliebe das von Gott (II, 4) durch Christum (I, 3, 22) gegebene Gebot (I, 4, 21). Daher ist die Bruderliebe I, 2, 9. 10 das nächste Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Reiche des Lichts (d. h. der Jüngergemeinde), 3, 10 das Hauptstück der *δικαιοσύνη*, v. 11 das mit der evangelischen Verkündigung von Anfang an gegebene Gebot (Vgl. II, 4—6), 3, 14. 15 das Kennzeichen des wahren Lebens und des Seins aus der Wahrheit (v. 18. 19).

verständlich fordern als die Bedingung aller Heilsaneignung (§. 149, a), und obwohl die Liebe die nothwendige Wirkung der vollkommenen Gottesoffenbarung ist (§. 147, c), so proclamirt sie Jesus doch als das neue Gebot (13, 34. 15, 12. 17. Vgl. I, 4, 21), dessen Erfüllung das Zeichen seiner Jüngerschaft ist (13, 35) und das darum ganz, wie §. 25, b, als das vornehmste Gebot charakterisirt wird. Wenn aber schon dem A. T. der Gedanke nicht fremd ist, daß alle Erfüllung der göttlichen Gebote aus der Liebe zu Gott hervorgehen muß (Vgl. §. 25, b), so wird hier dies aufs Stärkste hervorgehoben [3]) und damit alle Forderung an den Christen zusammengefaßt in die Liebesgesinnung gegen Gott, wie in den synoptischen Christusreden in das Trachten nach dem Reiche Gottes oder nach der Gerechtigkeit, das ja auch nur der Ausdruck der Liebe zu Gott ist (Vgl. §. 26, d. Anm. 3).

b) Diese Zusammenfassung aller Gebote in der Einheit der Liebe zu Gott wird nun für Johannes das Mittel, um die mehr gesetzliche Auffassung der Heilsbedingung mit der ihm eigenthümlichen Auffassung des Heilsprocesses auszugleichen, und eben dadurch erhält seine Mystik ihren durchweg praktischen Charakter und wird bewahrt vor quietistischen oder gar antinomistischen Abwegen. Wie jenes mystische Bleiben in Christo nach §. 149, c im Grunde eins ist mit der Liebe zu ihm, aus welcher nach Anm. 3 das Halten seiner Gebote von selbst folgt, so ist nach §. 150, a das Bleiben in Gott ein solches liebevolles Sichversenken in ihn, aus welchem das Halten seines Wortes nothwendig hervorgehen muß. [4]). Daher heißt es I, 2, 5, daß wir aus dem Vollendetwerden der Liebe zu Gott, welches sich im Halten seines Wortes beweist, erkennen, daß wir in ihm sind, und daß das Bleiben in ihm sich bewähren muß in der Nachbildung des vorbildlichen Wandels Christi (v. 6). Daß sich nemlich diese Liebe zu Gott in uns vollendet, ist die unmittelbare Wirkung der im Glauben ergriffenen Gottesoffenbarung in Christo und der dadurch erzeugten Gemeinschaft mit Gott, sofern wir in jener seine Liebe erkennen und in dieser sie erfahren in einer Weise, die noth-

---

3) Wie bei Christo die Erfüllung der göttlichen Gebote aus der Liebe zu seinem Vater hervorgeht (14, 31), so ist auch hier das Thun des göttlichen Willens (I, 2, 17) nur die Folge der Liebe zum Vater, welche alle Liebe zur Welt ausschließt (v. 15. Vgl. Jac. 4, 4). Wie die Erfüllung der Gebote Jesu die Folge der Liebe zu ihm ist (14, 21), so ist die Erfüllung der göttlichen Gebote die Folge der Liebe zu Gott (I, 5, 2), die im Wandeln nach seinen Geboten besteht (II, 6) und ihr Halten leicht macht (I, 5, 3); im Halten seines Wortes vollendet sich die Liebe zu ihm (I, 2, 5); denn auch hier an ein Sichvollenden der Liebe Gottes zu uns zu denken (Ritschl, II, S. 374), widerspricht dem ganzen Context, der lediglich von der Bewährung der Gotteserkenntniß im Gläubigen redet (Vgl. not. b).

4) Während also nach der mystischen Anschauung unserm Bleiben in Christo das Bleiben Christi in uns entspricht, welcher uns mit seinem Gnadenwirken zu aller sittlichen Lebensthätigkeit befähigt (14, 4. 5. Vgl. §. 149, d), so ist dieselbe hier die psychologische Wirkung der Liebe zu ihm, und ebenso die Erfüllung der göttlichen Gebote die nothwendige (psychologische) Folge der Liebe zu Gott (14, 21), wie andrerseits das mit dieser identische Bleiben in Gott wegen der damit gegebenen stets neuen lebendigen Aneignung der in Christo gegebenen vollen Gotteserkenntniß das neue sittliche Leben nach §. 146, c. 147 von selber schafft.

wendig unsre Liebe erzeugen muß[5]). Wir lieben nur, weil er uns zuerst geliebt hat (I, 4, 19), natürlich zunächst ihn selbst, der uns mit seiner Liebe zuvorgekommen (v. 10), aber mit ihm, dem Erzeuger unsers neuen Liebeslebens nothwendig auch die Miterzeugten (I, 5, 1)[6]). Grade weil sonach das neue Liebesleben, das durch die volle Gottesoffenbarung in uns erzeugt wird, in seinem tiefsten Grunde Liebe zu Gott ist, schafft die vollendete Gottesoffenbarung immer aufs Neue selbst jene Liebesgesinnung in uns, welche die Bedingung jedes Fortschritts im Heilsleben[7]), wie im sittlichen Leben ist.

---

5) Um den nothwendigen Zusammenhang des Glaubens und der Liebe nachzuweisen, geht Joh. im 2. Haupttheile seines Briefs von der aus 1, 2, 5 bekannten Thatsache aus, daß nur von dem, der die Gebote hält, gesagt werden kann, daß er in Gott bleibt, fügt nun aber als das neue Moment hinzu, daß in ihm auch Gott bleibt (Vgl. §. 150, b), wie man aus dem Geist erkenne, den er uns gegeben hat (I, 3, 24). Nachdem er nun festgestellt, wie man diesen Geist daraus erkenne, daß er die Fleischwerdung Christi bekennt (4, 1—3), kann er zeigen, daß wer, von diesem Geist belehrt, Gott erkennt, wie er in der Sendung seines Sohnes kundgeworden, ihn seinem Wesen nach als Liebe erkennt und, von diesem Wesen im tiefsten Lebensgrunde bestimmt (aus Gott geboren), selbst lieben muß (v. 7—10). Aber nicht nur in der Sendung des Sohnes wird uns Gottes Wesen kund; ihn, den niemand je gesehen hat, erkennen wir seinem Liebeswesen nach in vollkommener Weise dadurch, daß er sein Lieben an uns vollendet, indem er, in uns bleibend, in uns das gottähnliche Lieben wirkt (v. 12. Vgl. dazu Ritschl, II, S. 372), das uns ja nach §. 150, d zu Gotteskindern macht (Vgl. 3, 1: ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ θεός). Denn, daß er es ist, der in uns bleibt, wenn wir in ihm bleiben, erkennen wir aus dem uns mitgetheilten Geiste, dessen Zeugniß von Christo mit dem apostolischen übereinstimmt (v. 13. 14), so daß das Bekenntniß zu ihm von Gott selbst durch seinen Geist in uns gewirkt ist (v. 15. Vg. §. 150, b). Haben wir so aber Gottes Liebe als sein eigentliches Wesen erkannt, so wissen wir, daß das Bleiben in der Liebe (was ja identisch ist mit dem Bleiben der Liebe in uns) nichts anders ist als das Bleiben in Gott und Gottes in uns, daß jenes nicht eine irgend wie vermittelte Folge von diesem, sondern mit diesem selbst gegeben ist (v. 16), weil in ihm die Liebe, welche das Wesen Gottes ausmacht, sich vollkommen unter uns realisirt (v. 17).

6) Ausdrücklich heißt es v. 2, daß wir hieran erkennen, d. h. daß aus dem allgemeinen Satz in v. 1 folgt, daß auch wir die Kinder Gottes lieben, wann irgend d. h. sobald als wir Gott lieben und diese Liebe im Thun seiner Gebote beweisen. Die gangbare Erklärung dieses Satzes, wonach er besagen soll, daß die Gottesliebe ebenso das Zeichen der Bruderliebe ist, wie diese das Zeichen von jener, muß, wenn sie irgend einen Sinn haben soll, den Gedanken eintragen, daß wir die Bruderliebe als rechte erkennen, wenn sie in der von den göttlichen Geboten vorgeschriebenen Weise geübt wird, und sie übersieht, daß nicht ἐάν steht, wie immer in ähnlichen Wendungen (Vgl. 2, 3), sondern ὅταν.

7) Freilich kann der Beginn des Heilslebens im Glauben an Christum nicht eintreten ohne ein Verlangen nach dem Göttlichen (§. 149, b), worin immer schon der Keim der Liebe zu Gott liegt, aber dieser Keim wird in der Entwicklung des Heilslebens durch die Gottesoffenbarung in Christo immer reicher befruchtet und entfaltet, und ebenso kann es zu solcher Entwicklung nicht kommen ohne ein immer neues liebevolles Sichhingeben an diese Gottesoffenbarung, aber dieses ist mit der durch sie erzeugten Liebe zu Gott immer von selbst gegeben. Charakteristisch ist es, daß so für den Apostel der Liebe (§. 141, d) sich zuletzt Alles, wovon die normale Entwicklung des Christenlebens abhängt,

Gott fordert also auch hier (wie §. 21, c) nur von uns, was er durch seine höchste Offenbarung selbst in uns schafft. Darum heißt es I, 5, 3, daß die Gebote Gottes, in deren Erfüllung sich die Liebe zu Gott bethätigt, nicht schwer sind, weil der aus Gott Geborene (v. 4) d. h. durch die Liebesoffenbarung Gottes in seinem innersten Wesen bestimmte, sich von selbst gedrungen fühlt, ihn zu lieben in einer Weise, welche die Liebe zu den Brüdern und damit die Erfüllung seines höchsten Gebots ihm zur lieben und leichten Pflicht macht.

c) Betrachtet man das Christenleben von dem idealen Gesichtspunkte aus, wonach es auf der sich selbst als neue Lebensmacht auswirkenden Gottesoffenbarung in Christo beruht, so ist dasselbe mit einem Schlage vollendet. Wie der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat, so tritt mit dem Sein des Gläubigen in Gott auch die Geburt aus Gott ein, die alle Sünde unmöglich macht. Der aus Gott geborene und in Christo bleibende sündigt nicht (I, 5, 18. 3, 6), ja er kann nicht sündigen (I, 3, 9. Vgl. §. 150, c). Wer noch sündigt, der hat noch gar nicht jene Gottesoffenbarung in sich aufgenommen durch die Erkenntniß Christi (I, 3, 6. 4, 8. III, 11. Vgl. §. 146, c), er ist noch gar nicht im Zustande der Erleuchtung (I, 2, 9—11. Vgl. §. 147, a). Aber sobald man das Christenleben von dem mehr gesetzlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, wonach es zu seiner normalen Entwicklung eine stete Erfüllung der göttlichen Forderung erheischt (not. a), ist beständig die Möglichkeit da, daß derselben nicht genügt wird, und diese Möglichkeit wird sich immer wieder verwirklichen (Vgl. §. 30, b)[8]). Auch die fruchtbringende Rebe bedarf noch der Reinigung (15, 2. Vgl. 13, 10), auch der Gläubige wird immer noch sündigen (I, 1, 8. 10. 2, 1), er bedarf daher immer noch der Reinigung und Vergebung (I, 1, 7. 9. Vgl. 20, 23), des Fürsprechers beim Vater (I, 2, 1. 2) und der brüderlichen Fürbitte (I, 5, 16), er muß sich selbst immer aufs Neue reinigen von aller Sündenbefleckung (I, 3, 3: ἁγνίζειν. Vgl. 1 Petr. 1, 22. Jac. 4, 8). Nach dieser mehr gesetzlichen Anschauung, die für die Betrachtung der empirischen Wirklichkeit des Christenlebens gar nicht entbehrt werden kann, wird aber, wie im A. T. (Vgl. §. 42, b. 44, c. 115, b), unterschieden zwischen läßlichen Sünden, die das Bleiben in Christo nicht aufheben (15, 2), bei welchen Gott, der größer ist als unser Herz, unser tiefstes Sein aus der Wahrheit erkennt, obwohl unser Herz sich immer neuer Verfehlungen dagegen bewußt ist (I, 3, 19. 20)[9]), und zwischen einer Todsünde (I, 5, 17. Vgl. Num. 18, 22:

---

in die Liebe zu Gott und Christo zusammenfaßt, wie bei Paulus in den Glauben (§. 86, d), und doch ist dieses zuversichtliche Sichhingeben an die Gnade, die all unser Heil schafft, sachlich nicht wesentlich verschieden von jenem liebevollen Sichversenken in die Gottesoffenbarung in Christo, die alles Heil mit sich bringt.

8) Der Gläubige muß immer wieder ermahnt werden, in Christo und Gott zu bleiben (15, 4. I, 2, 28), nicht zu sündigen (I, 2, 1), sondern in der Liebe zu bleiben (I, 3, 18. 4, 7. Vgl. 15, 17), muß erinnert werden an die Christenpflicht (I, 2, 6. 3, 16. 4, 11: ὀφείλει. Vgl. 13, 14), muß gewarnt werden vor der Weltliebe (I, 2, 15) und vor der Verführung (I, 3, 7. Vgl. 2, 26). Obwohl der aus Gott Geborene sich naturgemäß vor aller Sünde bewahrt (I, 5, 18), so muß Jesus doch den Vater um die Bewahrung der Jünger bitten (17, 11. 15).

9) Die soviel mißdeutete Stelle redet nicht von einem Beschwichtigen unserer Herzen,

חֵטְא לְמָוֶת), für deren Thäter das sonst allgemeine Gebot der Fürbitte nicht mehr gilt (v. 16), weil Gott solche Bitte nicht erhören kann (v. 14), weil man durch das Nichtbleiben in Christo unrettbar dem Verderben verfällt (15, 6 und dazu §. 149, c)[10]).

d) Wenn vom idealen Gesichtspunkte aus das Christenleben sich mit immanenter Nothwendigkeit entwickelt, so scheint es zur Sicherung seiner normalen Entwicklung keines besonderen Antriebes zu bedürfen, und wenn der Gläubige unmittelbar das ewige Leben hat, so scheint damit der Gesichtspunkt der Vergeltung, welche der gegenwärtigen Leistung einen erst zukünftigen Lohn bestimmt, völlig ausgeschlossen. Sobald man aber den Proceß des Christenlebens als eine fortgesetzte Erfüllung göttlicher Gebote betrachtet (not. a), erscheint das zur Heilsaneignung nothwendige als eine Leistung, zu deren Sicherung es im Blick auf die nach not. c drohende Gefahr der Sünde und des Abfalls eines kräftigen Impulses bedarf, und von diesem Gesichtspunkt aus kann Alles, was im Fortschritt des Heilsprocesses mit dem Anfange nothwendig von selbst gegeben ist, unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellt werden, welche der Antrieb werden soll zur Sicherung der zur Heilsaneignung nothwendigen menschlichen Leistung[11]). Wenn in vielen

---

was das πείθειν nun einmal nicht bezeichnen kann, auch nicht im Gegensatz zu dem καταγινώσκειν (Vgl. Huth, z. d. St.), da man wohl einen Zornigen überreden kann, daß er seinen Zorn fahren läßt und ihn so beschwichtigen (Vgl. Matth. 28, 14), aber selbst die (gewiß nicht gemeinte) Ueberredung des Herzens, daß es die Selbstanklage fallen lasse, noch nicht ein Beschwichtigen desselben genannt werden könnte. Es kann also nur gesagt sein, daß, wenn wir aus unserm wahrhaftigen Lieben (v. 18) erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind, wir unser Herz, wenn wir gleichsam vor Gottes Angesicht unser Zwiegespräch halten, also mit ihm darüber verhandeln, wie wir wohl in Gottes Urtheil werden zu stehen kommen, überzeugen werden, daß, wenn auch unser Herz uns verklagt, doch Gott größer ist als dasselbe. Dies kann natürlich nicht auf seine vergebende Liebe gehen, da es durch den Hinweis auf seine Allwissenheit erläutert wird, aber auch nicht auf die Strenge seines Gerichts, von der wir unser uns verklagendes Herz nicht erst überzeugen dürfen, sondern nur darauf, daß er unser tiefstes ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι kennt, auch wenn sich dasselbe nach außen hin nicht so bewährt, wie es sich bewähren sollte.

10) Die Todsünde ist also hier nicht, wie in den synoptischen Reden Jesu (§. 22, b) und bei Petrus (§. 42, b. 44, c), die endgültige Verstockung wider Christum, sondern, wie im Hebräerbrief (§. 125, d), der Abfall von ihm, wodurch das Sein in Christo schlechthin aufgehoben wird. Wenn einer, der das ewige Leben bereits im Glauben gehabt hat, aufhört in Christo zu sein und so das ewige Leben nicht bleibend in sich hat (I, 3, 15), so ist das eigentlich eine contradictio in adjecto. Der Apostel erklärt diese Thatsache, die mit der idealen Anschauung des Christenlebens im unlösbaren Widerspruch steht, dadurch, daß die abfälligen Glieder der Gemeinde ihre wahren Glieder nie gewesen seien (I, 2, 19). Sie haben also die Gottesoffenbarung in Christo in voller Wahrheit niemals angeeignet, und es kann darum aus ihrem Abfall nichts gegen die specifische Wirkungskraft derselben geschlossen werden (Vgl. §. 30, c).

11) Es erinnert ganz an die Art, wie Jesus nach §. 32, b gern die Aequivalenz von Lohn und Leistung hervorhebt, wenn er hier dem Bleiben in ihm als Lohn sein Bleiben in uns verheißt (15, 4), obwohl dadurch doch nur naturgemäß die im Glauben

solchen Aussagen (Vgl. Anm. 11) nur die irdische Vollendung des in der Leistung Erstrebten der verheißene Lohn ist, so kann doch auch, wie §. 32, c, ihre zukünftige Vollendung als solcher ins Auge gefaßt werden, da Johannes nach §. 148, c von dem bereits gegenwärtigen ewigen Leben noch die jenseitige Vollendung desselben wohl unterscheidet. In diesem Sinne wird der Blick auf die mit der Parusie Christi eintretende Vergeltung zum Motiv für das Bleiben in Gott, sofern nur dies uns die Zuversicht geben kann in Betreff der dann eintretenden definitiven Entscheidung (I, 2, 28). Eben darum muß die Liebe bei uns zur Vollendung kommen (in dem Bleiben in der Liebe, welches mit dem Bleiben in Gott identisch ist), damit wir Zuversicht haben am Tage des Gerichts, weil wir dann, obwohl noch in der Welt, doch wie Christus selbst bereits in voller Gemeinschaft mit dem Vater stehen und die dann völlig gewordene Liebe alle Furcht austreibt, die ja ihre Strafe schon in sich selber trägt, da sie nur der Ausdruck des gestörten (also nicht zur Vollendung gekommenen) Liebesverhältnisses mit Gott ist, welches der tiefste Grund unsers neuen Liebeslebens sein muß (I, 4, 17. 18)[12]). Da aber das Bleiben in Christo oder die Liebe zu Gott sich im Halten seiner Gebote bewährt, so konnte Jesus 5, 29 bei der Auferstehung den Einzelnen je nach

---

aufgenommene Gottesoffenbarung in uns wirksam wird. Ebenso verheißt er unserer im Gehorsam bewährten Liebe zu ihm als Lohn seine Liebe zu uns (14, 21. Vgl. 15, 10. 14), die uns die höchste Gabe der Geistesmittheilung vermittelt (14, 15. 16), oder die Liebe des Vaters (14, 21. 23), welche uns nach dem Zusammenhange von 16, 27 der Gebetserhörung (v. 26, vgl. v. 23) gewiß macht, und diese Erhörung ist auch beim Apostel eine Folge des aus der Liebe fließenden Gehorsams in der Erfüllung seiner Gebote (I, 3, 22. Vgl. 9, 31). So hat schon Jesus selbst nach §. 144, d. Anm. 9 den Empfang dessen, was ihm nach seinem Wesen und Beruf gehörte, als Vergeltung für sein Verhalten auf Erden aufgefaßt.

12) Schon aus dem Anm. 5 erörterten Zusammenhange von I, 4, 17 mit v. 16 erhellt, daß das ἐν τούτῳ nur rückwärts bezogen werden kann (Vgl. Haupt z. d. St.) und daß μεϑ' ἡμῶν (Vgl. II, 2) zu τετελείωται gehört. Dasselbe folgt daraus, daß der Satz mit ἵνα keinen Sinn giebt, wenn er Exposition des ἐν τούτῳ sein soll, wie denn auch Ritschl II, S. 374 f. ihn richtig als Finalsatz faßt. Unmöglich aber ist es, mit ihm bei ἡ ἀγάπη an die Liebe Gottes zu denken, weil das οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ in seiner Correlation mit τετελείωται ἡ ἀγάπη unmöglich von dem Vollendetwerden unsrer Zuversicht durch die göttliche Liebe genommen werden kann. Dagegen hat schon Haupt auf den Parallelismus mit der Stelle I, 2, 28 hingewiesen, wo auch von dem Bleiben in Gott die Parrhesie am Tage des Gerichts abhängig gemacht wird, woraus dann mit Nothwendigkeit folgt, daß das tert. comp. mit dem Sein Christi, das, wie 3, 3. 7, nur in der Beschaffenheit dieses Seins liegen kann, in seinem bleibenden Sein in Gott zu suchen ist, das selbstverständlich jede Furcht vor dem Gericht ausschließt. Dasselbe wird aber v. 18 nur von der andern Seite her nachgewiesen, wonach sich eben in dem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben in der Liebe das Wesen der göttlichen Liebe bei uns vollkommen verwirklicht. Denn eine τελεία ἀγάπη, wie sie alle Furcht austreibt, ist eben die ἀγάπη τετελειωμένη in v. 17, und wenn auch hier vom Lieben überhaupt geredet ist, so sahen wir doch not. b, wie unzertrennlich das Lieben Gottes von dem Lieben der Brüder ist, so daß die Anwendung sehr wohl auch auf jenes gemacht werden kann.

ihrem Thun ein entgegengesetztes Schicksal und 12, 25. 26 seinem die Selbstaufopferung nicht scheuenden Diener für sein demüthiges Dienen ganz in synoptischer Weise (Matth. 10, 39. Luc. 14, 11 und dazu §. 32, b) die äquivalente Vergeltung in dem Geehrtwerden durch den Vater in Aussicht stellen. In diesem Sinne ermahnt der Apostel, im Hinblick auf die herrliche Aussicht, welche die Christenhoffnung eröffnet (I, 3, 2), zum Streben nach der Sündenreinheit (v. 3), weil jede Sündenbefleckung von diesem seligen Ziele ausschließt, und warnt vor der Verführung zum Abfall durch den Hinweis auf den drohenden Verlust des vollen Lohnes (II, 8: ἵνα — μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε) im Jenseits.

Viertes Capitel.

Die geschichtliche Verwirklichung des Heils.

---

§. 152. Die vorbereitende Gottesoffenbarung.

Israel besaß eine Gottesoffenbarung in der Prophetie, deren letzter Träger der Täufer war, und deren Aufgabe war, von Christo zu zeugen. a) Dieses Zeugniß hat eine bleibende Bedeutung, sofern es zu dem Glauben an den Sohn Gottes führen soll. b) Auch das Gesetz, obwohl es für die Gegenwart des Apostels bereits abrogirt ist, ist eine Gottesoffenbarung, welche für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht, und dient so zur positiven Vorbereitung auf dieselbe. c) Aber das Eigenthumsvolk des Logos hat seiner Mehrzahl nach das Heil nicht angenommen, während dasselbe in der Heidenwelt empfängliche Seelen fand. d)

a) Schon das Judenthum besaß eine Gotteserkenntniß, der gegenüber die der Samariter als ein Nichtkennen Gottes bezeichnet wird (4, 22) [1]), es muß also schon in der ATlichen Zeit eine Gottesoffenbarung gegeben haben, was Köstlin, S. 88 mit Unrecht leugnet. Freilich sagt schon das A. T. selbst (Exod. 33, 20), daß es damals kein unmittelbares Schauen

---

1) Allerdings ist die Gotteserkenntniß der Juden nur eine relative und hört auf Gotteserkenntniß zu sein, sobald sich Gott in Christo vollkommen offenbart hat (7, 28. 8, 19. 55. 15, 21. 16, 3. Vgl. §. 147, c. Anm. 7), aber so lange sie der gegebenen Stufe der Gottesoffenbarung entspricht, ist sie eine wahre Erkenntniß und wird, wie jede Stufe derselben, als Erkenntniß schlechthin bezeichnet (§. 149, a. Anm. 3). Auch die Samaritaner hatten ja eine Gotteserkenntniß, aber weil sie durch ihre Verwerfung der Prophetie von der höheren Stufe der Gottesoffenbarung in Israel sich ausgeschlossen hatten, nennt Jesus dieselbe ein οὐκ εἰδέναι. Selbst die Gotteserkenntniß im Christenthum ist ja nach I, 3, 2 noch nicht die höchste, aber als die der Offenbarung Gottes in Christo entsprechende heißt sie überall die Erkenntniß schlechthin.

Gottes gab, wie der Sohn es beim Vater hatte (6, 46) und die Christen es durch ihn haben können; aber es erging das Wort Gottes an Einzelne (10, 35. Vgl. 9, 29), oder sie sahen eine Erscheinung Gottes (5, 37) in der Vision oder Theophanie[2]). Aber auch aus persönlicher Erfahrung konnten die Propheten von ihm zeugen; denn sie hatten ja selbst die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41. Vgl. §. 145, a) und ihn reden gehört, wie daraus erhellt, daß sie ihn nach der messianischen Deutung des Apostels oft redend einführen (2, 17. 12, 38. 13, 18. 15, 25. Vgl. 74, c. 116, c). Ebendarum versteht sich freilich von selbst, daß die Stelle 10, 8 nur auf die zeitgenössischen Volksführer und nicht auf die Propheten des A. T.'s bezogen werden kann (Vgl. auch Scholten, S. 149. Immer, S. 539). Als der letzte dieser Propheten kommt für den Apostel, und zwar ausschließlich wegen seiner *μαρτυρία* (1, 19), der Täufer in Betracht (§. 149, b), der auch eine Stimme Gottes gehört (v. 33) und eine Erscheinung gesehen hatte (v. 32. 34), in Folge derer er vom Sohn Gottes zeugen konnte. Aber seine Bedeutung muß aufhören, nachdem das Licht selbst in die Welt gekommen war (v. 7. 8. Vgl. 3, 29. 30)[3]). Denn trotz dieses ihres Zeugnisses vom Logos ist die Prophetie doch keineswegs ein Christenthum mitten im Judenthum (Vgl. Köstlin, S. 53); sie zeugt vielmehr immer nur von dem kommenden Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung, diese selbst kann sie nicht geben. Irdischer Abkunft und irdischen Wesens kann auch der Prophet nur Irdisches reden, was sich auf die irdische Erscheinung des Messias bezieht (3, 31), und wenn Jesus sein eignes Zeugniß, soweit es Irdisches betrifft, noch mit dem des Täufers zusammenfaßt (v. 11), so kann er, der vom Himmel gekommen, doch allein die himmlischen Dinge verkündigen (v. 12. 13. Vgl. v. 32. 33). Er kann es aber erst, nachdem er im Fleisch erschienen (Vgl. §. 145), erst mit der Fleischwerdung des Logos beginnt die volle Gottesoffenbarung und die messianische Zeit. Abraham hat sich wohl

---

2) Wenn Jesus dem Volk seiner Zeit beide Formen der prophetischen Offenbarung abspricht (5, 37), weil seit Jahrhunderten die Prophetie verstummt war, so will er damit constatiren, daß seine Zeitgenossen das Wort Gottes nur noch in den schriftlichen Aufzeichnungen jener früheren Offenbarungen besaßen (v. 38). Trotzdem war es ein Irrthum, wenn sie wähnten, durch den Besitz dieser Schriften das ewige Leben d. h. das wahre Heilsgut, wie es nur die vollendete Gottesoffenbarung vermittelt (§. 146), bereits zu haben (v. 39), und deshalb nicht mehr zu Christo kommen wollten, um es erst von ihm zu erhalten (v. 40). Denn diese Schriften hatten ihre wesentliche Bedeutung gerade darin, daß sie (d. h. Gott in ihnen) von Christo (v. 39. Vgl. v. 37. 46) oder seinem Schicksal (20, 9) zeugten, was auch hier vielfach durch die in ihm enthaltene vorbildliche Geschichte geschieht (3, 14. 6, 32, vielleicht auch 1, 52). Vgl. §. 78, c.

3) Er war eine Leuchte, welche die Zeitgenossen zur Erkenntniß der Wahrheit führen konnte (5, 35), und Jesus läßt sein Zeugniß gelten, weil es denselben den Glauben und damit die Errettung vermitteln kann (v. 34). Aber er bedarf keines menschlichen Zeugnisses mehr, nachdem er vom Vater das Zeugniß seiner Werke empfangen hat (v. 36). Allerdings unterscheidet er von dem menschlichen Zeugniß des Täufers noch das Gotteszeugniß in den Schriften (v. 37—39), das doch auch nur von Propheten abgelegt war; aber nur weil der göttliche Ursprung dieser allgemein anerkannt war, die göttliche Sendung des Täufers aber nicht.

auf den Tag des Messias gefreut in jubelnder Hoffnung, aber erst als der Messias auf Erden erschien, hat er ihn (vom Scheol aus) gesehen und seine Hoffnung ist Erfüllung geworden (8, 56).

b) Das Zeugniß der Prophetie hat seine Bedeutung keineswegs ausschließlich für das Judenthum (Vgl. Köstlin, S. 133). Nicht nur die ungläubigen Juden weist Jesus darauf hin, daß die Schrift von ihm zeuge (not. a), sondern auch den Jüngern zeigt er, wie sich in seinem Schicksal die Schrift erfüllt (13, 18. 15, 25. 17, 12), und zwar ausdrücklich, damit sie dadurch zu dem Glauben gelangen, er sei der von der Schrift Geweissagte (13, 19). Vor Allem aber zeigt das ganze Evangelium, wie wichtig dem Apostel auch für seine gläubigen Leser noch dieses Schriftzeugniß ist[4]). Wenn er neben dem Zeugniß von Christo nicht so stark die Verheißung der Prophetie hervorhebt, so beweist das nicht, daß es bei ihm doch eigentlich nur zu einer Accommodation an das Judenthum kommt (Köstlin, S. 134. Vgl. Reuß, S. 477), sondern es hängt das damit zusammen, daß das messianische Heil ihm wesentlich die in der Person Christi gegebene Gottesoffenbarung ist, zu deren gläubiger Annahme es nach §. 149, b eines Zeugnisses über diese Person bedarf. Und doch sieht auch Jesus selbst 6, 45. 7, 38 in den Propheten die Segnungen der messianischen Zeit geweissagt, und das Evangelium weist mit einer Geflissentlichkeit, wie nur eines der synoptischen, nach, daß er der im A. T. verheißene und vom Volk erwartete Bringer der Heilsvollendung sei. Schon bei dem Auftreten des Täufers handelt es sich sofort um die volksthümliche Messiasfrage (1, 20. 25. 3, 28). Schon die ersten Jünger bekennen auf Grund des Zeugnisses, das der Täufer von seiner Gottessohnschaft (im messianischen Sinne) abgelegt (1, 34), daß sie in Jesus den Messias gefunden haben (v. 42), von welchem Moses und die Propheten geschrieben (v. 46), den zum König Israels bestimmten Gottessohn (v. 50). Er selbst giebt sich dem samaritanischen Weibe als den erwarteten Messias zu erkennen (4, 25. 26. Vgl. v. 29. 42), und das Volk will, nachdem es in ihm den Deutr. 18, 15 verheißenen Propheten erkannt, ihn zum Könige ausrufen (6, 14. 15). Auch hier erprobt sich der Glaube der Jünger im Moment der Krisis durch das Bekenntniß des Petrus, daß er der Gottgeweihte schlechthin d. h. der Messias sei (6, 69). In den be-

4) Er hebt mit Nachdruck hervor, wie die Jünger in dem heiligen Eifer, mit dem Jesus den Tempel reinigt (2, 17), und in der Einzugsscene (12, 14—16) eine Schrifterfüllung gesehen haben, er weist in der Kreuzigungsgeschichte eine Reihe von Erfüllungen ATlicher Schriftworte nach (19, 24. 28. 36. 37. Vgl. I, 5, 7. 8 und dazu §. 149, b. Anm. 4) und findet bei Jesajas den Schlüssel zur Erklärung des Unglaubens, den Jesus bei seinem Volke fand (12, 38—40). Die Citate werden bei Johannes meist als Schriftworte schlechthin eingeführt (εἶπεν ἡ γραφή: 7, 38. 19, 37. Vgl. 13, 18. 19, 24. 28. 36: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ; γεγραμμένον ἐστίν: 2, 17. 6, 31. 12, 15, zuweilen mit dem Zusatze ἐν τῷ νόμῳ oder ἐν τοῖς προφήταις: 10, 34. 15, 25. 6, 45), nur 1, 23. 12, 38. 39 wird Jesajas redend eingeführt (Vgl. §. 74, a. 136, b. Anm. 5). Sie sind mit Ausnahme zweier Sacharjacitate aus den Psalmen und Jesajas entnommen, folgen bis auf jene beiden (12, 15. 19, 37. Vgl. Apoc. 1, 7) dem Septuagintatext und sind zum Theil sehr frei behandelt (12, 15. 40. 13, 18. 15, 25 und besonders das kaum mehr kenntliche 7, 38. Vgl. §. 74, b).

wegten Volksscenen des siebenten Capitels handelt es sich bei den Zweifelnden (v. 26. 27. 41. 42. Vgl. 12, 34), wie bei den Glaubenden (v. 31. 41. Vgl. v. 48) immer um die Frage, ob bei ihm die Merkmale des Messias zutreffen. Das ganze Cap. 9 dreht sich darum, wie die Synedristen, nachdem sie auf das Bekenntniß seiner Messianität die Excommunication gesetzt (v. 22), den geheilten Blindgeborenen vom Glauben an ihn abzubringen suchen und wie ihn Jesus zum Glauben an seine Messianität führt (v. 38). Noch einmal fordern die Juden ein unumwundenes Bekenntniß seiner Messianität (10, 24), und, obwohl er mehr giebt, als sie verlangen, so erklärt er sich doch deutlich für den gottgeweihten und gottgesandten Sohn d. h. für den Messias (v. 36). Selbst Martha antwortet ihm auf seine tiefsten Eröffnungen mit dem einfachen Bekenntniß seiner Messianität (11, 27). Bei dem messianischen Triumphzuge läßt er sich vom Volk zum König Israels ausrufen (12, 13) und bekennt sich vor Pilatus zu seinem messianischen Königthum (18, 37. Vgl. noch 19, 19—22)[5]). Auch für seine gläubigen Leser muß es dem Evangelisten also von bleibender Bedeutung für ihre Glaubensstärkung und -Vollendung gewesen sein, daß Jesus der Erfüller der Verheißung Israels sein wollte.

c) Es ist durchaus irrig, wenn Köstlin, S. 135 behauptet, daß Johannes das mosaische Gesetz schlechthin verwerfe[6]). Jesus erkennt, wie in den synoptischen Evangelien (§. 24, c), das ganze Gesetz als verbindlich an, indem er seine Uebertretung rügt (7, 19). Er argumentirt von der Voraussetzung aus, daß die (vormosaische) Beschneidung und die Sabbathfeier gleiche Autorität haben (7, 22. 23)[7]), er betrachtet den Tempel als Gottes Haus (2, 16), zieht selbst zu den Festen nach Jerusalem herauf und schließt mit der Anbetung in Geist und Wahrheit die Anbetung in Jerusalem nur für die Zukunft aus (4, 21), nicht für die Gegenwart (v. 23)[8]). Für den Apostel

---

5) Es ist eine leere Ausflucht, wenn Baur, S. 393 f. behauptet, der jüdische Messiasname werde nur noch als antiquarische Notiz beigebracht, die davidische Abstammung des Messias als jüdische Volksmeinung angeführt (7, 42) und die Einzugsscene erscheine nur als Accommodation von Seiten Jesu.

6) Da Moses als Prophet anerkannt wird im Sinne von not. a (1, 46. 5, 46), so kann das Gesetz, das durch ihn gegeben (7, 19. 23. Vgl. 1, 17), nur zu der durch ihn vermittelten Gottesoffenbarung gehören, und wenn die γραφή schlechthin in ihrer unverbrüchlichen Autorität anerkannt wird (10, 35), so gehört dazu auch der νόμος, dessen Name ja ohnehin die ganze Schrift nur bezeichnen kann (10, 34. 15, 25. Vgl. 1, 46), wenn er als der grundlegende Hauptbestandtheil derselben gilt.

7) Nur von dieser Voraussetzung aus hat die Rechtfertigung seiner Sabbathobservanz einen Sinn, sofern Jesus dieselbe darauf stützt, daß schon die altheilige Beschneidungsordnung eine Ausnahme von der Sabbathruhe fordere. Wenn er 5, 17 die göttliche Sabbathruhe, deren Nachbild die menschliche sein sollte (Gen. 2, 3), nicht als jedes göttliche Wirken ausschließend gefaßt wissen will, so erklärt er hier nur das Gesetz aus der Schrift selbst heraus, wie §. 24, b, sofern er aus ihr das unabläßige Wirken Gottes, auf welches er provocirt, als bekannt voraussetzt. Uebrigens vindicirt er an dieser Stelle nur sich kraft seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater das Recht, zu thun, wie der Vater thut (Vgl. §. 143, b. Anm. 3).

8) Wenn er den Juden gegenüber, ex concessis argumentirend, von ihrem Gesetz

freilich, der übrigens die Hohepriesterwürde so hoch hält, daß er ihren Träger als (freilich unbewußtes) Organ göttlicher Weissagung betrachtet (11, 51), war nach dem Falle des Tempels die Abrogation des ATlichen Gesetzes als göttlich gewollte entschieden (Vgl. §. 141, a). Die Objectivität, mit welcher er von der Reinigung (2, 6), den Festen (5, 1. 7, 2), dem Passah (2, 13. 6, 4. 11, 55) der Juden redet, zeigt deutlich, daß diese jüdischen Gebräuche (Vgl. auch 19, 40. 42) in seinem Kreise keine Nachachtung mehr fanden; für ihn ist die Stunde bereits angebrochen, wo die Anbetung in Geist und Wahrheit die Anbetung in Jerusalem aufhebt (4, 21). Er kennt nur noch das Gebot, das in der evangelischen Botschaft selbst liegt und das nun bereits ein altes geworden (I, 2, 7. 3, 11. II, 5). Daß es aber schon im Gesetz des A. T.'s, das ja auch Gott als den Gerechten und Heiligen offenbart (Vgl. §. 147, b), eine, wenn auch — der vorbereitenden Offenbarungsstufe entsprechend — erst theilweise, Wahrheitsoffenbarung gab[9]), erhellt daraus, daß Jesus auf dem Gebiete desselben solche vorfindet, welche die Wahrheit thun (3, 21) und aus der Wahrheit sind, weil sie sich durch sie bestimmen lassen (18, 37); und daß dies eine der NTlichen analoge Gottesoffenbarung war, erhellt daraus, daß die, welche die Wahrheit thun, in Gott (3, 21) und aus Gott (8, 47) sind ganz wie die, in welchen die NTliche Offenbarung wirksam geworden (§. 150)[10]). Auch das Gesetz ist demnach eine vorbereitende Offenbarung, wie die Prophetie. Wenn diese durch ihr Zeug-

---

redet (8, 17. 10, 34) oder den Jüngern gegenüber zeigt, daß eben das Gesetz, auf Grund dessen sie ihn angeblich hassen, ihren Haß als grundlosen verurtheile (15, 25), so folgt daraus nicht, daß er, der sich nach 4, 22 ganz als Jude weiß, mit diesem Gesetze nichts zu thun haben will. Allerdings proclamirt er für seine Jünger ein neues Gebot (13, 34. Vgl. §. 151, a), aber nicht als ob das Gebot der Liebe dem A. T. fremd wäre (Vgl. §. 25, b), sondern weil die Liebe, die er fordert, die nach seinem Vorbilde geübte vollkommene Liebe ist (Vgl. §. 147, c). Auch hier also ist das neue Gebot, das die vollendete Gottesoffenbarung bringt, nur die vollkommene Erfüllung des ATlichen (Vgl. §. 24).

9) Wenn Joh. der Gesetzesoffenbarung durch Moses die Mittheilung der Gnade und Wahrheit durch Christum gegenüberstellt (1, 17), so ist damit nicht jene als etwas Unwahres oder Ungöttliches bezeichnet (Vgl. Köstlin, S. 54), sondern nur der fordernden Gesetzesoffenbarung gegenüber die vollendete Offenbarung dadurch charakterisirt, daß sie die Gnadengabe der vollen Wahrheit bringt. Wenn dabei zwischen der theilweisen Wahrheit, die aber, weil auf göttlicher Offenbarung beruhend, doch keine Unwahrheit involvirt, und zwischen der vollen Wahrheit im Ausdruck nicht unterschieden wird, so liegt das an der §. 141, c charakterisirten johanneischen Eigenthümlichkeit (Vgl. Anm. 1). Außer dieser Stelle, die an den petrinischen Gebrauch des Wortes (§. 45, b. Anm. 3) erinnert, kommt übrigens der Begriff der χάρις, wie in der Apocalypse (§. 135, c), nur noch in dem stereotypen Segenswunsch des Briefeinganges (II, 3) vor.

10) Es wird sogar vorausgesetzt, die Juden hätten Gottes Kinder sein (8, 42) und ihn lieben können (5, 42), wenn sie die ATliche Gottesoffenbarung recht genützt hätten (v. 39), ja es hätte dies der Fall sein müssen, wenn sie für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich sein wollten; denn nur die, welche die Wahrheit thun in Gott, kommen zum Licht (3, 21), nur die, welche aus Gott und aus der Wahrheit sind, hören Christi Wort und nehmen es an (8, 47. 18, 37), kommen also zum Glauben.

niß die erste Bedingung für die Entstehung des Glaubens erfüllte, so erfüllt jenes die zweite (Vgl. §. 149, b), indem es die innere Zuständlichkeit wirkt, die allein für die Gottesoffenbarung in Christo empfänglich macht. Nur der kann das Göttliche in Christo erkennen, der den göttlichen Willen thun will (7, 17), und das will nur recht, wer Gott lieb hat. Wenn die Liebe zu Gott, welche die bleibende Bedingung für die normale Entwicklung des Heilsleben ist, durch die Gottesoffenbarung in Christo selbst bewirkt wird (§. 151, b), so muß die Liebe zu Gott, welche zum ersten Erkennen Christi führt, in analoger Weise durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkt sein [11]).

d) Israel war die Stätte der Gottesoffenbarung, die in der Prophetie und im Gesetze gegeben und, wie alle Gottesoffenbarung (1, 4. 9), durch den Logos vermittelt war. Es ist darum das Eigenthumsvolk des Logos (1, 11) [12]), und damit wird auch hier seine heilsgeschichtliche Bedeutung festgehalten, für welche es durch seine Gottesoffenbarung vorbereitet ist. Weil das messianische Heil aus den Juden herkommt (Vgl. Apoc. 12, 1—5 und dazu §. 130, c.-Anm. 4), darum besitzt es die Gotteserkenntniß (4, 22). Damit der Messias dem Volke Israel offenbart werde, kommt Johannes zu ihm mit seiner Wassertaufe, ihm den Weg zu bereiten (1, 31. Vgl. v. 23). Jesus beschränkt, ganz wie §. 28, d, seine irdische Wirksamkeit auf Israel (Vgl. 11, 51). Nach kurzer, ihm mehr abgenöthigter als gesuchter Wirksamkeit in Samarien wendet er sich sofort wieder seiner πατρίς (4, 44) zu, und als man ihm sagt, daß unter den Hellenen das Verlangen erwacht sei, ihn zu sehen (12, 22), sieht er darin die Stunde seiner Verherrlichung ge-

---

11) In der That aber ist die Liebe zu Gott die Grundforderung des Gesetzes (Vgl. §. 25, b), und bei wem das Gesetz nicht, wie bei Paulus (§. 58, b), stets den Widerspruch des natürlichen Menschen aufgeregt hatte, den mußte es zum Streben nach der Erfüllung des erkannten Gotteswillens (7, 17) antreiben, wie es bei unserm Apostel gethan, und ihn so positiv für die Gottesoffenbarung in Christo vorbereiten, während bei Paulus das Gesetz nur negativ auf Christum vorbereiten kann, indem es zeigt, wie es ohne ihn kein Heil giebt (§. 72, b). Auch bei Jacobus (§. 54, a) und in gewissem Sinne selbst bei Paulus (§. 88, c) fanden wir übrigens die Liebe zu Gott, sofern sie die Empfänglichkeit für das Heil sicher stellt, zur Bedingung der Erwählung gemacht, und daß das durch die vorbereitende Gottesoffenbarung geweckte religiös-sittliche Streben für das Empfangen der Heilsbotschaft empfänglich macht, lehrt schon Petrus (Act. 10, 34. 35). Indem Johannes aber die Wirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung mit denselben Ausdrücken bezeichnet, wie die der vollendeten in Christo, hebt er die wesentliche Verwandtschaft beider aufs Stärkste hervor (Vgl. §. 141, a), ohne damit der specifischen Bedeutung des in Christo gegebenen Heils irgend zu präjudiciren, da er ja auch sonst das Wesen der Sache auf den verschiedensten Entwicklungsstufen mit demselben Ausdruck bezeichnet (§. 141, c).

12) Wenn Israel τὰ ἴδια (οἱ ἴδιοι) des Logos genannt wird, wie die Apostel οἱ ἴδιοι des Fleischgewordenen sind (13, 1), so liegt darin, daß er jenes, wie diese (15, 16) erwählt hat, und da es zwischen dem Vater und dem Sohne kein getrenntes Eigenthum giebt (17, 10), so ist Israel auch hier das auserwählte Eigenthumsvolk Jehova's, wie im A. T. Nur unter einem andern ATlichen Bilde erscheint es als die Heerde Jehova's (Vgl. §. 45, a), die er in die Hürde der ATlichen Theokratie eingeschlossen (10, 16), und diese selbst als sein Hauswesen (8, 35. Vgl. §. 117, b).

kommen, die ihm durch den Tod hindurch zu Theil werden soll (v. 23. 24). Seine irdische Wirksamkeit war nach göttlicher Bestimmung an Israel gebunden, erst nach seinem Tode konnte seine Verherrlichung unter den Völkern beginnen, erst als der erhöhte konnte er Alle zu sich zu ziehen suchen (v. 32). Allerdings aber schließt auch hier seine Wirksamkeit mit dem Resultat, daß alle Arbeit an dem auf seine Ankunft heilsgeschichtlich vorbereiteten Volke verloren war, weil diese Vorbereitung an ihm im Großen und Ganzen ihren Zweck nicht erreicht hatte (1, 11)[13]). Diese weltgeschichtliche Thatsache, die damals bereits tragisch constatirt war, hat den Apostel innerlich losgelöst von seinem Volke (§. 141, a). Er spricht von den Juden (*οἱ Ἰουδαῖοι*) nur noch als von den Repräsentanten des Unglaubens. Dagegen nimmt er an, daß Strahlen des Lichts, welches der Logos von Anfang an allen Menschen gespendet (1, 4. 9), auch in die Heidenwelt gefallen und dort aufgenommen und wirksam geworden waren. In Folge dessen gab es hin und her zerstreut, wie eine Diaspora des wahren Eigenthumsvolkes, auch dort Gotteskinder, die nur gesammelt (11, 52) und der Leitung des guten Hirten unterstellt zu werden brauchten, dem sie ihrem innersten Wesen nach als seine Schafe angehörten (10, 16). So handelte es sich zuletzt Christo gegenüber nicht um den Unterschied des Judenthums oder Heidenthums, sondern darum, ob hier oder dort die vorbereitende Gottesoffenbarung, die der Logos vermittelte, aufgenommen war und die innere Zuständlichkeit hergestellt hatte, welche für die vollendete Gottesoffenbarung empfänglich machte und welche sich an dem Gegensatz des *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* und des *φαῦλα πράσσειν* offenbarte (3, 20. 21).

§. 153. Der Sieg über den Teufel.

Die gesammte Menschheit ist für das Heil bestimmt und bedarf desselben, weil sie unter der Herrschaft des Teufels steht. a) Der Teufel ist der Urheber der Sünde, indem er, dessen Wesen die Mordlust und die Lüge ist, die Menschen zur Sünde verführt, um sie ins Verderben zu bringen. b) Die-

---

13) Die gegenwärtige Generation der Israeliten hatte das Wort Gottes nicht angeeignet (5, 38), wie alle Gottesoffenbarung angeeignet werden muß, wenn sie wirksam werden soll (8, 37). Darum hatte es in ihnen nicht die Liebe zu Gott gewirkt und sie zu Kindern Gottes gemacht (5, 42. 8, 42). Sie waren wohl Abrahams Samen (8, 37), aber nicht echte Abrahamskinder im Sinne der sittlichen Wesensähnlichkeit (v. 39), sie gehörten nicht wahrhaft zu der Heerde Jehova's, die er dem messianischen Oberhirten verliehen, waren nicht seine Schafe (10, 26), die er sofort als solche erkennt (v. 14. 27). Darum erkannten sie ihn nicht, als er kam seine Heerde zu weiden (v. 14), und glaubten nicht (v. 26). Wohl gab es etliche unter ihnen, die Gott wahrhaft angehörten (17, 6. 9), weil sie durch die vorbereitende Gottesoffenbarung sich hatten empfänglich machen lassen, die als die Schafe Christi (10, 14) seine Stimme hörten (v. 3) und ihr folgten (v. 27), während sie die Stimme der falschen Volksführer, die sie von ihm abwendig machen wollten, nicht hörten (v. 8). Aber das Eigenthumsvolk des Logos im Großen und Ganzen nahm den in der Welt erschienenen nicht auf (1, 11).

jenigen, welche sich der Einwirkung des Teufels ergeben und seine Kinder werden, sind für die Gottesoffenbarung in Christo unempfänglich und verfallen dem göttlichen Verstockungsgericht, das Jesus selbst durch seine Erscheinung vollzieht. c) Außerhalb dieses Kreises hat Christus die Macht des Teufels gebrochen, und seine Gläubigen besiegen ihn. d)

a) Wie die heilsgeschichtliche Erwählung Israels nicht ausschloß, daß der Logos auch in der Heidenwelt wirkte, so ist überhaupt die ganze Menschenwelt [1]) der Gegenstand der göttlichen Liebe, welche sich in der Sendung des Sohnes offenbart hat (3, 16). Gott hat seinen Sohn an sie gesandt (3, 17. 10, 36. 17, 18. I, 4, 9), derselbe ist zu ihr gekommen (1, 9. 3, 19. 6, 14. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37. Vgl. I, 4, 1. II, 7) und redet zu ihr (8, 26), um sie schließlich wieder zu verlassen (16, 28). Die gesammte Menschheit ist also zum Heil bestimmt, was Scholten, S. 58 f. grundlos leugnet. Christus ist das Sühnmittel für die ganze Welt (I, 2, 2), und ihre Gewinnung bleibt das letzte Ziel seines Gebetes (17, 21. 23. Vgl. 14, 31). Die gesammte Menschheit aber bedarf des Heiles, weil sie Sünde hat (1, 29), sie bedarf des Lichtes (8, 12. 9, 5), des Lebens (6, 33. 51), der Errettung (3, 17. 4, 42. 12, 47. I, 4, 14). Der Grund davon liegt darin, daß der Teufel hier, wie §. 23, a, die gesammte Menschheit beherrscht (14, 30: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*). Dieser Zustand der Dinge ist freilich kein an sich nothwendiger, es wird nur constatirt, daß er gegenwärtig vorhanden ist. Daher wird der Teufel gern bezeichnet als *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (12, 31. 16, 11), und die Welt, sofern sie in ihrem gegenwärtigen Zustande sein Herrschaftsgebiet ist, heißt *ὁ κόσμος οὗτος* (8, 23. 12, 31. I, 4, 17). Des Teufels Macht ist es also, von welcher der Mensch beherrscht wird, wenn ihn die Sünde knechtet (8, 34); denn daß diese Sündenknechtschaft die Folge seiner sarkischen Geburt sei (Schmid I, S. 241. Fromm., S. 323), davon sagt die Stelle 3, 6 nach §. 145, c. Anm. 12 nichts.

b) Der Teufel (*ὁ διάβολος*: 8, 44. 13, 2. I, 3, 8. 10, *ὁ σατανᾶς*: 13, 27, *ὁ πονηρός*: 17, 15. I, 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. 19) ist nicht ein

---

1) Der Begriff des κόσμος ist bei Johannes genau wie bei Paulus (§. 67, a) ausgeprägt, während sonst im urapostolischen Lehrtropus sich außer in den Evangelien (§. 138, c. Anm. 8) nur Hebr. 11, 7. 38 ein Uebergang zu der paulinischen Fassung zeigt. Nur selten steht ὁ κόσμος vom Universum (17, 5. 24. 21, 25) oder von der irdischen Welt (16, 21. I, 3, 17. Vgl. sonst γῆ: 3, 31. 12, 32. 17, 4), welche meist näher als ὁ κόσμος οὗτος bezeichnet wird (9, 39. 11, 9. 12, 25. 13, 1. 18, 36). Den Uebergang zur Bezeichnung der in dieser Welt befindlichen Menschen bildet die Formel ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι (1, 10. 9, 5. 13, 1. 17, 11. I, 4, 3. Vgl. 16, 33. 17, 13). Dieselbe tritt klar hervor, wo die große Masse als solche ὁ κόσμος heißt (7, 4. 12, 19. 14, 27. 18, 20), und so wird ὁ κόσμος endlich technischer Ausdruck für die gesammte Menschenwelt. Auf Grund dieses constanten Sprachgebrauchs kann auch in der Stelle I, 2, 15, so sehr sie an Jac. 4, 4 erinnert, ὁ κόσμος nur die Menschenwelt sein, zumal v. 17 von ihrer ἐπιθυμία die Rede ist und ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ den Gegensatz bildet, während v. 16 die weltliche Gesinnung als τὸ ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet wird. Doch ist hier allerdings nicht an die Summe aller einzelnen Menschen, sondern an die Menschenwelt in ihrem gottwidrigen Zustande gedacht. Näheres vgl. §. 156, c.

ursprünglich böses Wesen im dualistischen Sinne, wie nach Hilgenfeld (S. 143. 177) noch Scholten (S. 92) annimmt. Wenn er von Anfang sündigt (I, 3, 8), so soll damit nach dem Context nur gesagt sein, daß er früher als die Menschen gesündigt hat und daher der Urheber ihrer Sünden geworden ist, die als seine Werke bezeichnet werden. Ebenso kann er nur von Anfang Menschenmörder sein (8, 44), sofern er mit dem Menschenmorden den Anfang gemacht hat, als seine Verführung (Vgl. Apoc. 12, 9) den Menschen den Tod brachte, welcher die Folge der Sünde ist (§. 148, a). Weiterhin hat er auch den Cain zum Morde verleitet (I, 3, 12), und das Morden, das man ihn noch immer anstiften sieht, ist sein Werk (8, 38. 41). Von einem Fall des Teufels ist nicht die Rede, wenn es 8, 44 heißt, daß er in der Wahrheit nicht stehe, sondern dies drückt nur aus, daß die Wahrheit nicht sein Lebenselement sei, durch das er in seinem Reden und Thun sich bestimmen lasse. Wenn dies aber dadurch begründet wird, daß keine Wahrhaftigkeit (Vgl. §. 147, b. Anm. 4) d. h. keine Liebe, kein Trieb zur Wahrheit in ihm sei, wie bei den Juden, die Jesu gerade darum nicht glauben und ihn tödten wollen, weil er ihnen die Wahrheit sagt (8, 40. 45), so soll damit sichtlich ein sittlicher Vorwurf erhoben werden. Damit ist dann gegeben, daß seine Eigenthümlichkeit (τὰ ἴδια), wonach er nur Lügen redet (v. 44), keine ihm im metaphysischen Sinne eignende, sondern ein selbstverschuldeter sittlicher Habitus ist. Ob derselbe aber von Anfang seiner Existenz an in ihm gewesen oder in einem bestimmten Moment durch seinen Sündenfall begründet sei, darüber sagt Johannes nichts, und seiner ganzen Eigenthümlichkeit lag es fern, darauf zu reflectiren. Der Gedanke an einen eigentlichen Dualismus wird aber schon durch seinen ATlichen Monotheismus (5, 44. 17, 3) schlechthin ausgeschlossen (Vgl. auch Biederm., S. 191).

c) Obwohl der Teufel der Weltherrscher ist, so hat er doch keineswegs auf alle Menschen den gleichen Einfluß. Während die durch die vorbereitende Gottesoffenbarung erzeugten Gotteskinder nur, sofern auch sie noch Sünde haben, unter seinem Einflusse stehen, sonst aber in ihrem tiefsten Wesen durch Gott bestimmt werden, giebt es auch solche, die in ihrem ganzen Sein durch den Teufel sich bestimmen lassen [4]). Der Gegensatz dieser beiden Menschenklassen ist aber nicht ein ursprünglicher, metaphysisch gesetzter (Hilg., S. 141. Vgl. dagegen Biederm., S. 197 f.); denn wie das Ausgottsein die Folge einer geschichtlichen Einwirkung der vorbereitenden Gottesoffenbarung ist (§. 152, c), deren Ausbleiben durch das Verhalten der Juden zu dem Wort der Offenbarung veranlaßt war (5, 38. 39), so ist die Teufelskindschaft die Folge einer geschichtlichen Einwirkung des Teufels, der sie sich hingegeben haben und die sie nun für das Wort der Offenbarung unem-

---

4) Wie Cain, dessen Werke böse waren, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν (I, 3, 12), so ist jeder ἐκ τοῦ διαβόλου, dessen Eigenthümlichkeit das Sündethun ist (v. 8). Wie die Juden Teufelskinder sind (8, 44), weil sie in ihrer Mordlust (v. 37. 40) und ihrer Lüge (v. 55) oder ihrem Haß gegen die Wahrheit dem Mörder und Lügner von Anfang wesensähnlich sind (v. 38. 41), so unterscheiden sich überhaupt in ihrem Thun die Gotteskinder von den Teufelskindern (I, 3, 10).

pfänglich macht (8, 47). Allerdings können sie nun das Wort Jesu nicht anhören und darum nicht zur Erkenntniß (8, 43) und zum Glauben kommen (12, 39), weil sich an ihnen die Weissagung von dem göttlichen Verstockungsgericht (Jesaj. 6, 9. 10) erfüllen mußte (v. 40)[5]). Ja, Jesus selbst ist es, der durch seine Erscheinung dieses Gottesgericht vollzieht (9, 39)[6]); aber ausdrücklich bevorwortet er, daß dasselbe über ihre selbstverschuldete Sünde ergeht (v. 41). Wenn die Böses thuenden, weil sie ihrer Sünde nicht überführt sein wollen, das in die Welt gekommene Licht hassen und fliehen (Vgl. 7, 7), so ist das ihr Gericht (3, 19. 20), sofern damit über sie entschieden ist, daß sie nicht zum Glauben und damit nicht zum Heil gelangen können (v. 18). Und wenn der Sohn das Leben mittheilt, wem er will (5, 21), und es nun im vollen Einklang mit dem göttlichen Willen (6, 40) denen allein mittheilt, die auf seine Stimme hören und glauben (5, 24. 25), so hat er damit die ihm verliehene Gerichtsvollmacht gebraucht (v. 27), indem er die Unempfänglichen, die seine Stimme nicht hören, zum Ausschluß vom Heile verurtheilt. Zuletzt ist es auch hier nur die göttliche Ordnung, nach welcher die Einfältigen, weil sie für das Licht empfänglich sind, von ihm zur Erkenntniß geführt, die Weisen in ihrem unempfänglichen Dünkel verstockt

---

5) Schon die Auffassung ihrer Unempfänglichkeit als eines Verstockungsgerichts setzt die eigene Verschuldung voraus (Vgl. Marc. 4, 11. 12 und dazu §. 29,d) und schließt die Annahme einer ursprünglichen Wesensverschiedenheit aus. In ihrem Nichtkönnen vollzieht sich immer nur das Gottesgericht über ihr Nichtwollen (5, 40), dessen tadelnde psychologische Motivirung durch ihren Mangel an Liebe zu Gott und ihren Ehrgeiz (v. 42. 44) keinen Sinn hat, wenn es in einer substantiellen Beschaffenheit ihres Wesens begründet ist. Wenn es 12, 37. 38 heißt, daß sie nicht glaubten, damit die Weissagung von dem Unglauben des Volks (Jesaj. 53, 1) erfüllt werde, so liegt darin allerdings, daß die Thatsache dieses Unglaubens im göttlichen Rathschlusse vorgesehen war und demnach eintreten mußte; aber gerade der Context der ganz analogen Stelle 15, 25 zeigt, daß darum doch ihr so geweissagter Haß unentschuldbare und darum selbstverschuldete Sünde blieb (v. 22—24). Auch in dem Verrath des Judas mußte sich ein Gottesrathschluß vollziehen (13, 18. 17, 12), und dennoch blieb er ein Werk des Teufels (13, 2. 27), das Judas vollzog, weil er sich selbst zum Organ des Teufels gemacht hatte (6, 70).

6) Zwar hebt Jesus auch hier, wie in der synoptischen Ueberlieferung (§. 14,d), aufs Schärfste hervor, daß er nicht gekommen sei, das messianische Gericht zu halten (3, 17. 12, 47. Vgl. 8, 15). Aber in gewissem Sinne muß er doch auch dieses messianische Werk schon während seines irdischen Lebens vollziehen, um sich als den gottgesandten Sohn d. h. als den Messias zu beweisen (§. 143,b), wie er ja auch nach Marc. 4, 11. 12 das göttliche Verstockungsgericht vollzieht. Da Jesus übrigens selbst nicht aufhört, sich um die ungläubigen Juden zu bemühen und da der Evangelist wiederholt hervorhebt, daß er doch immer auch viele von ihnen gewann (11, 45. 12, 11. 42), so ist klar, daß die in den Teufelskindern vorhandene Unempfänglichkeit zuletzt doch keine unüberwindliche ist und daher nicht metaphysisch begründet sein kann. Auch bei Paulus ist das göttliche Verstockungsgericht kein definitives und unabänderliches (§. 91,d). Es kann auch ein Teufelskind aufhören, ein Teufelskind zu sein, und so für das Heil empfänglich werden. Ein metaphysischer Wesensunterschied der beiden Menschenklassen ist aber schon durch die Bestimmung der ganzen Menschheit zum Heile (not. a) ausgeschlossen.

werden (Matth. 11, 25. Vgl. §. 29, d), durch welche er die richterliche Entscheidung über das Schicksal der Menschen bringt (9, 39)[7]).

d) Wenn Gott durch die vorbereitende Offenbarung die Menschen zu seinen Kindern zu machen sucht und der Teufel durch seine Verführung zu Teufelskindern, so geht schon durch die vorchristliche Zeit ein Kampf zwischen Gott und dem Teufel. Christus ist gekommen, diesen Kampf zum Siege hinauszuführen, indem er die Werke des Teufels zerstört (I, 3, 8). Zunächst findet der Weltherrscher in Jesu, der allezeit aus Liebe seines Vaters Willen thut (14, 31), keine Stätte seiner Herrschaft (v. 30), Jesus gehört der von ihm beherrschten Welt schlechterdings nicht an (8, 23. 17, 14. 16). Damit ist der Bann seiner Herrschaft durchbrochen (Vgl. §. 23, c), und von diesem Einen Punkte aus kann nun sein Herrschaftsgebiet schrittweise zurückerobert werden. Jesus hat die sich ihm feindselig entgegenstellende Welt besiegt (16, 33), indem er trotz all ihres Gegenstrebens eine Jüngergemeinde gründete, die nicht mehr der Welt als dem Herrschaftsbereich des Teufels angehört (15, 19. 17, 14), und dieselbe vor dem Teufel und dem Verderben, das er bringt, bewahrte (17, 12)[8]). Nur Einer ergiebt sich dem Teufel (6, 70), und indem der Teufel diesem den Gedanken des Verraths eingiebt (13, 2) und ihn zu seiner Ausführung veranlaßt (v. 27), kommt er, um Jesum im Tode zu vernichten (14, 30). Aber indem Jesus in freiem Liebesgehorsam dem Tode entgegengeht (v. 31) und nun durch den Tod zum Vater zurückkehrt, ist er als der Gerechte erwiesen (16, 10) und der Teufel gerichtet, weil er den Gerechten in den Tod gebracht hat (v. 11). Nicht als ob der Teufel jetzt schon aufgehört hätte, in der Welt zu herrschen. Die Welt in ihrem Gegensatz zur Jüngergemeinde (14, 17. 19. 22. 15, 18. 19. 16, 8. 17, 9. 14—16. I, 2, 15—17. 3, 1. 13. 4, 5) d. h. soweit sie Welt ist und bleibt, bleibt sein Herrschaftsbereich, er ist und wirkt in ihr (I, 4, 4), wie Gott und Christus in den Gläubigen; sie ist ganz und gar willenlos in seiner Gewalt (I, 5, 19). Aber es ist und bleibt auch inmitten der Welt eine

---

7) Hierauf reducirt sich die gangbare Auffassung, wonach Jesu Erscheinung eine Krisis im Sinne einer Scheidung zwischen den beiden Menschenklassen bringt (Fromm., S. 660. Köstl., S. 185 f. Reuß, II. S. 499). Eine solche Scheidung tritt allerdings ein, indem die Gotteskinder das Heil, das er bringt, empfangen, während die Teufelskinder verstockt werden und des Heils verlustig gehen. So wird ihre entgegengesetzte Zuständlichkeit offenbar, indem sie sich bei der entscheidenden Krisis, welche die Erscheinung Christi bringt, entgegengesetzt zu derselben verhalten, und darum auch eine entgegengesetzte Wirkung von derselben erfahren. Aber darum bezeichnet κρίσις bei Johannes doch nicht diese Scheidung, sondern stets nur die damit eintretende richterliche Entscheidung über das Schicksal der Menschen, wie auch Scholt., S. 126. Anm. anerkennt.

8) Anders ausgedrückt: Jesus bringt das Licht und, obwohl die Finsterniß, von ihrem Herrscher getrieben, in positiver Feindschaft sich entgegenstellt, um sein Werk zu vernichten (12, 35), so vermag sie doch nicht das Licht zu überwältigen (1, 5), wird vielmehr von ihm fortgehends überwältigt (I, 2, 8), indem sich eine Stätte des Lichts auf Erden in der Gemeinde der Gläubigen bildet. Dagegen freilich hat ihn die Welt im Großen und Ganzen nicht erkannt (1, 10. 17, 25. Vgl. οἱ ἄνθρωποι 3, 19 und dazu schon §. 33, c. Anm. 5), sofern sie der Herrschaft des Teufels sich ergeben hat und Jesum haßt, der ihr ihre Sünde zum Bewußtsein bringt (7, 7).

heilige Stätte, die er nicht mehr anrühren kann, das ist die Gemeinschaft der aus Gott Geborenen, die nicht wegen einer substantiellen Wesensbestimmtheit, sondern weil sie in Folge der Geburt aus Gott sich stets bewahren, seinem Einfluß unzugänglich sind (v. 18). Zwar versucht er es immer noch, sie zu verderben, aber Gott bewahrt sie auf Christi Fürbitte (17, 15), und sie selbst besiegen, stark gemacht durch sein Wort, den Teufel (I, 2, 13. 14) und die mit ihm verbündete Welt (I, 4, 4. 5, 4. 5: νικᾶν, ganz wie in der Apocalypse §. 135, b), die im Tode Christi mit ihm gerichtet ist (12, 31). In dem Maße aber, in welchem der Erhöhte seine Wirksamkeit auf Alle ausdehnt, öffnet sich die Perspective auf die endliche Bekehrung der Welt (17, 21. 23), die wenigstens der göttlichen Bestimmung nach (not. a) eine unbegrenzte ist und somit die völlige Ueberwindung des Teufels in Aussicht stellt[9]).

§. 154. Die Jüngergemeinde.

Die durch die vorbereitende Gottesoffenbarung empfänglich Gemachten werden Christo von Gott gegeben, indem dieser sie zu ihm führt und ihn erkennen lehrt. a) So bildet sich der Kreis der ersten Jünger, die er erwählt und zu seinen Sendboten bestimmt, damit sie das von ihm begonnene Werk in weiterem Umfange fortführen. b) Er verheißt ihnen ein Wiedersehen nach seiner Auferstehung, das sie ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit ihm, dem Lebendigen, und seiner beständigen Gnadengegenwart gewiß macht. c) Um aber ihr Werk ausrichten zu können, empfangen sie die Verheißung der Gebetserhörung für Alles, was sie in seinem Namen bitten, und die Vollmacht der Sündenvergebung. d)

a) Diejenigen, an welchen die vorbereitende Gottesoffenbarung ihren Zweck erreicht hat und welche darum wahrhaft Gott angehören (§. 152, d), giebt Gott Christo (17, 6. 9), damit er ihnen das ewige Leben gebe und sie vor dem Verderben bewahre (17, 2. 10, 28. 29. Vgl. 6, 39). Der Evangelist schildert in dem scheinbar zufälligen Finden der ersten Jünger, wie Gott die empfänglichen Seelen Christo zuführt (1, 42. 44. 46); denn was Gott

9) Ganz wie in der Apocalypse ist die Geschichte des Messias und seiner Gemeinde eine Geschichte des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, der zuletzt völlig aus seinem Herrschaftsgebiet herausgeworfen wird (12, 31), nur daß hier mehr auf die ersten Anfänge dieses Kampfes zurückgeblickt wird, während dort besonders die letzte Entscheidung desselben ins Auge gefaßt ist (§. 133, d). Auch der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu ist dieser Gesichtspunkt nicht fremd. Aber wenn dort mehr der Kampf wider die Dämonen als die Organe des Satan ins Auge gefaßt wird (§. 23, c), so tritt hier, wo Alles auf seine tiefsten Principien zurückgeführt wird (§. 141, c), diese mehr äußerliche Seite jenes Kampfes zurück, ohne daß man deshalb ein Recht hätte, mit Fromm., S. 329 dem Apostel den Dämonenglauben abzusprechen. Auch hier lehnt Jesus es ab, von einem Dämon besessen zu sein (8, 49. Vgl. Marc. 3, 22. 30), wie er beschuldigt wird (7, 20. 8, 48. 52. 10, 20, vgl. v. 21). Ebenso wenig fehlt dem Evangelium der allgemeine ATliche Engelglaube (20, 12. 1, 52. Vgl. 12, 29), wenn auch 5, 4 unzweifelhaft ein unechter Zusatz ist.

ihm giebt, das kommt zu ihm (6, 37), sieht den Sohn und glaubt an ihn (v. 40, vgl. mit v. 39). Dies ist aber nicht so zu denken, als ob Gott durch einen unwiderstehlichen inneren Trieb in ihnen den Glauben erzeuge, da v. 40 ihr Glauben ausdrücklich durch ihr Sehen psychologisch vermittelt gedacht ist. Allerdings kann Niemand zu ihm kommen, wenn ihn nicht der Vater zieht (v. 44), aber dies Ziehen geschieht nach §. 149, b durch das zur Genesis des Glaubens nothwendige wirkungskräftige Zeugniß, das der Vater dem Sohne giebt in der Schrift und in den Werken und durch das er die Menschen Christum erkennen lehrt als das, was er ist[1]). Es handelt sich also bei jenem göttlichen Geben nicht um eine göttliche Vorherbestimmung, kraft welcher Gott Einzelne unwiderstehlich und unwiderruflich zum Heile führt, indem er in ihnen die Empfänglichkeit für den Glauben wirkt (Vgl. Köstl., S. 156); denn die ganze Welt ist ja zum Heile bestimmt. Es handelt sich nur darum, daß aller Erfolg Jesu ein gottgegebener ist (3, 27. Vgl. 19, 11), weil er auf einer Gotteswirkung beruht, die aber die menschliche Empfänglichkeit nicht ausschließt, sondern voraussetzt (Vgl. §. 29, d)[2]). Darum tröstet sich Jesus bei dem Ausbleiben des Erfolges damit, daß nicht jedem gegeben sei zu ihm zu kommen (6, 65), aber nicht um die Abfälligen von der Schuld freizusprechen, sondern nach dem Zusammenhange nur um zu constatiren, daß es an ihm und seinem Worte nicht liegt, wenn sie sich durch dasselbe zurückgestoßen glauben (v. 60).

b) Diejenigen, welche der Vater dem Sohne gegeben, sind sein wahres Eigenthum (13, 1: *οἱ ἴδιοι*), wie Israel ursprünglich das Eigenthumsvolk des Logos war (1, 11). Wie dieses, sind sie erwählt (6, 70. 13, 18. 15, 16) und dadurch aus der Gesammtheit der Menschenwelt, der auch sie einst angehört haben (17, 6), entnommen, so daß sie ihr nun nicht mehr angehören (15, 19. Vgl. 17, 14. 16)[3]). Allerdings sind alle Gläubigen Christo

---

1) Als solch ein Lehren wird das Ziehen des Vaters 6, 45 ausdrücklich qualificirt. Aber ob er gleich der Weissagung gemäß Alle lehrt (Jesaj. 54, 13), so werden doch nur die, welche auf Grund der in ihnen nach §. 152, c gewirkten Empfänglichkeit (17, 6. 9. 10, 27) solche Lehren hören und lernen, wirklich zu Christo gezogen und kommen zu ihm (6, 45). Wie Gott aber die Seelen zu Christo führt, so löst er wieder das Band der äußeren Gemeinschaft mit ihm, wenn der eintretende Mangel an wirksamem Erfolg der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung zeigt, daß sie innerlich ihm nicht wahrhaft angehört haben oder nicht in ihm geblieben sind (15, 2. Vgl. v. 5. 6). Es kommt der Zeitpunkt, wo auch äußerlich die von ihm sich scheiden (6, 66), von welchen Jesus von Anfang an erkannt hat, daß sie in Wahrheit nicht an ihn glauben, ob sie gleich zu glauben scheinen (6, 64), und auch diese Scheidung wird auf eine göttliche Bestimmung zurückgeführt (1, 2, 19: ἵνα φανερωθῶσιν).

2) Darum darf man freilich nicht mit Fromm., S. 242 sagen, daß Johannes das Problem von dem scheinbaren Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen und seiner Abhängigkeit von Gott befriedigend gelöst habe. Es ist ihm dasselbe vielmehr, wie Reuß, II. S. 507 richtig bemerkt, noch garnicht zum Bewußtsein gekommen. Seine Auffassung des Heils als der vollendeten Gottesoffenbarung involvirt eben auf all ihren Entwicklungsstufen ebenso eine Gottesthat, wie sie ein Annehmen seitens des Menschen fordert.

3) Daß auch diese Erwählung, wie jenes göttliche Geben (not. a), kein unwiderrufliches ist, zeigt 6, 70. 13, 18, wonach auch Judas ein Erwählter, ein Jesu von Gott

von Gott gegeben, und somit gilt dasselbe eigentlich von den μαθηταί im weiteren Sinne (§. 149, b. Anm. 6). Allein in unserm Evangelium sind die Zwölf zugleich die Repräsentanten der Gläubigen überhaupt (Vgl. 6, 67), ihre Eigenthümlichkeit besteht nur darin, daß sie der erste Kreis derselben sind, daß durch sie das von Christo gebrachte Heil sich in der Welt geschichtlich weiter verwirklichen soll. Sie sollen sein Werk auf Erden fortsetzen[4]). Darum sendet sie Jesus aus an die Welt, wie der Vater ihn gesandt hat (17, 18. 20, 21). Durch ihr Wort soll die Welt zum Glauben geführt werden (17, 20), indem an die Stelle seines Zeugnisses das Zeugniß derer tritt, die von Anfang an bei ihm gewesen sind (15, 27. Vgl. §. 149, b. Anm. 5)[5]). Ihre Wirksamkeit wird aber eine viel umfassendere werden, als es die seine ist während seines Erdenlebens. Sie werden ernten, was er gesät hat (4, 37. 38), sie werden größere Werke thun, als er gethan hat (14, 12). Seine irdische Wirksamkeit war an Israel gebunden. Erst wenn der Tod diese Schranken gelöst hat, wird er, wie das Samenkorn, das in der Erde verwest, viele Frucht schaffen (12, 24) und auf Alle seine Wirksamkeit ausdehnen (v. 32); erst nach seinem Tode kann die Sammlung der zerstreuten Gotteskinder beginnen (11, 52). Beides kann natürlich nach seinem Tode nur durch seine Jünger geschehen, aber einen directen Auftrag zur Heidenmission enthalten die Christusreden unsers Evangeliums so wenig, wie die der ältesten Ueberlieferung (§. 31, a. Anm. 2).

c) Um die Jünger zur Erfüllung der ihnen gestellten Aufgabe zu befähigen, verheißt ihnen Jesus, daß sie ihn nach der kurzen schmerzvollen Trennung im Tode leibhaftig wiedersehen werden und e r s i e (16, 16—22. 14,

---

Gegebener (17, 12) war (Vgl. §. 135, c), was Schenkel, S. 390 ohne Grund leugnet. An sich scheint das göttliche Geben eine freie Auswahl von Seiten Jesu auszuschließen. Aber bei der Einheit des Sohnes mit dem Vater im Sinne von §. 143, c wird jener keinen andern erwählen, als den der Vater ihm zuführt, wie er keinen von sich stößt, den der Vater ihm giebt (6, 37).

4) Darum hat sie Jesus allmählig aus willenlosen Knechten, die ihrem Herrn folgen müssen, ohne zu wissen, warum er befiehlt, zu seinen Freunden herangebildet, denen er den ganzen ihm kundgewordenen Rathschluß des Vaters anvertraut hat (15, 15), nicht damit sie aufhören δοῦλοι zu sein, aber damit sie anfangen seine ἀπόστολοι (13, 16) zu werden. Zu diesem Behufe hat ihnen Jesus durch das Wort Gottes, das er verkündete, den Namen Gottes d. h. sein ganzes Wesen kund gethan (17, 6. 14), und wie er sie während seines Erdenlebens in diesem Namen d. h. in der vollen Erkenntniß seines Wesens bewahrt hat (v. 12), so wird Gott selbst es ferner thun (v. 11). Er wird sie dadurch nicht nur vor dem Teufel bewahren (17, 15), sondern sie auch weihen zu ihrem Berufe, wie er den Sohn geweiht hat (10, 36), in der Kraft seines Wortes, dessen Inhalt ja die volle Gottesoffenbarung (ἀλήθεια) ist (17, 17), nachdem Jesus durch sein Opfer dafür gesorgt hat, daß sie, weil von Sünden gereinigt, in den Stand der wahren Gottgeweihtheit versetzt werden können (v. 19 und dazu §. 148, b).

5) Damit sie dies ihr Zeugniß beglaubigen können (Vgl. §. 40, a), hat Christus die Wunderherrlichkeit, die ihm verliehen war, um ihn der Welt kundzumachen (§. 145, a), ihnen verliehen (17, 22), und wie er mit seinem irdischen Wirken, das nichts anderes war als die Mittheilung der vollkommenen Gotteserkenntniß, den Vater verherrlicht hat 12, 28. 13, 31. 17, 4), so wird er auch mit der Fortsetzung seines Werkes durch die Jünger das Gleiche thun (15, 8. Vgl. 14, 13. 17, 1).

18. 19)[6]). Dieses sein Wiedererscheinen, welches nur den gläubigen Jüngern, aber nicht der Welt zu Theil wird (14, 19. Vgl. Act. 10, 41) und sie seines aus dem Tode hervorgegangenen Lebens gewiß macht, wird auch in ihnen ein neues Leben hervorrufen (Vgl. 1 Petr. 1, 3), indem sie nun erst ganz erkennen, daß er im Vater ist und sie in ihm, weil ihr neues Leben in ihm wurzelt (14, 19. 20. Vgl. §. 143, c. Anm. 8. 149, c. Anm. 8). Diese Verheißung erfüllte sich nach seiner Auferstehung, als Jesus kraft der auf dem göttlichen Befehle beruhenden Vollmacht sein in den Tod gegebenes leibliches Leben (§. 148, c) wieder an sich genommen hatte (10, 17. 18) und nun den Jüngern leibhaftig erschien, um sie dieser seiner Leibhaftigkeit zu versichern[7]). Die Freude darüber konnte, einmal entzündet (20, 20), nie mehr von ihnen genommen werden (16, 22). Nun konnten sie sich nie mehr verwaist fühlen (14, 18), weil die Vereinigung mit ihm, der als Auferstandener über die Schranken der Endlichkeit erhaben war, keinem Wechsel und keiner Trennung mehr unterworfen war. Nun mochte die Stunde schlagen, da er wieder aufstieg und heimkehrte zu seinem Vater (6, 62). Dann war er wohl der Erde bleibend entrückt; aber wenn sie nur in der Liebe zu ihm festhielten an der neubegründeten Gemeinschaft mit ihm (§. 149, c), dann mußte er sich immer wieder ihnen kundthun, wenn auch in anderer Weise als bisher (14, 21). Es mußte sich die Verheißung erfüllen, die Jesus schon nach der ältesten Ueberlieferung seiner Gemeinde hinterließ (Matth. 18, 20. Vgl. §. 31, d. 28, 20), daß er und in ihm Gott selbst Wohnung machen werde bei ihnen (14, 23. Vgl. Apoc. 3, 20)[8]).

---

6) Die gangbare Umdeutung dieser Stellen auf ein Kommen Christi im Geiste hat zur Consequenz die Ansicht Baur's, wonach das Johannesevangelium überhaupt keine Erscheinungen des Auferstandenen kennt, sondern nur ein Wiederkommen Christi im Geiste (S. 382—84) oder die Ansicht Schenkel's, wonach der Geist nichts anders ist, als der fortwirkende verklärte Christus (S. 395). Vgl. dagegen m. joh. Lehrb., S. 273—79.

7) Die Stelle 10, 17 f. schließt eine wirkliche Erweckung nicht aus, da Jesus ja auf göttlichen Befehl sein Leben wieder an sich nimmt, wie auch 2, 22. 21, 14 zeigt, welche Stellen deshalb Scholten, S. 170 für unecht erklärt. Zwar hatte er nicht mehr eine sinnenfällige Leiblichkeit, da, wie die Leiblichkeit der Auferstandenen nach allgemein NTlicher Lehre überhaupt, auch die seine nicht mehr an die Bedingungen der irdischen Materialität gebunden war (20, 19. 26. Vgl. v. 17). Aber diese sinnenfälligen Erweisungen waren σημεῖα (v. 30), welche sie dessen gewiß machen sollten, daß er zu einem wahrhaften Leben (zu welchem nach NTlicher Anschauung auch eine Leiblichkeit gehört) erstanden war, wie es nach der Schrift geschehen mußte, wenn er wirklich der gottgesandte Sohn d. h. der Messias war (v. 9). Die Stelle v. 17 besagt nicht, daß er am Tage der Auferstehung aufstieg (Köstlin, S. 190. Baur, S. 381), wie auch Scholten, S. 174 anerkennt, sondern daß er so lange nur aufzufahren im Begriff war, als er noch auf Erden leibhaftig erschien. Seine Erscheinungen sind also hier nicht Erscheinungen des erhöhten Christus (wie §. 138, b), sondern des Auferstandenen (v. 14), der, im Begriffe aufzusteigen, noch auf der Erde weilt, um durch seine Erscheinungen sein Werk an den Jüngern zu vollenden. Erst wenn er nicht mehr erscheint in diesem Sinne, ist er aufgefahren und seine irdische Wirksamkeit ganz abgeschlossen.

8) Bei der vollkommenen inneren Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo scheint es freilich dieser Verheißung seiner Gnadengegenwart und seines Beistandes nicht zu be-

d) Das Wiedererscheinen des Auferstandenen sollte nicht mehr den früheren Verkehr mit Jesu herstellen, in welchem die Jünger mit all ihren Anliegen bittend zu ihm kamen und er ihnen gab oder doch fürbittend beim Vater vermittelte, was sie bedurften. An jenem Tage werden sie ihn nichts mehr bitten, sondern sich direct an den Vater wenden, der es ihnen geben wird an seiner Statt (16, 23). Was sie aber nach seinem Abschiede zu erbitten haben werden, das ist der Erfolg der ihnen aufgetragenen Arbeit, der, wie bei Jesu selbst (not. a), eine göttliche Gabe ist und daher erbeten werden muß (15, 7. 8). Damit erbitten sie aber nur, was Jesus, so lange er noch auf Erden war, sich erbat (§. 143, c. Anm. 7) und was er, indem er sie mit der Fortsetzung seines Werkes beauftragt, fernerhin erbeten haben will, sie bitten also fortan in seinem Namen d. h. in seinem Auftrage, an seiner Statt (15, 16. 14, 13. 14). Natürlich aber kann dies Gebet in seinem Namen erst beginnen, wenn sein irdisches Wirken ein Ende hat (16, 24). Wenn nun Jesus diesem Gebet stets volle Erhörung verheißt, sei es daß Gott sie direct gewährt (15, 16), sei es daß er sie vermittelt (14, 13. 14), so erklärt sich das natürlich daraus, daß sie nur im Auftrage und anstatt dessen bitten, der der Erhörung seiner Gebete stets unmittelbar gewiß war (11, 42). Es ist dies Gebet das specifische Jüngergebet, in welchem es sich um das Fruchtschaffen in der Fortsetzung des Werkes Jesu handelt [9]). Es kommt aber bei dieser Fortsetzung nicht nur darauf an, daß neue Gläubige gewonnen werden (17, 20), sondern auch darauf, daß sie im Glauben erhalten werden. Da nun auch bei den Gläubigen immer noch Sünden vorkommen, die den Heils-

dürfen. Wir haben auch hier eine treue Erinnerung an Worte Jesu, die in dem specifisch-johanneischen Gedankenkreise etwas fremdartig dasteht (§. 140, d), wenn sie auch nicht unvereinbar mit ihm ist. Auch Jesus bedarf trotz seines vollen Einsseins mit dem Vater, so lange er als Menschensohn in der Welt ist, des göttlichen Beistandes (§. 144, c).

9) In diesem Sinne erinnert diese Verheißung an die Verheißung der Gebetserhörung für die im Bekenntniß seines Namens versammelte Gemeinde in der ältesten Ueberlieferung (§. 31, d). Wenn dort überhaupt dem Gebet des Glaubens (§. 30, b) d. h. des zuversichtlichen Gottvertrauens die Erhörung verheißen wird, so hat die Gemeinde auch bei Johannes diese Zuversicht zu Gott (I, 3, 21). Wenn dieselbe hier an den Gehorsam gegen Gottes Gebote gebunden erscheint (v. 22. Vgl. 9, 31), so erhellt aus dem Zusammenhange mit v. 19, daß dieser nur als Zeichen, daß sie aus der Wahrheit sind und also im Stande der Jüngerschaft stehen, in Betracht kommt (Vgl. Ritschl, II, S. 372), wie auch bei den Synoptikern nur die Reichsgenossen (d. h. die echten Jünger) jene Verheißung empfangen. In der Stelle I, 5, 14. 15 erscheint diese Zuversicht daran geknüpft, daß man dem Willen Gottes gemäß bittet, was wieder auf das Gebet der Reichsgenossen hinauskommt, sofern deren ganzes Streben auf die Verwirklichung des göttlichen Willens gerichtet ist (§. 26). Weder das erhörliche Gebet überhaupt, noch das Gebet im Namen Jesu ist aber bedingt gedacht durch die Geistesmittheilung; denn auch 16, 26. 27 ist nicht das Gebet im Namen Jesu als solches, sondern seine Unmittelbarkeit und Zuversichtlichkeit an das Bewußtsein der göttlichen Liebe geknüpft, welche die Folge der gläubigen Annahme Christi ist, und dieses Bewußtsein ist, wenn man 16, 25 auf die Geistesmittheilung bezieht, durch diese nur insofern vermittelt, als sie die in Christo gegebene Gottesoffenbarung fortsetzt und vollendet (Vgl. §. 155).

besitz derselben zu vernichten drohen, so giebt es keinen höheren Gegenstand der Bitte als die Umkehr und Vergebung für den sündigenden Bruder, durch die ihm das Leben vermittelt wird (I, 5, 16. Vgl. Jac. 5, 15). Hiebei kommt es aber darauf an, zu wissen, ob eine solche Bitte noch zulässig oder ob die Todsünde begangen ist, die keine Hoffnung auf Vergebung mehr übrig läßt (I, 5, 16. Vgl. §. 151, c). Zu diesem Behufe hat der auferstandene Christus den Aposteln von seinem heiligen Geiste (Vgl. §. 145, d) mitgetheilt (20, 22), damit sie zu unterscheiden wissen zwischen läßlichen und Todsünden und danach die Vergebung aussprechen oder verweigern können (v. 23)[10]).

Fünftes Capitel.

Die Heilsvollendung.

---

§. 155. Der Paraklet.

Wenn Christus sein Werk vollendet hat, sendet der Vater als seinen Stellvertreter den Gläubigen den heiligen Geist, um sein Werk an ihnen fortzusetzen. a) Als der Paraklet ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums persönlich vorgestellt, ohne daß diese Vorstellung im johanneischen Lehrtropus angeeignet ist. b) Seine Aufgabe ist, die in Christo gegebene Gottesoffenbarung den Gläubigen zu erhalten und immer mehr zu eigen zu machen. c) Der Welt kann er nur mittelbar durch die Gläubigen die Wahrheit bezeugen und sie dadurch von der Sünde ihres Unglaubens überführen. d)

a) Von seinem Hingange zum Vater (16, 7) und seiner damit gegebenen himmlischen Verherrlichung (7, 39) macht der Apostel, wie Jesus selbst, die Sendung des Geistes abhängig und zwar nicht, weil während des irdischen Lebens Jesu die Selbstthätigkeit der Jünger noch niedergehalten (Neander, S. 891. Immer, S. 523) oder der Geist noch an seine menschliche Persönlichkeit gebunden war (Frommann, S. 465. 66. Baur, S. 384. 85), sondern weil erst mit seiner definitiven Heimkehr zum Vater sein irdisches Lebenswerk abgeschlossen (Vgl. §. 154, c. Anm. 7) und damit Raum gemacht war für die neue Epoche der Heilsgeschichte, welche mit der Sendung des Geistes beginnt. Es erhellt daraus, daß mit der Anhauchung der Apostel durch den ihnen erscheinenden Auferstandenen (20, 22) nicht die verheißene

10) Wenn Jesus nach der ältesten Ueberlieferung der Jüngergemeinde im weiteren Sinne die Vollmacht der Absolution ertheilte (§. 31, c), so wird deren Ausübung hier an die von ihm ausgesandten Apostel (v. 21) gebunden (wie Matth. 16, 19 sogar an Petrus speciell), offenbar in dem Sinne, daß ihre Entscheidung über den Unterschied von läßlichen und Todsünden maßgebend dafür bleibt.

Geistessendung gemeint sein kann [1]). Denn als Jesus noch auf Erden erschien, war er eben noch nicht heimgegangen zu seinem Vater (20, 17), auch verheißt er nirgend, daß er den Geist unmittelbar mittheilen werde, sondern daß er ihn senden werde (16, 7) vom Vater her (15, 26), was nach 14, 26 nur so verstanden werden kann, daß der Vater ihn auf seine Bitte senden wird (v. 16), weshalb auch im Briefe der Heilige, von dem die Christen die Salbung her haben (I, 2, 20. 27), Gott selber ist (§. 147, b. Anm. 5). Ebensowenig freilich wird die Geistesmittheilung, wie sonst in der apostolischen Predigt (§. 41, a. 84, a), ausdrücklich an die Taufe geknüpft, von welcher 3, 5 nicht die Rede ist. Es wird eben nur darauf reflectirt, daß nach dem Hingange Christi der Vater den Geist sendet an Christi Statt (14, 26). Der Geist soll das von Christo während seines irdischen Lebens an den Gläubigen begonnene Werk fortsetzen als sein Stellvertreter, der aber nicht mehr durch einen neuen ersetzt zu werden braucht, weil er bis in Ewigkeit bei den Jüngern bleibt (14, 16. 17. Vgl. I, 2, 27). Mit der Sendung des Geistes beginnt die abschließende Epoche der Heilsgeschichte.

b) Als der Stellvertreter Christi ist der Geist in den Christusreden des Evangeliums durchweg persönlich vorgestellt, wie Christus selbst. Er ist der andere Anwalt und Schutzpatron (παράκλητος, advocatus), den Gott nach Christi Heimgange (der selbst I, 2, 1 παράκλητος heißt) den Gläubigen als bleibenden Beistand giebt (14, 16) oder sendet (v. 26), wie er der Welt den Sohn gegeben und gesandt hat (3, 16. 17). Derselbe geht vom Vater aus (15, 26) und kommt zu ihnen (16, 7. 13), wie der Sohn (16, 28); er wird aufgenommen (14, 17), wie Christus (13, 20), und ist in ihnen (14, 17), wie Christus in ihnen ist. Er verkündigt (16, 13—15), zeugt (15, 26) und lehrt (14, 26) wie der Sohn, ja es beruht sein Lehren auf einem Hören und Empfangen (16, 13. 14) wie das Reden Christi. Jesus spricht von ihm überall, wie von dem ihm völlig gleichstehenden Fortsetzer seines Werkes an den Gläubigen. [2]) Aber damit ist über ein ewiges Sein des Geistes beim

---

1) Diese Anhauchung kann schon darum nicht die eigentliche Geistesmittheilung (Köstlin, S. 206 und selbst Kübel, S. 294), oder der Beginn derselben (Schmidt, I, S. 201) sein, weil die Jünger dieselbe nicht als Vertreter der Gläubigen überhaupt, sondern speciell als seine Gesandten (v. 21) empfangen, während die Geistesmittheilung nicht an einen besonderen Beruf, sondern nur an den Glauben (7, 39) und die Bewährung der Jüngerschaft (14, 15. 16. 1, 8, 24. 4, 13) geknüpft erscheint und daher nicht bloß den Aposteln zu Theil wird, wie deutlich aus 15, 26. 27 erhellt. Schon der fehlende Artikel zeigt, daß den Aposteln 20, 22 nicht der Geist im solennen Sinne, sondern vom heiligen Geiste Christi mitgetheilt wird und zwar nach §. 154, d für einen ganz speciellen Zweck. Doch muß zugestanden werden, daß diese specielle Geistesausrüstung so wenig mit dem sonstigen johanneischen Vorstellungskreise ausdrücklich vermittelt ist, wie das Herabkommen des Geistes auf Christum selbst in der Taufe (§. 145, d), und darum um so gewisser zu den treuen Erinnerungen des Evangelisten gehört (Vgl. §. 140, d).

2) Er steht daher auch überall in gleicher Abhängigkeit vom Vater, wie der Sohn, dem er keineswegs subordinirt ist (gegen Köstlin, S. 110). Was er hört, hört er wie Christus vom Vater (16, 13), und das Gehörte ist Christi Eigenthum nur (v. 14), sofern dem Sohn und dem Vater alles Eigenthum gemeinsam ist (v. 15). Daß er kommt, von Christo zu zeugen (15, 26) und ihn zu verherrlichen (16, 14), liegt an dem Zwecke seiner Sendung, zeugt aber von keiner Unterordnung unter ihn.

Vater oder gar über sein immanentes Verhältniß zum Vater und zum Sohne nichts ausgesagt. Eine ontologische Trinität mag man daraus mit logischer Consequenz ableiten, aber man soll sie nicht aus den Christusreden herausdeuten wollen, die überall nur von der heilsgeschichtlichen Sendung und Wirksamkeit des Geistes reden. Wenn aber Reuß es so darstellt, als ob in der Lehre von dem persönlichen Paraklet sich die Vorstellung von der Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen allmählig hypostasirt und diese mehr speculative Betrachtungsweise nur noch nicht ganz die volksthümliche überwunden habe (II, S. 528—33), so übersieht er, daß die Gemeinschaft mit Christo gar nicht durch den Geist vermittelt gedacht ist (§. 149, d. Anm. 12) und daß die Vorstellung von dem Geiste als dem persönlichen Stellvertreter Christi gerade ausschließlich den Christusreden eignet. Im Briefe ist der Geist das Salböl (Vgl. Exod. 29, 7), womit die, welche sich wahrhaft Gott zu eigen gegeben haben (§. 152, d), zur vollen Gottangehörigkeit geweiht sind (I, 2, 20. 27. Vgl. §. 44, b. 54, b) [3]).

c) Der Geist ist der Stellvertreter Christi, weil er der Geist der Wahrheit ist (14, 17. 15, 26. 16, 13. I, 4, 6) d. h. weil er die volle Gotteserkenntniß besitzt, oder weil er die Wahrheit selbst d. h. der Vermittler derselben ist (I, 5, 6), wie Christus es war (14, 6. Vgl. §. 147, b). Er kann also nur die Aufgabe haben, die in Christo erschienene Gottesoffenbarung den Gläubigen fernerhin zu vermitteln. Er erinnert die Jünger an Alles, was Jesus gesagt hat (14, 26), und da das Bleiben in Christo und damit die Wirkung der in ihm erschienenen Gottesoffenbarung von dem Bewahren der Worte Christi abhängt (§. 149, c. Anm. 10), so ist durch den Geist erst der Bestand des in ihm gegebenen Heils gesichert [4]). Aber der Geist

3) Wenn auch dem Salböl eine belehrende Thätigkeit zugeschrieben wird, so ist das ebenso bloße Personification, wie wenn I, 5, 6. 7 neben dem Wasser und dem Blute auch der Geist als zeugend (τὸ μαρτυροῦν) gedacht wird. Ganz wie bei Paulus (§. 84, a. Anm. 4) und im Hebräerbriefe (§. 124, b. Anm. 8) ist der Geist also als eine Gotteskraft gedacht, von welcher Gott maßweise austheilt (3, 34. I, 4, 13. Vgl. 1, 33. 7, 39. I, 3, 24), als der Geist, der aus Gott stammt und nicht persönlich, sondern nur als die in den Inspirirten wirkende Gottesmacht redet (I, 4, 1. 2. Vgl. §. 150, b). Wir haben auch hier den Fall, daß eine in den Christusreden überlieferte Vorstellungsweise nicht soweit von dem Apostel assimilirt ist, daß sie für seine eigenthümliche Lehrweise maßgebend geworden (Vgl. §. 140, d). Wenn er aber auch den persönlichen Charakter der Parakletvorstellung nicht festgehalten hat, so hat er doch die mit ihm gegebene Fixirung derselben auf die heilsgeschichtliche Vollendungszeit in so ausgeprägter Weise auf den den Gläubigen verliehenen Geist übertragen, daß es 7, 39 klingt, als sei derselbe vorher überall noch nicht dagewesen. Dem entsprechend hat der Apostel auch nirgends die vorbereitende Gottesoffenbarung auf den Geist zurückgeführt, wie doch sonst geschieht (§. 46, a. 116, c. Anm. 4. 127, b), und die Geistesmittheilung an Christum nach §. 145, d nur traditionell mit aufgenommen.

4) Namentlich das, dessen volles Verständniß ihnen erst später aufging (2, 22. Vgl. §. 140, c), wird der Geist ihnen erst zurückgerufen haben. Vieles, was Jesus ihnen von seinem Vater während seines Erdenlebens nur in bildlicher Hülle gesagt, wird er ihnen im Geiste ohne Bild und Hülle verkündigen (16, 25), wie der Apostel, was in den synoptischen Christusreden mit der bildlichen Verkündigung von Gott als dem Vater (§. 20) gemeint war, jetzt auf Grund der Belehrung durch den Geist ohne Bild und

soll das Werk Christi in den Gläubigen nicht nur erhalten, er soll es auch fortführen und vollenden. Vieles hat ihnen Jesus überhaupt noch nicht sagen können, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten (16, 12), der Geist aber wird sie Alles lehren (14, 26), wird ihr Wegführer in der ganzen Wahrheit sein (16, 13), so daß sie nun Alles wissen, was zur vollen Wahrheit d. h. zur vollen Gottesoffenbarung gehört (I, 2, 20. 21), und keines Lehrers mehr bedürfen (v. 27). Nicht als ob dadurch das Werk Christi zu einem unvollkommenen herabgesetzt wäre. Alles Verkündigen des Geistes wird nur dazu beitragen, ihn zu verherrlichen, indem es ihn immer vollkommener erkennen lehrt (16, 14) und dadurch klar wird, daß in ihm bereits die volle Gottesoffenbarung gewesen ist (v. 15) und Alles, was der Geist verkündigt, nur aus dem Seinigen genommen ist (v. 14). Die neue mit der Sendung des Geistes beginnende Epoche der Heilsgeschichte bringt keine Vervollkommnung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung, sondern nur eine immer vollere Aneignung derselben. Ist der Geist nur der Fortführer des Werkes Christi, so muß auch seine ganze Wirksamkeit als Erhaltung und Vollendung der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung gefaßt werden, daher ausschließlich eine offenbarende sein [5]). Eine solche übt er endlich auch, wenn er, wie in der Apocalypse (§. 135, d. Vgl. §. 139, d), als Vermittler der Weissagung im engeren Sinne (16, 13: *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν*) gefaßt wird.

d) Da das Kommen des Geistes durch den Glauben bedingt ist (Anm. 1), so hat derselbe unmittelbar gar keine Beziehung zu der (ungläubigen) Welt [6]). Wenn nun doch davon die Rede ist, daß der Geist die Welt

---

Hülle als die vollendete Liebesoffenbarung Gottes bezeichnet (§. 147, c). Auch nach I, 2, 27 ist es das χρῖσμα, welches durch seine Belehrung, sofern es immer aufs Neue Christum als die vollkommene Gottesoffenbarung erkennen lehrt, unser Bleiben in Gott vermittelt.

5) Nirgends dagegen ist der Geist, wie ausschließlich bei Paulus (§. 84, a), als das Princip des neuen sittlichen Lebens gedacht, da nach der Grundanschauung des Apostels (§. 141, d) die durch ihn vermittelte vollkommene Gotteserkenntniß von selbst das neue sittliche Leben wirkt (§. 147, c). So erklärt sich, woher der 3, 5 berichtete Ausspruch Jesu, der auf die messianische Geistesausgießung hinweist (1, 33) und dieselbe als den Ausgangspunkt der sittlichen Neugeburt denkt, gar nicht weiter angeeignet und verwerthet ist (§. 150, c. Anm. 7). Die volle Freude der Gläubigen ist nicht wie bei Paulus (§. 83, c) eine Geisteswirkung, sondern eine Folge ihres Bleibens in Christo (15, 11), der Erfahrung der eigenen Gebetserhörung (16, 24) und der Fürbitte Christi (17, 13); und während der scheidende Meister den Jüngern den Geist erst verheißt (14, 26), hinterläßt er seinen Frieden unmittelbar (14, 27. 16, 33. Anders steht εἰρήνη im Sinne des jüdischen Glückwunsches: 20, 19. 21. 26. II, 3. III, 15. Vgl. §. 83, b). Wenn der Geist 6, 63 der lebenschaffende ist, so ist dies Leben im specifisch-johanneischen Sinne das Leben der wahren Gotteserkenntniß und ist dort auch nicht von dem Paraklet, sondern von dem geistigen Wesen seiner lebenschaffenden Worte die Rede (§. 146, d).

6) Wollte Gott ihr selbst den Geist senden, so kann sie ihn gar nicht aufnehmen (14, 17), da ja die Thatsache, daß sie Christum nicht aufgenommen hat, ihre Unempfänglichkeit für die Gottesoffenbarung constatirt. Hat sie Christum nicht schauen und erkennen gelernt als das, was er ist, so wird sie den Geist noch viel weniger schauen und erkennen können als den Geist der Wahrheit, der das Organ der Gottesoffenbarung ist,

davon überführt, daß ihr Unglaube Sünde ist, weil Christus durch seinen Heimgang zum Vater als der Gerechte erwiesen und somit ihr Herrscher gerichtet ist (16, 8—11. Vgl. §. 153, d), wie Jesus in seinem Erdenleben die Welt ihrer Sünde überführt hat (3, 20. 7, 7), so kann dies nur mittelbar geschehen, indem der Geist in den Gläubigen (I, 4, 2) und durch sie zeugt. Ausdrücklich sagt Jesus, daß in Folge der Geistesmittheilung (7, 39) Ströme lebendigen Wassers von den Gläubigen ausgehen werden (v. 38), daß durch sie also eine lebenschaffende Verkündigung geübt werden wird, wie er sie geübt hat. Diese lebenschaffende Verkündigung ist also keineswegs ein Prärogativ der Apostel, vielmehr wird das Zeugniß, das der Paraklet durch die Gläubigen als solche ablegt (15, 26), noch ausdrücklich unterschieden von dem Zeugniß der Augenzeugen (v. 27) [7]. Giebt es freilich erst solche, die durch das Wort der Apostel gläubig geworden sind (17, 20), so hört dieser Unterschied auf. Sie haben im Glauben das Augenzeugniß der Apostel aufgenommen, ohne Jesum gesehen zu haben (20, 29), und geben es weiter, wie sie es überkommen haben; es wird in ihnen, verbunden mit dem Zeugniß des Geistes, zu dem Bekenntniß, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen oder der Sohn Gottes sei (I, 4, 2. 15). So können alle Gläubigen Mitarbeiter im Dienste der Wahrheit werden (III, 8).

§. 156. Die Gemeinschaft der Gläubigen.

Die Gemeinschaft der Gläubigen bildet ihrem Wesen nach eine Lebenseinheit kraft ihrer Gemeinschaft mit Gott und Christo. a) In ihr realisirt sich das Wesen der Liebe als christliche Bruderliebe, ohne darin erschöpft

---

während er von den Gläubigen, die ja aus ihm nach I, 4, 13 erkennen, daß Gott in ihnen bleibt, unmittelbar erkannt wird als das, was er ist, nemlich als Gottes Geist, weil sie daran, daß er bei ihnen und in ihnen, in welchen er die rechte Empfänglichkeit findet, nun auch bleibt, die unmittelbare Erfahrung von seinem Dasein machen (θεωρεῖν) und so sein Wesen intuitiv erkennen (14, 17).

7) Abgesehen von der für einen speciellen Zweck bestimmten Anhauchung (20, 22. 23. Vgl. §. 154, d) weiß Johannes, wie auch das übrige N. T., von einer besonderen apostolischen Inspiration nichts. Zwar die einzige Verheißung des Geistes in der synoptischen Ueberlieferung bezieht sich speciell auf eine Berufsthätigkeit der Apostel (§. 21, c. Anm. 1). Aber die Wirksamkeit des Geistes bei der Verkündigung des Evangeliums ist §. 41, d. 46, a keineswegs an den Kreis der Apostel gebunden, selbst bei Paulus (§. 89, a. b. Anm. 8) nur in einem Sinne, der die Inspiration Anderer (§. 92, b) nicht ausschließt. Auch I, 5, 6 (vgl. v. 5) sind es die Gläubigen, durch welche der Geist, der die Wahrheit ist, als erster Zeuge die Gottessohnschaft Christi bezeugt, wie ihr einst Christus durch seine Selbstdarstellung in Wort und Werk Zeugniß gegeben hat (§. 149, b); aber es muß das Zeugniß des Wassers und des Blutes hinzutreten (v. 7. 8) d. h. das Zeugniß derer, die das Taufwunder (1, 34) und den Kreuzestod (19, 35) selbst gesehen haben, damit nicht nur das göttliche Wesen des Sohnes, sondern auch die Erscheinung desselben im Fleische nach ihrem ganzen Umfange (§. 145, c. Anm. 11) als geschichtliche Thatsache bezeugt werde (I, 5, 6). Und I, 4, 14 erscheint das Zeugniß der Augenzeugen in seiner Uebereinstimmung mit dem Zeugniß des Geistes (Vgl. §. 151, b. Anm. 5) ausdrücklich als Beweis dafür, daß in diesem Geiste Gott selber in uns bleibt.

zu sein. b) Sie wird von dem Hasse der Welt mit ihrer Todfeindschaft und von ihrer Sünde und Lüge mit Verführung bedroht, welche die Liebe zu ihr gefährlich macht. c) Immer schroffer schließt sich die Welt gegen die Gemeinschaft der Gläubigen ab, so daß wenig mehr für sie zu hoffen bleibt. d)

a) Aus der Gemeinschaft der erwählten Augenzeugen erwächst durch ihre Verkündigung die Gemeinschaft der Gläubigen (I, 1, 3: *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ᾽ ἡμῶν*). Die Jüngergemeinde nemlich bildet eine Einheit (17, 11), zu der dann die durch ihr Wort gewonnenen Gläubigen (v. 20) hinzutreten (v. 21. 23). Diese Einheit ist aber nicht nur ein Verbundensein in der Liebe oder eine Gleichheit der Gesinnung; denn sie wird dadurch beschafft, daß die Jünger in der vollen Gotteserkenntniß (*ἐν τῷ ὀνόματί σου*) bewahrt werden, und da diese Einheit das wahre Leben ist (§. 146), so ist jene Einheit eine Lebenseinheit, welche der Lebenseinheit des Vaters und des Sohnes entspricht (v. 11: *καθὼς καὶ ἡμεῖς*, scil. *ἕν ἐσμεν*. Vgl. v. 22). Je mehr ihre Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater sich verwirklicht, desto mehr vollendet sich ihre Einheit unter einander (v. 23: *ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν*) [1]), und damit wird die Freude der Gläubigen immer vollkommner (15, 11. 17, 13). So hat Johannes das, was sonst im N. T. die *ἐκκλησία* heißt, zufolge seiner Eigenthümlichkeit (§. 141, c) nur seinem tiefsten Wesen nach charakterisirt, wogegen über ihre äußere Organisation keine Andeutungen gegeben werden [2]). In den Christusreden des Evangeliums ist die Gemeinde der Gläubigen der Weinstock, den Gott ge-

1) Wie der Vater und der Sohn Eins sind, weil ihnen das Leben der vollen Gotteserkenntniß gemein ist (6, 57. 5, 26), so sind die Gläubigen Eins, weil ihnen durch die Gottesoffenbarung in Christo, welche die Augenzeugen weiter verkündigt haben, dies Leben gemeinsam geworden. Nur wenn die Gläubigen im Lichte der Gotteserkenntniß wandeln (welche das wahre Leben und darum die Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater mit sich bringt), haben sie Gemeinschaft mit einander (I, 1, 7) und in dieser ihrer Gemeinschaft verwirklicht sich die Gemeinschaft mit Gott und Christo (v. 3: ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα [scil. κοινωνία] μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Wie die Einheit des Vaters und des Sohnes darauf beruht, daß der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohne, so beruht die Einheit der Gläubigen darauf, daß sie durch die mystische Vereinigung mit Christo im Vater (17, 21), und daß der Vater, der im Sohne ist, in ihnen ist (v. 23). Aber selbst die vollendete Einheit der Gläubigen mit Gott (in Christo) darf schon darum nicht der Einheit des Sohnes mit dem Vater (§. 143) gleichgesetzt werden, weil diese eine unmittelbare, jene eine durch den Sohn vermittelte ist, weshalb auch nirgends ausdrücklich ein Einssein derselben mit Gott ausgesagt wird. Ueberhaupt aber folgt aus §. 141, c, daß selbst die Gleichheit des Ausdrucks (wie sie wenigstens bei dem Sein der Gläubigen in Gott und dem Sein Gottes in ihnen stattfindet) uns keineswegs berechtigt, beide dem Grade nach gleichzustellen.

2) Der Name ἐκκλησία kommt III, 6, 9. 10 von der Localgemeinde vor. Die Κυρία, an welche der zweite Brief gerichtet (II, 1) und die ohne Zweifel eine Gemeinde ist, heißt, wie bei Petrus (§. 44, a), eine erwählte (v. 13), sofern jede Einzelgemeinde, wie die erste Jüngergemeinde (§. 154, b), aus der Welt erwählt ist. Die Behauptung, daß Petrus im vierten Evangelium tendentiös hinter Johannes zurückgestellt werde, erledigt sich von selbst, wenn das Evangelium apostolisch ist und der Lieblingsjünger in ihm seine theuersten Erinnerungen niedergelegt hat. Im Anhange des Evangeliums (21, 15—17) wird dem Petrus, nachdem er von seinem tiefen Falle zur Liebe Christi

pflanzt hat (15, 1), wie einst den Weinstock der ATlichen Theokratie (Ezech. 19, 10. Jerem. 2, 21. Psalm 80, 9), und die Heerde Gottes, deren Hirte der Messias ist (10, 1—15. Vgl. §. 45, a), deren Vollendung aber auch hier darin liegt, daß Eine Heerde und Ein Hirte wird (v. 16). In dieser Gemeinschaft, die somit die vollendete Theokratie ist, wie in der Apocalypse (§. 130, c), besitzen die Gläubigen das messianische Gut der Sündenvergebung durch das Blut Christi (I, 1, 7. Vgl. §. 148, b. Anm. 4). Der Vermittlung desselben durch die Taufe oder das Abendmahl wird nirgends ausdrücklich gedacht [3]), ohne daß man daraus mit Meßner, S. 357 auf eine Zurückstellung dieser äußeren Vermittlungen für die Theilnahme am Heil schließen darf. Dieselben behalten ihre volle Bedeutung, wenn auch die Richtung des Apostels auf das innerste Centrum des geistigen Lebens (§. 141, d) ihn nur nach dem dort sich vollziehenden Proceß der Heilsaneignung fragen läßt.

b) In der Gemeinschaft der Gläubigen realisirt sich kraft der dort in ihrer Einheit fortdauernden Gottesgemeinschaft das Wesen der Gotteskindschaft oder der sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott, dessen Wesen in der vollkommenen Gottesoffenbarung als Liebe erkannt ist (§. 147, c). Die Liebe, welche Jesus auf Grund dieser Offenbarung nach seinem Vorbilde von seinen Jüngern fordert, ist aber die selbstaufopfernde Liebe gegeneinander (13, 34. 35. 15, 12. 17: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους), und ebenso wird von dem Apostel das Gebot Christi als das der Liebe zu einander charakterisirt (I, 3, 11. 23. 4, 7. 11. 12. II, 5). Die Gläubigen sind nemlich unter einander Brüder (I, 3, 13. III, 3. 5. 10. Vgl. 20, 17. 21, 23), und die Forderung der Bruderliebe (I, 2, 9. 3, 10. 14—17. 4, 20. 21) wird ausdrücklich darauf gegründet, daß die Geburt aus Gott mit der Liebe zu dem Erzeuger noth-

zurückgekehrt, das apostolische Hirtenamt neu verliehen, ohne daß im Ausdruck die Oberleitung der Gemeinde liegt, welche man ihm nach §. 41, d. Anm. 4 verliehen glaubte. In dem Bilde liegt zunächst nur, wie 10, 9. 10 zeigt, daß er die Gemeinde mit dem Worte des Lebens speist (Vgl. §. 106, a. Anm. 4). Wie Petrus sich den συμπρεσβύτερος der Aeltesten nennt (1 Petr. 5, 1), so nennt sich Johannes den πρεσβύτερος schlechthin (II, 1. III, 1) und hält seine Autorität ehrgeizigen Bestrebungen gegenüber aufrecht (III, 9. 10). Die Art, wie I, 2, 27 (Vgl. v. 21) jedes besondere Lehramt auszuschließen scheint, erinnert am meisten an Matth. 23, 8—10 (§. 31, c) und an die Weissagung Jerem. 31, 34 (Vgl. Hebr. 8, 11 und dazu §. 124, d).

3) Das Evangelium erzählt wohl von der Fortsetzung der Johannistaufe durch Jesum oder vielmehr durch seine Jünger (3, 22. 4, 2), aber der Ausspruch 3, 5 geht weder auf die johanneische, noch auf die christliche Taufe, sondern fordert nur mit Anspielung auf ATliche Verheißungen (Ezech. 36, 25—27) eine völlige Erneuerung durch die Reinigung von den vorigen Sünden, deren Symbol das Wasser ist (13, 10), und durch die messianische Geistestaufe (1, 33). Einen ausdrücklichen Befehl Jesu zur Vollziehung des Taufritus an seinen Gläubigen hat das Evangelium so wenig wie die älteste Ueberlieferung (§. 31, b. Anm. 4), die Abendmahlseinsetzung erzählt es nicht einmal. Die Beziehung der Rede 6, 53—56 auf das Abendmahl ist dadurch schlechthin ausgeschlossen, daß nicht vom σῶμα, sondern von der σάρξ Jesu die Rede ist und das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes als unentbehrlich für die Erzeugung des neuen Lebens geltend gemacht wird (v. 53), das überall im Evangelium unmittelbar mit dem Glauben eintritt (Vgl. §. 146, a). In der Stelle I, 5, 6 (Vgl. §. 145, c. Anm. 11) ist vollends an die beiden Sacramente gar nicht zu denken.

wendig auch die Liebe zu den Miterzeugten wirkt (5, 1. 2). Allerdings wird auch das Lieben schlechthin als die Frucht der Liebesoffenbarung Gottes genannt (I, 4, 16. 19. Vgl. v. 8), und da Gott seine Liebe auch gegen den κόσμος offenbart hat (Ev. 3, 16), so darf das Wesen der Liebe nicht mit Köstlin, S. 233. 234. Reuß, II, S. 543 auf die Bruderliebe beschränkt werden, wie denn auch der Bruderhasser nicht bloß als Brudermörder, sondern schon als Menschenmörder überhaupt seiner Strafe verfällt (I, 3, 15)[4]). Allein die Paränese beschränkt sich allerdings auf die Bruderliebe als solche, weil in ihr sich allein das volle Wesen der Liebe ungehemmt realisiren kann (Vgl. not. c). Wenn überall im N. T. die Liebe die christliche Cardinaltugend ist, so erscheint sie doch bei dem Apostel der Liebe (§. 141, d) in ganz besonderer Weise als die eigentliche Substanz der christlichen Sittlichkeit (§. 151, a) und zwar als werkthätige Liebe (I, 3, 18).

c) Die Welt oder die ungläubig gebliebene Menschheit (§. 153, d) steht im schroffsten Gegensatze zu der Gemeinschaft der Gotteskinder, die nur noch so in der Welt sind (I, 4, 17), daß sie, wie Christus selbst, der Welt in Wahrheit nicht mehr angehören (17, 14. 16). Weil die Gläubigen ihr aber nicht mehr angehören, so kann sie, deren Wesen die Eigenliebe ist, dieselben nicht lieben (15, 19. Vgl. 7, 7), und nach dem principiellen Gegensatze, in welchem die vom Teufel beherrschte Welt zu der Gemeinde der Gotteskinder steht, muß sie dieselbe hassen; denn ein Drittes giebt es für Johannes nicht (Anm. 4)[5]). Die Welt bedroht aber die Gläubigen nicht nur mit ihrer Feindschaft, sondern mehr noch mit ihrer Verführung (I, 2, 26. 3, 7. II, 7). Auch die Gläubigen müssen noch ermahnt werden, sich zu hüten vor den Idolen, die sie anbetet (I, 5, 21. Vgl. §. 131, b), und gewarnt werden vor der Liebe zur Welt (I, 2, 15 und dazu §. 153, a. Anm. 1), weil sich damit so leicht die Liebe zu den sündhaften Lüsten verbindet, die in ihr zu Hause sind (v. 16)[6]). Nun gehört aber der Welt auch die antichristliche

---

4) Gar keine Beschränkung der Liebe liegt in der von beiden angezogenen Stelle 17, 9, wo Jesus nicht sagt, daß er überhaupt nicht für die Welt bitte, sondern nur seine Bitte für die Jünger dadurch motivirt, daß sie nicht der Welt angehören (v. 14. 16) sondern Gottes Eigenthum sind, das er ihm gegeben und für das er also eine besondere Fürsorge Gottes beanspruchen kann (Vgl. auch v. 25 und dazu §. 147, b. Anm. 5). Daß aber I, 3, 15 nach dem Vorgange Jesu (Matth. 5, 22) der Haß dem Morde gleichgesetzt wird (Vgl. Jac. 4, 2), entspricht ganz der §. 141, c erörterten Eigenthümlichkeit des Apostels, wonach jeder Mangel an Liebe identisch ist mit dem Haß (I, 2, 9—11. 4, 20. vgl. Ev. 3. 20. 12, 25).

5) Wie sie Christum gehaßt hat (15, 18. 25), so muß sie nach der Vorhersagung Jesu (15, 19. 20. 17, 14) seine Diener hassen und verfolgen (15, 20) um seines Namens willen (v. 21) bis aufs Blut (16, 2). Der Apostel steht mitten in der Erfahrung dieses Hasses der Welt gegen die Gläubigen (I, 3, 13) dessen grauenvollster Ausbruch den dunkeln Hintergrund der Apocalypse bildet (§. 113, a).

6) Wenn also auch das Wesen der Liebe nicht gestatten wird, die Personen der einzelnen Ungläubigen von der Liebe auszuschließen (not. b), so kann dieselbe sich doch der Welt als der gottwidrigen Gemeinschaft gegenüber nicht ungehemmt entfalten, ohne Gefahr zu laufen, daß die gottebenbildliche Liebe zur Welt als der zu errettenden zur ungöttlichen Weltliebe d. h. zur Liebe der Welt in ihrem gottwidrigen Bestande werde.

Pseudoprophetie (Vgl. §. 131, b) an, die zur Zeit des Apostels die Gemeinde bedrohte (II, 7. I, 4, 1) und in der Welt Anklang fand (v. 5: *ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν —— καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει*). Wohl war dieselbe von der Gemeinde ausgegangen; aber in ihrem Abfall mußte sich nach göttlicher Ordnung offenbaren, daß ihre Organe nie wahrhaft der Gemeinde angehört hatten (I, 2, 19). In ihr zeigt sich, daß der Teufel, der ein Mörder und Lügner von Anfang ist, nicht nur mit der Todfeindschaft der Welt, sondern auch mit der seelenverderblichen Lüge (v. 22) die Gemeinde bedroht, die freilich in ihrem Glauben die Macht besitzt, die Welt zu besiegen (I, 4, 4. 5. 5, 4. 5). Aber auch hier erhellt, wie an dem Wesen der Welt die Liebe ihre Schranke findet. Man kann den Irrlehrern die brüderliche Liebe nicht beweisen, ohne Gefahr zu laufen, sich ihrer Sünde theilhaftig zu machen (II, 10. 11).

d) Trotz dieses schroffen Gegensatzes zwischen der Welt und der Gemeinde sucht der Geist doch immer noch durch die Gläubigen als seine Organe die Welt von der Sünde ihres Unglaubens zu überführen und ihr Christum zu bezeugen. Ebenso bleibt bei der Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrer vollendeten Einheit die endliche Gewinnung der Welt ins Auge gefaßt (17, 21. 23. Vgl. Apoc. 3, 9: *ἵνα γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε*, und besonders §. 132, a), welche die universale Heilsabsicht Gottes realisiren soll. Aber wie schon die *ἔλεγξις* Christi bei der Welt im Großen und Ganzen erfolglos blieb (3, 19. 20), so scheint der Apostel, nachdem in Folge der Erhöhung des Menschensohnes, von der schon Jesus den Haupterfolg erwartete (8, 28), aus der Welt für die Gemeinde gewonnen ist, was irgend noch empfänglich war, wenig mehr für die Welt zu hoffen. Die Selbstdarstellung der Gemeinde versteht sie nicht, weil sie die Gotteskinder als solche ohne Gotteserkenntniß nicht erkennen kann (I, 3, 1). Den Geist der Wahrheit hört sie nicht, weil sie auf die Pseudoprophetie der Irrlehrer hört, die ihr wesensverwandt sind (I, 4, 5. 6). Wie der Apocalyptiker (§. 130, c. Anm. 5), scheint der Apostel große Erfolge für die Mission nicht mehr erwartet zu haben. Es lag wohl in seiner Natur, die für ein eingreifendes Wirken nach Außen hin nicht gemacht war (§. 141, b), daß seiner Anschauung die Gemeinde immer mehr als ein im Wesentlichen in sich abgeschlossener Kreis der Welt gegenüber sich darstellte. Es lag aber auch in seiner Zeitstellung, daß, je näher das Ende heranrückte, desto mehr die Sammlung der in der Welt zerstreuten Gotteskinder (11, 52) als abgeschlossen betrachtet wurde und die Welt, soweit sie Welt geblieben war, als eine im Ganzen gegen das Heil sich feindselig verschließende Gemeinschaft erschien[7]). Dies führt uns von selbst auf die Eschatologie des Apostels.

---

7) Eine Apocatastasis hat der Apostel sicher nicht in Aussicht genommen. In der Stelle 12, 32 ist nur davon die Rede, daß Christus seine Wirksamkeit auf Alle ausdehnt; so wenig aber wie das ἑλκύειν des Vaters (6, 44), erreicht sein ἑλκύειν bei Allen seinen Zweck. Die endliche Besiegung des Satan (§. 153, d) aber involvirt nirgends im N. T. eine Bekehrung aller Menschen, sondern nur derer, die sich irgend bekehren lassen wollen, selbst bei Paulus (§. 99, c). Uebrigens bleibt auch in der ältesten Ueberlieferung der Reden Jesu die Welt als solche ungläubig, und verhältnißmäßig nur Wenige aus ihr werden gerettet werden (§. 33, c. Anm. 5). Auch 10, 16 sind es doch nur Einzelne,

§. 157. Der letzte Tag.

Auch nach dem Johannesevangelium hat Jesus seine nahe Wiederkunft verheißen, und der Apostel denkt dieselbe unmittelbar bevorstehend. a) Das Gekommensein der letzten Stunde erkennt er an dem Auftreten der pseudoprophetischen Irrlehre, in welcher der Antichrist bereits erschienen ist. b) Der Tag der Wiederkunft bringt als der letzte die Todtenauferweckung und das Weltgericht, welches definitiv über das Schicksal der Menschen entscheidet. c) Dann gehen die Gläubigen in das himmlische Leben ein, wo sie durch das vollkommene Schauen Gottes Gott vollkommen ähnlich werden. d)

a) Wenn Jesus verheißt, nachdem er in seines Vaters Wohnung (d. h. den Himmel, vgl. Psalm 33, 13. 14. Jesaj. 63, 15) eingegangen, um den Seinigen dort die Stätte zu bereiten, wiederkommen zu wollen, um sie heimzuholen (14, 2. 3), so kann das nur von seiner überall im N. T. verheißenen Wiederkunft und der dann nach §. 33, c erfolgenden Sammlung der Auserwählten zu Christo hin verstanden werden [1]). Wie in der ältesten Ueberlieferung (§. 33, a) redet Jesus auch hier von der Voraussetzung aus, daß die Jünger noch diese Wiederkunft erleben werden, und nur die ausdrückliche Zusage, die er dem Lieblingsjünger in dieser Beziehung gemacht haben sollte (21, 22), nachdem er dem Petrus den Märtyrertod geweissagt (v. 18. 19), wird im Anhange des Evangeliums, zwar auch nicht durch eine Umdeutung des ἔρχομαι, aber durch eine Hinweisung auf ihre hypothetische Fassung (ἐὰν — θέλω) gegen den eventuellen Eintritt einer scheinbaren Nichterfüllung sichergestellt (v. 23). Dagegen hofft der Apostel selbst noch im hohen Alter mit seinen Zeitgenossen die Parusie zu erleben und ermahnt zum Bleiben in Christo, damit keiner beim Eintritt derselben beschämt zurückweichen müsse (I, 2, 28), weil er nicht zu denen gehört, die von ihm heimgeholt werden. Es ist klar, daß hiernach der Apostel selbst die Verheißung Jesu (14, 3) auf die allgemeine apostolische Parusiehoffnung gedeutet hat.

b) Daß die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorsteht, erkennt der Apostel daraus, daß seine Gegenwart bereits die Signatur der letzten Stunde (ἐσχάτη ὥρα) [2]) trägt, das Dasein der letzten Stunde aber erkennt man an

---

die Jesus in der Heidenwelt jetzt schon sein nennt, wenn auch immerhin nach §. 153, c. Anm. 6 noch manche, die jetzt noch Teufelskinder sind, aus ihr gewonnen werden können.

1) Der moderne Gedanke einer Heimholung jedes Einzelnen unmittelbar nach dem Tode (Köstlin, S. 280. Reuß, II. S. 557) ist schon durch die auch hier festgehaltene Vorstellung der Auferstehung an einem bestimmten Tage (not. c) ausgeschlossen. Die Ansicht, daß im Johannesevangelium die sichtbare Wiederkunft Christi in seine Wiederkunft im Geiste verwandelt sei (Vgl. noch Schenkel, S. 393), stützt sich auf die gangbare falsche Erklärung der Verheißungen seines Wiedererscheinens nach dem Tode und seiner bleibenden Gnadengegenwart (§. 154, c).

2) Wie der natürliche Tag zwölf Stunden hat, so hat jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl (11, 9. Vgl. 9, 4) und so auch der Tag der gegenwärtigen Welt (ὁ κόσμος οὗτος: §. 153, a. Anm. 1).

dem Gekommensein des Antichrist (I, 2, 18). Wie Paulus (§. 63, c) und der Apocalyptiker, so geht auch der Apostel von der Voraussetzung aus, daß die Wiederkunft Christi nicht eintreten kann, bevor nicht die gottwidrige und christusfeindliche Macht sich in einer geschichtlichen Erscheinung aufs Höchste potenzirt und concentrirt hat. Seine Leser haben von ihm gehört, daß der Antichrist kommt (I, 2, 18. 4, 3). Aber wenn in der Apocalypse noch das Antichristenthum in den beiden Gestalten der gottfeindlichen Weltmacht und des falschen Prophetenthums erschien und auf dem Gebiet der ersteren seine persönliche Concentration gewinnen sollte (§. 131), so ist hier das Pseudoprophetenthum (I, 4, 1. 3) allein der Antichrist (I, 2, 22. II, 7: *ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*). Wenn dort das Pseudoprophetenthum, wenigstens überwiegend, aus dem Heidenthum hervorging, wie bei Paulus aus dem Judenthum, so erhebt es sich hier, wie übrigens theilweise schon in der Apocalypse (Vgl. Apoc. 2, 20. 24), aus dem abgefallenen Christenthum, das nach §. 156, c auch zur gottfeindlichen Welt gehört. Die Befürchtungen, mit welchen der Apocalyptiker noch der Thronbesteigung des dritten Flavier entgegensah, hatten sich in diesem Umfange nicht erfüllt, und die ganze ideale Richtung des Apostels ließ ihn den Blick von der äußeren Bedrohung der Gemeinde hinweg auf ihre innere Gefährdung durch eine die Fundamente des christlichen Glaubens leugnende Irrlehre richten und in ihr die Erfüllung der Weissagung vom Antichrist sehen[3]).

c) Mit der Wiederkunft Christi bricht der letzte Tag des gegenwärtigen Weltalters an (*ἡ ἐσχάτη ἡμέρα*). Die an diesem Tage erwartete messianische Todtenerweckung (11, 24) verheißt Jesus auch in unserm Evangelium (6, 39. 40. 44. 54) und bezeichnet sich selbst als ihren Urheber (11, 25)[4]). Es erhellt aber aus diesen Stellen, daß es auch hier, wie bei Paulus (§. 99, b. Vgl. §. 126, d. Anm. 7), eine Auferstehung im eigentlichen Sinne nur für die Gläubigen giebt, welche nach Johannes das ewige Leben bereits empfangen haben und für die darum der leibliche Tod, den sie noch erfahren, zuletzt nicht nur im Sinne von §. 146, a, sondern völlig aufgehoben werden

3) Es liegt darin keine Spiritualisirung der Lehre vom Antichrist (Reuß, II. S. 562), daß der Antichrist als eine Mehrheit von Irrlehrern auftritt (I, 2, 18. II, 7); denn auch in der Apocalypse erscheint das Pseudoprophetenthum als ein Collectivum. In der Mehrheit der Pseudopropheten (I, 4, 1) wirkt doch nur der Eine Geist des Antichrist (v. 3), welcher, weil er nicht aus Gott ist, nur aus dem Vater der Lüge (8, 44) sein kann, wie er denn seine Inspirirten zu Lügnern macht (I, 2, 22) und nach I, 4, 4 in ihnen der Weltherrscher d. h. der Teufel überwunden wird. Wie aber Judas, der sich zum Organ des Teufels machte, selbst ein Teufel heißt (6, 70), so sind diese Irrlehrer als Organe des Antichristenthums oder des Teufels in seinem Kampf wider Christum (§. 153, d) selbst ἀντίχριστοι (I, 2, 18). Dagegen ist die Vorstellung, daß diese Antichristi nur die Vorläufer des persönlichen Antichrist seien, eine reine Eintragung, die völlig dem Wortlaut der johanneischen Stellen widerspricht.

4) An dieser Thatsache scheitern alle Versuche, der johanneischen Eschatologie ihre allgemein-urapostolische Basis zu entziehen, wie die völlig mißlungenen Bemühungen von Reuß (II, S. 558), und Baur (S. 405) deutlich zeigen; Scholten, S. 124—126 hat das selbst zugestanden, indem er mit willkürlichen Unechterklärungen der betreffenden Worte zu helfen sucht. Nur in der Auferstehung kann die (als Trägerin des irdischen Lebens) preisgegebene Seele (als Trägerin des ewigen Lebens) bewahrt werden (12, 25).

muß (11, 25. 26)[5]). Mit dieser Entscheidung ist aber auch das letzte (messianische) Gericht eingetreten, das der Vater dem Sohne außer dem übergeben, welches er schon in seinem irdischen Leben vollzog (5, 27), weil er ihm ja nach v. 26 ausdrücklich das ganze Gericht übergab[6]). Allerdings kommen nun die Gläubigen nicht in dies Gericht (3, 18. 5, 24), sofern sie im Glauben bereits das ewige Leben empfangen haben und darum über sie nicht erst entschieden werden kann, ob sie es empfangen sollen, und die Welt ist schon gerichtet (3, 18, 12, 31), weil sie durch ihren Unglauben sich vom Heile ausgeschlossen hat[7]). Sofern aber der bleibende Besitz des ewigen Lebens (I, 3, 15) factisch auch für den Gläubigen noch davon abhängt, ob er in Christo bleibt (Vgl. §. 151, c), so harrt auch seiner noch die Entscheidung darüber am letzten Tage (12, 48) oder am Tage des Gerichts (I, 4, 17). Umgekehrt bleibt ja auch für die Welt noch die Möglichkeit der Bekehrung bis zum letzten Augenblick (§. 156, d), und nur die Welt, sofern sie Welt geblieben ist, vergeht, um nie zum Leben zu kommen (I, 2, 17). Es erhellt daraus, daß auch hier die Auferweckung der Uebelthäter (5, 29. Vgl. Anm. 5) so zu sagen *κατ' ἀντίφρασιν* zu verstehen ist, sofern sie nicht zum Leben erweckt werden, sondern um dem bleibenden Tode überantwortet zu werden (I, 3, 14). Dieser Tod, der gleich dem ewigen Verderben ist (§. 148, a), ist auch das Schicksal der abgefallenen Christen (I, 5, 16) und wird 15, 6

---

5) Dennoch heißt es 5, 28. 29, daß der Messias, wenn diese Stunde schlägt, Alle aus ihren Gräbern ruft, die einen zur Auferstehung des Lebens, die andern zur Auferstehung des Gerichts. Wir brauchen aber deshalb nicht diese Stelle im sittlichen Sinne umzudeuten (wie Schenkel, S. 392. 96), oder sie mit Scholten, S. 129 f. für interpolirt zu erklären. Wir haben hier vielmehr die allgemeine Todtenerweckung, die wir mit Ausnahme von Act. 24, 15 nur bei dem Apocalyptiker fanden (§. 182, b); aber auch hier erhellt, daß nur die Gläubigen, die das wahre Leben haben und darum nothwendig die τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες sind, zum Leben und darum im NTlichen Sinne allein im eigentlichen Sinne auferstehen, während die Ungläubigen die Auferweckung nur erfahren, um vor das Gericht gestellt zu werden, das am letzten Tage stattfindet (12, 48).

6) Christus ist also auch hier der Weltrichter. Es liegt durchaus keine Verwerfung der hergebrachten Gerichtsvorstellung darin, wenn nach 12, 48 sein Wort die richterliche Norm ist (Vgl. Reuß, II. S. 559, Schenkel, S. 392), da es sich ja nur von selbst versteht, daß das Verhalten gegen die vollkommene Gottesoffenbarung, die in seinem Worte gegeben ist, die Endentscheidung über das Schicksal der Menschen herbeiführt. Von einem anderen Gesichtspunkte aus kann Moses der Ankläger in diesem Gerichte sein (5, 45), sofern er von Christo gezeugt hat (v. 46). Wenn in dieser Stelle, wie 8, 50, Gott als der Richter erscheint und 17, 25 seine richterliche Gerechtigkeit angerufen wird (Vgl. §. 147, b), so folgt daraus nur, daß das Gericht, das der wiederkehrende Messias hält, Gottes Willen vollstreckt, wie er's schon in seinem gegenwärtigen Richten thut (5, 30), und daß es diesem Willen gemäß ist, wenn zuletzt dabei das Verhalten gegen Christum entscheidet (8, 50: ἔστιν ὁ ζητῶν, scil. τὴν δόξαν μου).

7) Das ist doch im Grunde nichts anders, als wenn Paulus die zukünftige Errettung, weil alle ihre Bedingungen gegeben sind, bereits als gegenwärtige verkündet (§. 96, b), oder wenn der Hebräerbrief die Glieder des neuen Bundes schon zum himmlischen Jerusalem gelangt sein läßt (§. 117, d). Es ist also damit keineswegs der Begriff des Gerichts im herkömmlichen Sinne negirt, wie noch Köstlin, S. 281 und Baur, S. 405 behaupten.

mit dem Feuer verglichen, das die abgeschnittene Rebe verzehrt (Vgl. §. 34, d)[8]). Er ist der *δεύτερος θάνατος* der Apocalypse (§. 132, b).

d) Die Endvollendung ist bei Johannes zweifellos eine himmlische. Wie Christus von oben her gekommen (3, 31. 8, 23), so ist er auch zum Himmel gegangen und kommt, die Seinigen dorthin zu holen (14, 2. 3). Dorthin können die Ungläubigen ihm nicht folgen (7, 34. 8, 21. 13, 33). Aber den Seinigen verheißt er, daß sie sein sollen, wo er ist (12, 26. 17, 24). Im Himmel also beginnt das ewige Leben[9]), so weit es auch bei Johannes noch als ein jenseitiges gedacht wird (Vgl. §. 148, c). Wie aber das ewige Leben im Diesseits schon beginnt, indem man in Christo Gott schaut, so kann auch das ewige Leben im Jenseits nur darin bestehen, daß man die uranfängliche Herrlichkeit Christi schaut (17, 24) und Gott nicht mehr bloß in seiner Offenbarung durch Christum, sondern ihn selber schaut, wie er ist (I, 3, 2. Vgl. §. 34, b. 132, d). Und wie hier die letzte Wirkung der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo war, daß die Gläubigen ihm als seine Kinder ähnlich werden, so muß auch die Folge jenes vollkommenen Gottschauens sein, daß wir ihm gleich werden (*ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, οτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν*)[10]). Ist das ewige Leben bereits im Diesseits gegeben, so kann die Herrlichkeit des Jenseits dem, was sein wahres Wesen ausmacht, nichts mehr hinzufügen, sondern nur das in diesem gegebene Heil zur höchsten Vollendung bringen, auch wo nach §. 141, c der verschiedene Grad dieser Vollendung im Ausdruck nicht besonders markirt

8) Soweit es erlaubt ist, dies parabolische Bild in eine bestimmte Vorstellung umzusetzen, ist es der richterliche Zorn Gottes, dem der Abtrünnige verfällt, wie er nach 3, 36 auf dem bleibt, der dem Sohn den Glauben verweigert. Doch ist es charakteristisch, daß nur in diesem Täuferwort ausdrücklich von der ὀργὴ θεοῦ die Rede ist, die hier keineswegs bloß eschatologisch gedacht ist, da Ritschl II, S. 152 f. vergeblich aus 6, 56. 9, 41 nachzuweisen sucht, daß nach joh. Sprachgebrauch etwas bleiben kann, was vorher noch nicht gewesen.

9) Nur bei Petrus (§. 50, c. Vgl. noch §. 110, b) ist die Endvollendung so schlechtweg eine himmlische wie hier; aber das hängt lediglich damit zusammen, daß auf die sonst überall im N. T. gelehrte Weltumwandlung nicht ausdrücklich reflectirt wird. Da aber nach I, 2, 17 nicht nur die ungöttliche Menschenwelt, sondern auch die Gegenstände ihrer Lust vergehen, so ist damit auch hier der Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt indicirt, deren Name schon (ὁ κόσμος οὗτος) darauf hinweist, daß einst eine andere kommt, in welcher der diesseitige Unterschied von Himmel und Erde sich aufhebt (Vgl. §. 132, d). Den Gegensatz zu dem κόσμος οὗτος bildet 12, 25 das ewige Leben.

10) Auch bei Paulus ist die Vollendung der Kindschaft Gegenstand der Christenhoffnung, sofern sie uns kraft der Adoption des Erbes der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig macht (§. 97, c), aber dieses Erbe besteht wesentlich in der himmlisch-pneumatischen Leibesgestalt, auf die hier nirgends reflectirt wird; vielmehr versetzt das Schauen der göttlichen Herrlichkeit in die Vollendung der den vollendeten Gotteskindern (Vgl. Matth. 5, 9 und dazu §. 34, b) kraft ihrer Geburt aus Gott eignenden Gottähnlichkeit. Doch heißt es auch bei Paulus, daß wir durch das Schauen der Herrlichkeit Christi in das Bild derselben umgestaltet werden (2 Cor. 3, 18), so daß die pneumatische Lebensgestalt welche hier durch die gläubige Annahme des Evangeliums von seiner Herrlichkeit gewirkt wird, schließlich zur pneumatischen Leibesgestalt im Jenseits wird (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Vgl. §. 86, c. Anm. 7.

wird. Wie herrlich diese Vollendung sein wird, das ist noch nicht kund geworden (I, 3, 2); daß sie aber eintreten wird, dafür bürgt uns die Christenhoffnung (v. 3)[11]. So wird das erste Wort des Evangeliums zugleich zum letzten Wort des Letzten unter den Aposteln. Wie das Gottesreich, das Jesus auf Erden begründet, die Bürgschaft ist für die Vollendung des kommenden (§. 15, c), so wird die beginnende Verwirklichung des ATlichen Gotteswillens (Levit. 11, 44) in unserm Kindschaftsstande (v. 2: *νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν*) zur Bürgschaft für die selige Vollendung, die wir im Jenseits hoffen.

---

11) Nur in dieser Stelle wird die Christenhoffnung als solche (ἐλπίς) ausdrücklich genannt. So sehr aber auch in dem seligen Vollgefühl des im Glauben bereits gegebenen Heiles bei Johannes das Ausschauen auf dies Vollendungsziel zurücktritt; es giebt doch auch für ihn noch eine Hoffnung, die jenseits liegt, wenn dieselbe auch nur die immer herrlichere Vollendung dessen bringen kann, was hier schon gegeben und dadurch in seiner Vollendung verbürgt ist.

Sachregister.

Ev. bedeutet den ersten Haupttheil, Act. Petr. Jac. die drei Abschnitte des zweiten, Plus. I, II, III, IV die vier Abschnitte des dritten, Hebr. Petr. II. (zw. Jud.) Apoc. Ev. II. die vier Abschnitte des vierten, Joh. den fünften Haupttheil.

Stellenregister.

Es sind hier nicht nur diejenigen Stellen angeführt, zu welchen ausführlichere exegetische Erläuterungen gegeben, sondern auch die, für deren Verständniß durch die Art ihrer Anführung oder durch ihre Verflechtung in den Zusammenhang der Darstellung Winke gegeben sind. Bei den synoptischen Evangelien ist von den Parallelstellen immer nur die relativ ursprünglichste angeführt.

Evangelium Matthäi.

Apostelgeschichte.

Jakobus.

II Johannis.

III Johannis.

Judas.

Römer.

I Corinther.

II Corinther.

Galater.

Epheser.

Philipper.

Colosser.

Druck von Ed. Frommann in Jena.

